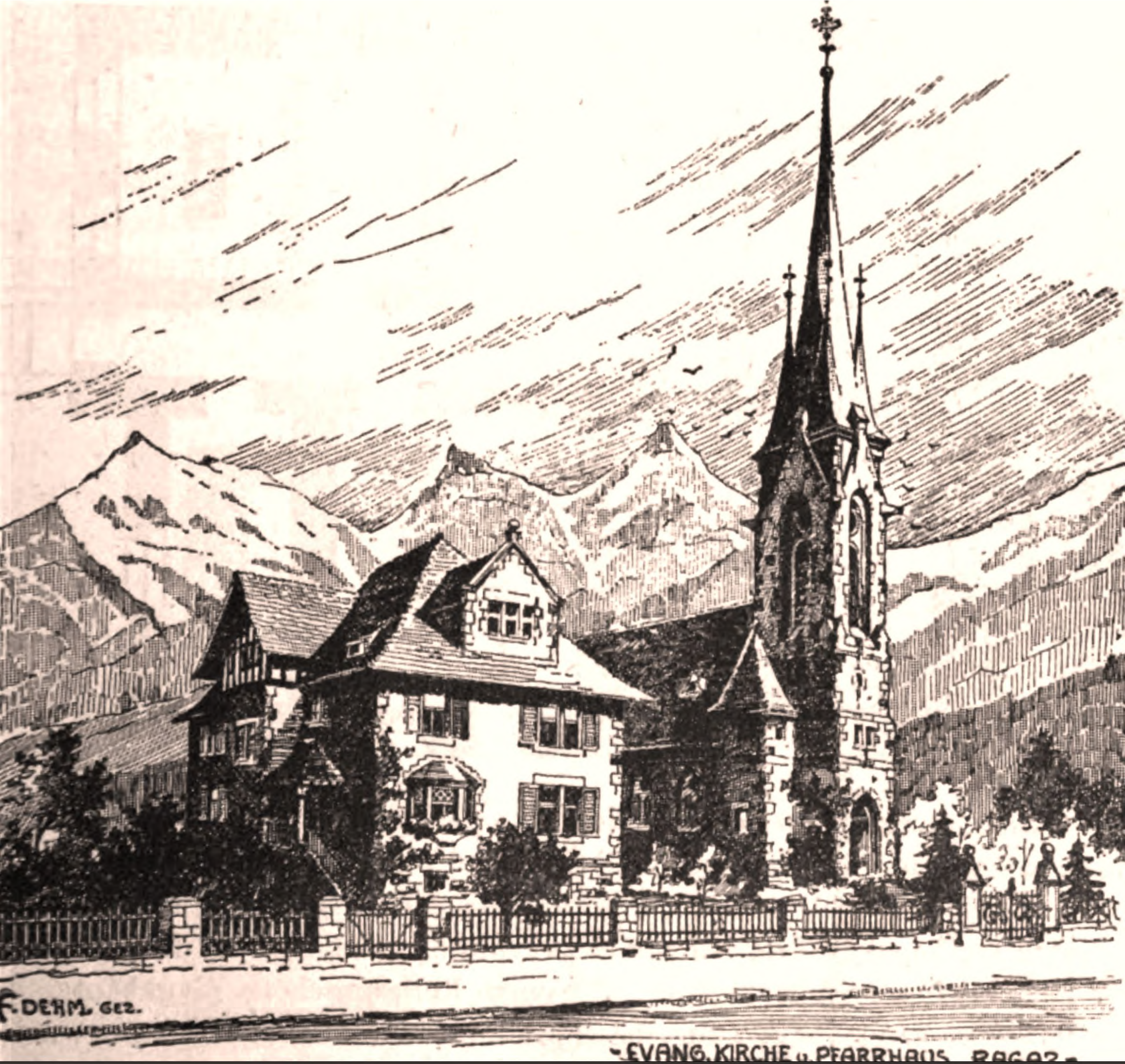





Schweizerische theologische Zeitschrift


HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

XXIII. Jahrgang 1906.

# Schweizerische
# Theologische Zeitschrift

begründet
von
D. **Friedrich Meili** †
weitergeführt
von
**Aug. Waldburger**
Pfarrer in Ragaz.

Jahresabonnement:
**Fr. 6.** — für die *Schweiz*. M. 6. — für's *Ausland*.

Zürich II
Verlag von Aug. Frick
1906.

# Anzeige.

Der 24. Jahrgang der „Schweiz. theol. Zeitschrift“ wird wieder eine Neuerung bringen: statt in 4 Vierteljahrheften wird sie 6 Mal im Jahr erscheinen und zwar *trotz des vergrösserten Umfangs* (mindestens 18 Bogen) zum ***bisherigen** Preis!* Die Menge des der Redaktion zum Abdruck angebotenen Materials, das recht oft weit über Gebühr und sehr gegen den Willen des Redaktors liegen bleiben musste; der Wunsch, Raum für aktuelle, also schnell zu erledigende Fragen zu schaffen und der Bücherschau noch besser dienen zu können; vor allem aber das Bestreben, durch öfteres Erscheinen die Fortsetzung grösserer Arbeiten rascher zu bieten — das alles hat zu diesem Entschlusse gedrängt. Allerdings wissen wir jetzt erst recht, dass das Blatt auf die freundliche Unterstützung der schweizerischen und ausländischen Dozenten und Pfarrherren angewiesen ist, dass es die bedeutenden neuen Unkosten nur zu tragen vermag, wenn der Abonnentenkreis nochmals, wie seit einigen Jahren, sich kräftig erweitert. Darum fort mit der Schweiz. theol. Zeitschrift und ihren Separatabzügen aus den *Lesemappen!*

Nicht blos der Zeitschrift und den von ihr vertretenen Interessen zulieb lädt Redaktion und Verlag neuerdings zum Abonnement ein. Wenn durch die Vergrösserung mehr Gelegenheit geschaffen wird, tüchtige Arbeiten schweizerischer Autoren ans Licht zu ziehen und auf diesem Weg nach Deutschland, England und Amerika hinauszuschicken, statt sie auf auswärtige Blätter verweisen oder im Pult vergraben zu müssen, dann ist doch auch etwas von allgemeinem Interesse geschehen, das jedem Einzelnen zu gute kommt. Und jeder wird sich freuen, sein Scherflein dazu beigetragen zu haben.

Ragaz und Zürich, Anfang November 1906.

**Redaktion und Verlag.**

# Inhalts-Verzeichnis.





# Ist die Theologie eine Wissenschaft?

Von Dr. *Paul Häberlin.*

---

Studenten der Theologie werden von ihren Kommilitonen aus andern Fakultäten nicht selten mehr oder weniger verächtlich angesehen, als handle es sich bei ihrem Studium gar nicht um ernste wissenschaftliche Arbeit. Die Geringschätzung pflanzt sich meistens in's spätere Alter hinein fort, wenn auch der zum Manne gewordene Mediziner oder Naturwissenschafter mehr nur bei sich *denkt*, was der Student offen ausgesprochen. Will die Theologie den Vorwurf — denn einen solchen bedeutet jene verbreitete Meinung — nicht auf sich sitzen lassen, so muss sie sich zu verteidigen, ihr Existenzrecht zu wahren suchen. Dazu ist aber Einsicht in das Wesen und die Aufgaben der Theologie nötig. Vorliegender Aufsatz möchte zur Beförderung und Klärung dieser Einsicht beitragen und dadurch insbesondere den *jungen* Theologen nützlich sein. Der Erörterung über das Wesen der Theologie hat eine kurze Aussprache über die Wissenschaft und ihre Aufgaben im allgemeinen vorauszugehen.

## I. Was heisst Wissenschaft?

Das Gebiet der Wissenschaft im weitesten Sinne ist die Gesamtheit der objektiv gültigen Tatsachen, das heisst, der für alle normalen Menschen zugänglichen Erfahrungen. Ich weiss wohl, dass „normal" ein dehnbarer Begriff ist, hier aber scheint es mir unnötig, mich mit einer Auseinandersetzung darüber aufzuhalten; der Leser versteht, was ich sagen will. — Die objektiv gültigen Tatsachen, von denen alle Wissenschaft ausgehen muss, sind nun ohne Ausnahme solche, die unsrer *sinnlichen* Erfahrung auf irgend eine Weise zugänglich sind, direkt oder indirekt. Die Wissenschaft *kann* keine andern Ausgangspunkte wählen, wenn sie ihren obersten Anspruch, die notwendige Allgemeingültigkeit ihrer Resultate, nicht preisgeben will. — Von diesen Tatsachen nimmt die *Naturwissenschaft* diejenigen für sich in Anspruch, die wir im Gegensatz zu den seelischen Vorgängen als Naturerscheinungen zusammenfassen. Es sind *die* Erscheinungen, welche — oder sofern sie — vom Subjekt unabhängig gedacht, ihm gegenübergestellt werden können. Dagegen erforscht die *Psychologie* die Gesamtheit der Äusserungsweisen des Seelenlebens, d. h. derjenigen Erscheinungen, welche und sofern sie vom Subjekt ab-

hängig sind und nur in Verbindung mit ihm gedacht werden können. Innerhalb eines weiten Feldes ist demnach der Gegenstand der Psychologie kein andrer als derjenige der Naturwissenschaft. Denn alle Objekte der letztern sind doch zugleich in uns nur gegenwärtig als Empfindungen, Vorstellungen u. s. w., kurz als *psychische* Erlebnisse und sind als solche auch Gegenstand *psychologischer* Betrachtung. Diese umfasst dann freilich noch mehr als nur die psychischen Korrelate der „Natur". Der Unterschied aber zwischen naturwissenschaftlicher und psychologischer Betrachtungsweise *derselben* Tatsachen dürfte klar sein: Den Würfel betrachtet die erste als „Gegenstand", gelöst vom empfindenden Subjekt, die zweite als „Vorstellung", d. h. in seiner Bedingtheit durch die Organisation des Subjekts, dessen Funktion jene Vorstellung ist. Man könnte einwenden, die Psychologie untersuche also doch nicht *objektiv* gültige Tatsachen; somit sei sie entweder keine Wissenschaft, oder meine Definition von dem Ausgangspunkt aller Wissenschaft sei falsch. Der Einwand hat nur scheinbare Berechtigung. Die Psychologie ist eine ächte Wissenschaft, kann wenigstens eine sein, und sie beschäftigt sich als solche ausschliesslich mit objektiv gültigen Tatsachen. Der Psychologe schöpft ja sein Material lediglich aus der Beobachtung. Was er an dem beobachteten Menschen, an der „Versuchsperson" wahrnimmt, sind Mienen, Bewegungen, Laute u. s. w., kurz körperliche, sinnlich konstatierbare Vorgänge. Aus diesen Vorgängen, welche objektiv, allgemeingültig sind, schliesst er auf ihnen entsprechende *psychische* Vorgänge, indem er dabei seine bisherigen Erfahrungen an sich selbst und Andern zu Rate zieht — aber, wenn er wissenschaftlich bleiben will, nur *die* Erfahrungen über den Zusammenhang körperlicher Ausdrucksweisen mit ihren seelischen Korrelaten, welche *wissenschaftlich,* d. h. allgemeingültig, bereits feststehen. *Jedermann,* der an der Versuchsperson verlangsamten, aber starken Puls konstatiert und mit den Verhältnissen vertraut ist, schliesst daraus auf Lustgefühl. Oder, um ein populäres Beispiel zu wählen: *Jedermann* schliesst aus gewissen Verzerrungen der Gesichtszüge auf ein Gefühl des Ekels. Diese Schlüsse gelten allgemein. Es steht also *objektiv gültig* fest, dass die Versuchsperson im ersten Fall Lust, im zweiten Ekel fühlte. Der Ekel, bezw. die Lust, ist objektiv gültige Tatsache. Niemand bezweifelt, dass sie in der Psyche der Versuchsperson existieren. — Man sieht: die Psychologie geht — sofern sie Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben kann — ebensowohl von objektiv gültigen Tatsachen aus, wie die Naturwissenschaft. Der Unterschied ist nur der, dass es diesmal *psychische*

Tatsachen sind, dort aber „natürliche“, d. h. ausserpsychisch gedachte. Der *Inhalt* der psychischen Phänomene, also etwa die Lust selber, als Lust, wird freilich niemals Gegenstand der Wissenschaft. So wenig wie der *Inhalt* einer Vorstellung, etwa der Gottesvorstellung. Die Psychologie kann nur deren Existenz und ihre Beziehungen zu andern psychischen Phänomenen konstatieren und untersuchen, ihr Inhalt aber, d. h. *Gott selbst*, fällt nicht in ihren Bereich. Warum, ist klar: Gott selbst, der Inhalt jener Vorstellung, besitzt nicht die Qualitäten des objektiv gültigen, von Jedermann in derselben Weise wahrgenommenen. Gott ist darum niemals Gegenstand der Wissenschaft, und wenn Theologie nach dem *Wortsinn* — „Gotteslehre“ oder „Gottesgelehrtheit“ — definiert werden müsste, so wäre sie freilich keine Wissenschaft. — Dies hingegen nebenbei!

Ich habe als Repräsentanten der Wissenschaft bis jetzt die Naturkunde und die Psychologie genannt. Aus guten Gründen erwähne ich sie vor allem; denn sie sind die Hauptwissenschaften. Alles, was sonst noch zur Wissenschaft gehört, leitet sich aus ihnen her, teils als spezielle Provinz, teils als Ineinanderwirken der beiden Grundwissenschaften. Vor allem die *Geschichtswissenschaft*. Sie stellt die schönste Durchdringung von Naturwissenschaft und Psychologie dar. Ihr Stoff nämlich — und vom Stoff, von den Tatsachen, ist vorläufig allein die Rede, noch nicht von seiner Bearbeitung — die Tatsachen, von denen die Geschichte als Wissenschaft ausgeht, sind keine andern als die wunderbaren Verkettungen und Verschlingungen natürlicher und psychischer Momente — Verkettungen, die wir als Geschick, als Schicksal Einzelner oder ganzer Gesellschaften bezeichnen. Es gibt ja eine Naturgeschichte für sich und eine Seelengeschichte für sich. Man versteht darunter die „geschichtliche“ Betrachtungsweise, d. h. das Aufmerken auf die zeitlich verlaufende Entwicklung natürlicher bezw. psychischer Erscheinungen. Aber von Naturgeschichte und von Seelengeschichte unterscheidet sich die eigentlich sogenannte Geschichtswissenschaft dadurch, dass gerade diejenigen Tatsachen sie interessieren, welche nicht rein natürlich, noch rein psychisch genannt werden können, sondern welche eine enge Durchdringung von Natürlichem und Seelischem darstellen. Kurz: der *ganze Mensch* ist Gegenstand der Geschichte im eigentlichen Sinne; denn „Mensch“ ist der kürzeste Ausdruck für den engen Verein des Natürlichen mit dem Psychischen. Geschichte ist Anthropologie, bei welcher der Schwerpunkt in der zeitlich-fortschreitenden Betrachtungsweise liegt.

Ich habe nun nicht die Absicht, hier den Versuch eines

enzyklopädischen Systems der Wissenschaften zu unternehmen. Nur gerade von den beiden Grundwissenschaften und von der Geschichte wollte ich einiges bemerken, weil dies mir für das folgende notwendig zu sein schien. — Soviel über den Stoff, die Tatsachen, von denen die Wissenschaft ausgeht. Sie sind objektiv gültig, sind irgendwie der allgemeinen sinnlichen Erfahrung zugänglich. Was fängt nun die Wissenschaft mit diesen Tatsachen an? Mit andern Worten: Wo liegen Ziel und Aufgabe aller Wissenschaft?

Ihre erste Aufgabe ist ohne Zweifel das Sammeln aller erreichbaren Tatsachen, das Erforschen der erfahrbaren Welt, die zweite die Klassifikation der gefundenen Tatsachen nach ihrer Zusammengehörigkeit. Diese Ordnung erleichtert die Übersicht und unterstützt das Gedächtnis; zugleich arbeitet eine naturgemässe Gliederung des Stoffes der letzten und obersten Aufgabe der Wissenschaft vor: dem Aufdecken der Beziehungen zwischen den Tatsachen, der „Gesetze“, wie man diese Beziehungen, um ihre Konstanz auszudrücken, bezeichnet. Die Wissenschaft forscht nach der innern Verknüpfung, nach der gegenseitigen Abhängigkeit der Tatsachen, nach ihrer Wechselwirkung, nach *Kausalität* in der gesamten objektiven Welt. Erst dann ist sie zufrieden, wenn sie jede Tatsache mit der Gesamtheit ihrer kausalen Beziehungen kennt. Erst dann gilt jede Tatsache als „erklärt“. Denn was heisst „erklären“ anders, als alle kausalen Beziehungen nachweisen?

Die Verknüpfung der Tatsachen, oder ihre Erklärung, oder — was davon nicht verschieden ist — die Konstatierung der „Gesetze“ als der stetig wiederkehrenden Beziehungen: all das hat in der Wissenschaft, wenn sie ihre Allgemeingültigkeit bewahren will, nach allgemeingültigen Gesichtspunkten zu geschehen. Erfahrungsgemäss sind die einzigen allgemein menschlichen Gesichtspunkte oder Regeln der Tatsachenverknüpfung die sogenannten *logischen* oder theoretischen. Und diese alle laufen schliesslich auf *ein* Schema hinaus: „Wenn . . . . . , dann“, also auf eine Kondition, ein Feststellen der Bedingungen, unter denen eine Tatsache steht. Alle logischen Gesichtspunkte ordnen sich daher dem *einen* unter, dem Gesichtspunkt der Bedingtheit, dem Gesichtspunkte der Kausalität. Denn es gibt — was hier nicht näher ausgeführt werden kann — keine andere vernünftige Auffassung des kausalen Verhältnisses als diese: „Wenn dies ist, so ist jenes.“ Man darf die Kausalität nicht im schöpferischen, sondern man muss sie im konditionalen Sinne verstehen. Dann wird auch sofort die subjektiv-menschliche Färbung des Kausal-

„Gesetzes“ offenbar. Es würde, mit subjektivistischer, psychologischer Wendung so zu formulieren sein: „Wenn unsere allgemein-menschliche Erfahrung in diesem Falle *so* beschaffen ist, so muss sie in jenem Falle *so* beschaffen sein.“ Kausalität heisst also die Übertragung eines psychischen Korrelationsgesetzes auf die ausserpsychisch gedachte Welt.

Doch dies ist eine kleine Abschweifung. Das ideale Ziel aller Wissenschaft ist, die Gesamtheit der objektiv gültigen Tatsachen zu kennen und eine aus der anderen durch logische d. h. allgemein gültige Beziehungen (Gesetze genannt) ableiten zu können. Einstweilen ist dieses Ziel noch sehr ferne. Es gibt triftige Gründe, anzunehmen, dass es überhaupt unerreichbar sei. Abgesehen von der lückenhaften Kenntnis der Tatsachen mangelt uns, vorläufig wenigstens, sehr oft die erklärende Verbindung zwischen einzelnen Erscheinungen oder ganzen Gruppen. In diesen Fällen pflegen *Hypothesen* einstweilen die Lücke auszufüllen, vorläufige Annahmen über die Art jener Beziehungen. Hypothesen sind keine Wahrheiten; aber sie können der Wissenschaft Dienste leisten als Pioniere, als Hülfsmittel zur Eruierung der *wirklichen* Verhältnisse. Freilich fast ebenso oft erfüllen sie diese Mission nicht, sondern hindern geradezu die richtige Erkenntnis. Zwei Regeln scheinen mir bei der Aufstellung einer Hypothese unbedingt beherzigt werden zu müssen:

1. Eine Hypothese darf nie zum Dogma werden. Wahrscheinlichkeit darf nicht für Wahrheit ausgegeben, individuelle nicht mit allgemeiner Gültigkeit verwechselt werden.

2. Eine Hypothese darf in der Wissenschaft nichts anderes wollen, als *feststehende* Tatsachen mit einander in *logische* Beziehung setzen. Sie darf also nichts zur Erklärung herbeiziehen, was selber nicht wissenschaftliche Tatsache ist, und die Beziehungen, die sie zwischen den Dingen vorläufig annimmt, müssen logisch-theoretischer Art sein, d. h. sie müssen die Form *allgemein* gültiger Gesetze haben. Sonst eignet sich die Hypothese ja nie zur Bestätigung durch allgemein gültige, daher unwiderlegliche Erfahrung.

## II. Der Gegenstand der Theologie.

Wenden wir uns von diesen allgemeinen Betrachtungen über die Wissenschaft zur Theologie selber, so müssen wir, um die Frage nicht zu verwirren, ein Gebiet zum vornherein aus unsrer Erörterung ausscheiden, obwohl es in der Regel auch mit zur Theologie gezählt wird. Ich meine die sog. „*Praktische Theologie*“. Sie gibt uns Anweisungen, wie der im Amte stehende Pfarrer

als Prediger und Seelsorger sich zu den Gliedern seiner Gemeinde zu stellen habe. Dabei setzt sie freilich theologische und andere Erkenntnisse *voraus*, lehrt aber selber nur die *Anwendung* dieser Erkenntnisse im Dienste eines bestimmten Ziels. Sie ist also nichts anderes als *Ethik* mit Bezug auf ein Spezialgebiet, ist die Ethik der pastoralen Tätigkeit, etwa wie die Pädagogik die Ethik der Lehr- und Erziehertätigkeit ist. Die Frage nach dem Verhältnis der *praktischen* Theologie zur Wissenschaft — an sich eine nicht uninteressante Frage — mündet also, soll sie gründlich erledigt werden, in die allgemeinere Frage nach dem Verhältnis der *Ethik* zur Wissenschaft aus. Um *diese* Frage handelt es sich aber hier nicht, darum scheiden wir für diesmal die praktische Theologie aus und beschäftigen uns lediglich mit der theoretischen. Diese allein soll gemeint sein, wenn im Verlauf der Arbeit von Theologie schlechtweg die Rede ist.

Ich habe bereits angedeutet, „Theologie“ habe heute nicht mehr den engen Wortsinn „Gottesgelehrsamkeit“. Darüber wird unter den Lesern dieser Zeitschrift keine Meinungsverschiedenheit zu befürchten sein. So denke ich auch in den weitern Ausführungen über den *Gegenstand* der Theologie nicht viel neues oder unerwartetes sagen zu können und werde mich darum kurz fassen. Gegenstand der Theologie ist alles, was Religion heisst. Religion ist aber ein kompliziertes und darum innerhalb weiter Grenzen variables psychisches Phänomen. Oder sollte jemand leugnen wollen, dass Religion überhaupt eine menschlich-psychische Funktion sei, sollte es noch Leute geben, die sie für etwas anderes, etwas aussermenschliches halten? Ich denke kaum. Sonst könnte man auf einfache Weise solche Einreden zum Schweigen bringen: Alles, was existiert, existiert zunächst — und von *dieser* Existenz weiss ich allein *gewiss* — als menschlich-seelisches Erleben. Ob es daneben noch eine andere Existenz hat, ist eine zweite Frage. Doch braucht *diese* Frage hier gar nicht erörtert zu werden. Genug, wenn feststeht, dass alles, somit auch Religion und religiöse Dinge, zunächst und vor allem menschlich-psychische Phänomene sind.

Aber eben komplizierte und durchaus nicht stets in derselben Weise entstandene und zusammengesetzte Phänomene. Die Mannigfaltigkeit dessen, was Religion heisst, spottet schier der Beschreibung und noch mehr der Schematisierung. Schon die *psychische Genesis* der Religion, oder besser: der *Frömmigkeit*, erscheint ausserordentlich verwickelt und mannigfaltig. Illusionen und Halluzinationen können den Ausgangspunkt bilden. Man denke an gewisse Formen des Animismus und des Totenkults! Oder

die Ehrfurcht, die man einem Lebenden gezollt, pflanzt sich fort und steigert sich, in Verbindung mit Halluzinationen (Visionen u. s. w.), bis zur *religiösen* Verehrung. — Oder gewaltige und für Menschen unwiderstehliche Naturerscheinungen, also *objektive* Vorgänge, flössen unmittelbar Scheu, Furcht oder Demut vor dem Erhabenen und Übermenschlichen ein, und aus der Ehrfurcht heraus werden die Götter geboren. Oder auch aus dem blossen Geheimnis heraus: was man nicht nach Ursache und Wechselwirkung durchschaut, ist wunderbar, und das Wunder ist nicht immer des Glaubens liebstes *Kind*, sondern öfter noch sein Vater. — Oder aber die Frömmigkeit entzündet sich weniger an Erscheinungen der Natur, als an den Schicksalen des Einzelnen oder eines ganzen Stammes, Schicksalen, welche offenbar *über* menschlicher Macht und Berechnung stehen und also unbegreiflich wunderbar sind. Doch das sind nur Beispiele von verhältnismässig einfacher Genesis der Frömmigkeit. Sie sind auch unter uns noch bei Individuen anzutreffen, die von Tradition oder früher Verbildung nicht stark berührt wurden. Zumeist aber entsteht Frömmigkeit unter uns auf viel kompliziertere Weise. Zwar den persönlichen Ausgangspunkt bilden wohl hie und da auch eigene Erfahrungen, seien es Schicksale oder äussere Ereignisse oder — Illusionen. Aber diese Erfahrungen pflegen nicht immer *unmittelbar* aufs Gemütsleben zu wirken, sondern häufig erst durch eine durch Tradition und Erziehung bestimmte Art der Beurteilung hindurch: Wir sind in einer „Religion", d. h. in einer traditionellen Form der Frömmigkeit aufgewachsen, und nach dieser Form pflegen wir die Erscheinungen zu beurteilen, und erst diese Beurteilung ist imstande, das Gemüt so zu ergreifen, dass man von wirklicher persönlicher Frömmigkeit sprechen kann. Ist es nötig, das Gesagte an einem Beispiel zu erläutern? Ich kannte einen Mann, dem man nicht viel gutes nachsagte. Er war den Armen eine böse Erscheinung; denn er benutzte ihre Armut, um sie noch ärmer und sich noch reicher zu machen. Aber es war kein glücklicher Mensch, und eines Tages hat er sich selbst das Leben genommen. Diese Erfahrung an und für sich würde mich zwar bewegen; aber eine *fromme* Regung würde nicht daraus entstehen — wenn ich nicht in frommer Umgebung aufgewachsen wäre. So aber knüpft sich an jene Erfahrung sofort die traditionelle Beurteilung: Gott ist gerecht; das war ein Akt göttlicher Gerechtigkeit. Und diese *Beurteilung* ist es, die für mich jenen Vorgang zu einem *religiös* bedeutsamen macht, die in mir Frömmigkeit erwachen lässt in Gestalt der Ehrfurcht vor dem gerechten Gott. — Wir zehren

auch in religiösen Dingen von dem, was unsere Ahnen *geschaffen* haben. Man kann nicht sagen: nur von dem, was unsere „Religionsstifter“ geschaffen haben; denn die traditionelle fromme Beurteilung der Tatsachen ist ein Produkt der Zeit, nicht ausschliesslich *eines* religiösen Genius.

Doch dies liegt bereits an der Grenze der gegenwärtigen Aufgabe. Ich habe in dieser lückenhaften Skizze über die Genesis der Frömmigkeit einen Faktor absichtlich fast ganz ausser Acht gelassen: die ethische Kultur, eben weil ich das Komplizierte nicht noch mehr komplizieren wollte. Genug, wenn erkannt ist, dass die Frömmigkeit auf mancherlei Art entstehen kann und tatsächlich auf manche Art entstanden ist und täglich noch entsteht. Es knüpft sich daran sofort noch eine weitere, für uns bedeutsame Erkenntnis: Ein so kompliziertes und auf mannigfache Weise in verschiedenen Menschen entstehendes Phänomen kann unmöglich weder in seinen Äusserungsweisen noch in seinen Qualitäten überall und bei allen Frommen gleich beschaffen sein. Es gibt unendlich viel verschiedene Arten von Religiosität. Zwar zeigt die alltägliche Erfahrung deutlich genug die Wahrheit dieses Satzes, und wir hätten somit nicht nötig, sie durch Deduktion aus andern anerkannten Wahrheiten abzuleiten. Aber merkwürdig: Gerade die Frommen unter uns widerstreben jener Erkenntnis nicht selten; sie möchten sie aus der Welt schaffen. Es ist ihnen „wider den Strich“, dass verschiedene Frömmigkeiten sollten auf die Dauer existieren können. Sie möchten zum mindesten nachweisen, dass alle Frömmigkeit, die der ihrigen nicht völlig oder fast völlig entspricht, minderwertig sei, auf einer niederern Stufe stehe und sich einmal zu ihrer Höhe entwickeln müsse. Ja man hört nicht selten das Urteil: Wer heutzutage, trotzdem er meine (oder man sagt dann lieber: *unsere)* Art der Frömmigkeit kennt, eine andere hat oder verteidigt, der muss ein moralisch tiefstehender, kurz, der kann kein guter Mensch sein. Wer kennt nicht die Verdächtigungen, welche unsere kirchlichen Hauptrichtungen gegeneinander in die Welt senden. Hier heisst es: „Heuchler“ und „frömmelnder Pharisäer“! Dort: „Seichter Rationalist“ und „laxe Moral“. — Genug davon! Wir wollen nicht untersuchen, woher es kommt, dass viele Fromme gerne den Satz leugnen möchten: Es gibt verschiedenartige Frömmigkeit und wird sie immer geben, weil es sie geben muss, solang es verschiedenartige Menschen gibt. Ich meine, dies Widerstreben ist begreiflich: was mir selbst das Höchste ist, das — möchte ich — sollte *überhaupt* und für alle das Höchste sein.

Man könnte nun sagen, die heutige Erfahrung sowohl als auch der Einblick in die Genesis der Frömmigkeit reiche nicht hin zum Beweis, dass es *stets* verschiedene Frömmigkeit geben werde, m. a. W., dass es sie geben *müsse*. Noch vor kurzem habe ich die Ansicht gehört: „Tatsächlich existieren verschiedene Frömmigkeiten; aber sie wandeln sich und tendieren im Verlauf der Entwicklung nach einem Zentrum hin, nach *einer* Art der Religiosität, welche schon jetzt den Kern aller sittlich auf der Höhe stehenden Religionen ausmacht.“ Die Ansicht hat ja scheinbar viel für sich. Es macht mich, wenn ich so etwas höre, nur allemal stutzig, dass jene allgemeine Zukunftsfrömmigkeit so ziemlich identisch gedacht wird mit der, welche im Redner selber lebt — nenne er sich orthodox oder liberal oder wie er wolle.

Doch gehen wir näher auf die angeführte Meinung oder Hoffnung ein! Ein wahrer Satz liegt ihr zugrunde: es gibt etwas gemeinsames in allen Erscheinungen, die wir unter dem Sammelnamen „Religion“ zusammenfassen. Mögen Halluzinationen oder objektive Tatsachen, Naturvorgänge oder Schicksale die Ausgangspunkte bilden: immer kann man doch erst dann von Frömmigkeit reden, wenn solche Erfahrungen das Gemüt eines Menschen derart ergreifen, dass es eben in jenen Erfahrungen eine ausser, und in dieser Hinsicht über ihm stehende Macht ahnt oder vorstellt, eine Macht, zu welcher es, wie eben solche Erfahrungen zeigen, irgendwie in einem Verhältnis steht. Dies gefühlsmässige Ergriffensein, das sich zumeist als Furcht oder Ehrfurcht oder Demut (Schleiermachers „Abhängigkeitsgefühl“) darstellt, ist nun freilich nicht das *Ganze* der Frömmigkeit; aber es ist ihr Erstes, ihre Basis, und damit das aller Frömmigkeit Gemeinsame. Das Ergriffensein durch eine der angedeuteten Erfahrungen qualifiziert sich, psychologisch gesprochen, als ein „Affekt“. Nun ist es eine bekannte Tatsache, dass Affekte, besonders *kräftige* Affekte, sehr oft in Willenshandlungen übergehen. Dasselbe findet in der Regel beim religiösen Affekte statt. Die Furcht oder Verehrung äussert sich in kultischen Handlungen; das religiöse Gefühl treibt zur religiösen Handlung. Und beide gehören zusammen und machen erst die Frömmigkeit aus: Der Mensch tritt zur Gottheit in eine *Wechselbeziehung*; sein Kultus ist die Reaktion auf die Erfahrung, welche als *göttliche Handlung* aufgefasst wurde.

Ich habe zugegeben: Es gibt etwas Gemeinsames in allem, was wir Religion nennen; das Gemeinsame ist das religiöse Gefühl als Ergriffensein von einer übermenschlichen Macht; gemeinsam ist auch eine gewisse Reaktion dieses Gefühls in der religiösen Handlung. Aber diese gemeinsamen Züge sind fast nur

formaler Natur. Bereits die Art des religiösen Gefühls unterliegt ziemlich weitgehenden Variationen. Es kann Furcht sein oder Ehrfurcht, mit allen ihren Verwandten, oder Abscheu oder Wohlgefallen — wenn nur immer zugleich ein Gefühl der eignen relativen Ohnmacht damit verbunden ist. — Noch mehr unterscheiden sich die sekundären Vorstellungen, welche dem religiösen Gefühl ihre Entstehung verdanken, die Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen. Solche Vorstellungen hängen nicht nur von der Kulturstufe ab, auf der das religiöse Individuum steht, so wenig wie die besondere Abart des religiösen Gefühls allein durch die Kulturhöhe bedingt ist. Vielmehr trägt die persönliche Eigenart ganz erheblich dazu bei. — Es ist wahr, dass ein sittlich hochstehender Mensch sich seinen Gott anders vorstellt als ein Tieferstehender. Aber man kann mit offenen Augen und ehrlichem Herzen ebensowenig leugnen, dass zwei oder mehr sittlich und kulturell Gleichstehende sich ihren Gott keineswegs notwendig gleich vorstellen müssen. Oder will man bestreiten, dass Luther und Zwingli sich ungefähr auf derselben „Höhe" befanden? Und doch: wie verschieden war ihr Gott, wie verschieden ihre Religion! Oder Schleiermacher und Biedermann. Und wenn sich religiöse Gefühle und Vorstellungen je nach der Anlage eines Menschen von denen andrer Menschen unterscheiden, wieviel mehr die Formen und Arten religiöser Handlungsweise! Wie verschieden die Auffassung des Abendmahls bei Luther und bei Zwingli; wie verschieden das Beten bei verschiedenen Menschen, wie mannigfach die Kulte!

Kurz gesagt: Es gibt in allem, was Religion heisst, gemeinsame Züge; aber bei aller Verwandtschaft sind so viele Differenzen inhaltlicher Art möglich und wirklich vorhanden, dass es jedenfalls den Tatsachen widerspricht, wollte man behaupten, es gebe im Grund nur *eine* Religion unter sittlich und kulturell hochstehenden Menschen. Dass diese Behauptung nicht zutrifft und auch in alle Zukunft nicht zutreffen *kann*, ist freilich in *exakter* Weise nur durch eine tiefergehende psychologische Betrachtung zu zeigen. Es ist bereits früher bemerkt worden, durch die Auseinandersetzungen über die Wissenschaft, dass objektiv, d. h. notwendig allgemein gültig nur solche Tatsachen sein können, welche unsern gesunden Sinnen irgendwie zugänglich seien. Alles, was nicht allgemeine sinnliche Erfahrung werden könne, eigne sich nicht als Gegenstand der Wissenschaft, eben weil es keine allgemeine Gültigkeit besitze. — Dies zugegeben — und wer könnte es bestreiten? — so folgt ohne weiteres: Gefühle als solche, als subjektive Erlebnisse, können keine

allgemeine Gültigkeit erlangen. Gefühlsmässige Beurteilung der sinnlichen Erfahrung ist ja gerade deshalb von der strengen Wissenschaft ausgeschlossen, weil sie keine allgemeingültigen Resultate liefert. In Beziehung auf ästhetische Gefühle weiss das längst jedermann: „De gustibus non est disputandum“ und wie die verwandten geflügelten Worte alle heissen! — Und mit den *religiösen* Gefühlen sollte es sich anders verhalten? — Es *gibt* in Sachen des Gefühls keine notwendig allgemeingültigen Tatsachen oder Beurteilungen. — Es ist ebenfalls oben bemerkt worden, die in der Wissenschaft allein anerkannte, weil allein objektiv gültige Verknüpfung oder Beurteilung der Tatsachen sei die theoretische oder logische. Frömmigkeit und alle Urteile, die durch sie bestimmt sind, liegen aber durchaus auf *praktischem* Gebiete, bezw. sind durch praktische Motive (Gefühle) stark mit beeinflusst. Soweit sich aber praktische oder praktisch bedingte Beurteilung erstreckt, kann von objektiver Gültigkeit keine Rede sein. Das Praktische, das Gebiet des Gefühls- und Willenslebens, ist ja gerade diejenige psychische Provinz, die dem Individuum, der Persönlichkeit, dem Charakter reserviert ist. Da darf ich „Ich“ sein, da gibt es keine Allgemeinerfahrung, noch Allgemeinwahrheit, da habe ich nicht nur, was alle Welt hat.

In der praktischen Anlage, im Gemüt ist die Verschiedenheit menschlicher Charaktere wesentlich bedingt. Solang es also verschiedene Charaktere gibt, solange gibt es verschiedene Gemütsanlage — oder umgekehrt. Solange es aber verschiedene Gemütsanlage gibt, solange reagieren verschiedene Menschen verschieden auf gewisse Erfahrungen, solange sind verschiedene religiöse Beurteilungen möglich. Kurz: es gibt nicht und kann nicht geben eine Zeit, da Alle dieselbe Frömmigkeit hätten — und es kann keine Religion geben, die in allen zu leben befähigt wäre. Es gibt keine Religion „an sich“ neben ihren positiven Erscheinungsformen, noch eine „absolute Religion“ neben den Stufen und Arten der einzelnen Religionsbildungen. — Religion ist ja doch auch nicht einmal in *der* Weise allgemein gültig, dass jedermann notwendig „Religion haben“, d. h. fromm sein müsste. Es gibt Menschen, die religiöser Gefühle fast oder ganz unfähig sind. Solche sind in der Tat nicht fromm, sie „haben keine Religion“.

Freilich, ich habe bis jetzt nur die *eine* Seite betont, weil dies mir vor allem nötig zu sein schien. Es handelte sich darum, prinzipiell die mögliche und tatsächliche Verschiedenheit der religiösen Erscheinungen für Gegenwart und Zukunft aus dem Wesen des Menschen und des Religiösen zu begründen. Nun

dies in Kürze geschehen ist, muss ich sofort zugeben, dass diese Verschiedenheit innerhalb gewisser Gruppen von Menschen auf ein Minimum reduziert sein kann. Je kleiner eine Gesellschaft ist, und je weniger sie mit andern Gesellschaften in Berührung kommt, desto weniger Differenzen praktischer Art sind in ihr zu finden. Der aesthetische Geschmack, die sittlichen Begriffe und die religiösen Grössen sind bei allen Mitgliedern vielleicht so ziemlich dieselben. Und so kann eine überlegene religiöse Persönlichkeit auch in einer grossen Gesellschaft durch die Macht ihres religiösen Gefühls eine religiöse Gemeinde stiften, die nach Tausenden zählt. — Aber gesetzt auch, die Frömmigkeit dieser Tausende sei so ziemlich in allen dieselbe, so gibt es daneben tausend Andere, die nicht mitgerissen werden. Und selbst unter jenen Anhängern des religiösen Genius werden sehr bald latente Differenzen zu Tage treten, mögen auch die äussern Formen der Religion noch lange dieselben bleiben. Man braucht ja nur einen flüchtigen Blick z. B. auf die Geschichte der christlichen Religion zu werfen! — Soweit es verwandte Charaktere gibt, soweit ist ähnliche Frömmigkeit in verschiedenen Individuen möglich, weiter aber auch nicht. Dabei wird es bleiben.

Zur Verhütung von Missverständnissen ist es vielleicht gut, hier auf die eigentümliche Doppelbedeutung des Wortes „Religion" aufmerksam zu machen, wenn anders dies vor den Lesern dieser Zeitschrift überhaupt nötig ist. „Religion" ist in gewissen Verbindungen gleichbedeutend mit „Frömmigkeit", z. B. „Er hat Religion". So wird ja auch „religiös" statt fromm gebraucht. Andrerseits ist „Religion" aber auch die Zusammenfassung alles dessen, was mit einer der eben berührten Gruppenfrömmigkeiten zusammenhängt; das Wort bedeutet dann die Erscheinungsweise einer bestimmten, durch eine Gemeinschaft vertretenen *Art* von Frömmigkeit. So: „Die christliche Religion".

Soviel nun zur Näherbestimmung der Religion, als des Gegenstandes der Theologie. Es bleibt zu erläutern, *in welcher Weise* die Religion Gegenstand der Theologie sein oder werden kann. — Was macht die Theologie mit ihrem Gegenstand? oder: Welches ist die Aufgabe der Theologie? — so wird darum die Frage des folgenden Abschnitts lauten.

## III. Die Aufgabe der Theologie.

Dem Theologen ist die Einteilung seines Faches in historische und systematische Theologie — nachdem die praktische beiseite gelassen ist — geläufig. Treffend kann ich diese Einteilung nicht finden, wenigstens die Bezeichnungen nicht. Ich

würde dafür vorschlagen: *objektive* und *subjektive* Theologie. Aus folgenden leicht verständlichen Gründen. Der Gegenstand der Theologie, nämlich alles, was Religion heisst, teilt sich ganz von selber in zwei scharf geschiedene Gebiete. Das eine dieser Gebiete umfasst alle religiösen Erscheinungen, sofern sie *unabhängig vom Theologen selber* existieren, mit seinem eigenen Erleben nichts zu tun haben und in keiner Weise sein Sondergut sein können. Dieses ganze Gebiet kann auch ein Theologe erforschen, der selber nicht religiös ist, vielleicht in mancher Hinsicht sogar besser als ein andrer. Die Religion und was mit ihr zusammenhängt, spielt auf diesem Gebiete die Rolle von objektiv gültigen Tatsachen. — Das andere Gebiet ist dagegen rein subjektiver Natur, es existiert nicht ausser dem religiösen Theologen selber; denn es wird ausgefüllt durch seine eigene persönliche Frömmigkeit. Alles, was Religion heisst, ist entweder *meine* Frömmigkeit oder Frömmigkeit *anderer* Menschen, ein drittes gibt es nicht. Damit sind die beiden Gebiete geschieden und ist zugleich der ganze Umfang theologischer Forschung bezeichnet. Zwar kann meine persönliche Frömmigkeit in weitgehendem Masse mit derjenigen vieler anderer Menschen übereinstimmen; aber *eine* Qualität trennt sie trotzdem scharf von diesen: Sie ist mein persönliches Erlebnis. Das sind andere Frömmigkeiten niemals, mögen sie der meinigen noch so ähnlich sein. Dasjenige Gebiet der Theologie, auf welchem sich der Theologe mit dieser seiner eigenen Frömmigkeit als subjektiver Tatsache beschäftigt, möchte ich eben darum die subjektive Theologie nennen. Nicht als ob sie zum vornherein und durchweg nur subjektive *Gültigkeit* beanspruchen könne. Nur so ist die Bezeichnung gemeint: sie geht von der subjektiven Tatsache der *eigenen* Frömmigkeit aus, während die objektive Theologie ihr Material in den objektiven Tatsachen *fremder* Religiosität findet. Es ist ein ähnliches Verhältnis, wie wir es früher zwischen Naturwissenschaft und Psychologie fanden. Die Existenz und Art meiner persönlichen Frömmigkeit ist ja auch eine allgemein konstatierbare und insofern objektive Tatsache. Aber ihr *Inhalt* ist es nicht, der ist subjektives Erleben. Es kommt hier alles auf das richtige Erfassen dieses Gegensatzes an. *Dass* Paulus religiös war, *dass* er diese und jene religiösen Vorstellungen hatte, das ist über jeden Zweifel erhaben, das kann jeder konstatieren, das steht wissenschaftlich fest, ist Allgemeingut. Der *Inhalt* seiner Frömmigkeit aber, seine religiösen Vorstellungen selber, deren Wahrheit kann man bezweifeln, sie sind nicht wissenschaftlicher Allgemeinbesitz: nicht jedermann teilt sie oder *muss* sie teilen bezw. als wahr

anerkennen. — Damit dürfte der Unterschied zwischen objektiver und subjektiver Theologie klar sein. Die erste beschäftigt sich mit der Religion, sofern sie objektive Tatsache und vom Subjekt des Forschers unabhängig ist; die zweite dagegen hat zum Gegenstand die *eigene* Frömmigkeit des Theologen selber, als sein persönliches, subjektives Erleben. Es wird gut sein, beide nacheinander noch etwas genauer zu betrachten.

Mit Bezug auf die *objektive Theologie* und ihre Aufgabe kann diese Betrachtung kurz ausfallen. Ich müsste sonst allbekanntes wiederholen. Die objektive Theologie sammelt in erster Linie alle ihr erreichbaren Tatsachen. Sie sucht unter allen Zeiten und Völkern nach religiösen Phänomenen. Sie ergründet deren Vorhandensein und Art aus allen zugänglichen Anzeichen, aus Sitten und Gebräuchen, aus kultischen Denkmälern, aus Sagen und andern Produkten der Volkspoesie, aus Schriften endlich und persönlichen Bekenntnissen Lebender. — Zum Zwecke besserer Übersichtlickeit pflegt man die so gesammelten Tatsachen in Gruppen zu ordnen, je nach der Verwandtschaft. Und damit treten wir bereits in die zweite Hauptaufgabe objektiver Theologie ein. Sie gibt sich mit dem Sammeln der Tatsachen nicht zufrieden. Sie will diese Tatsachen nach allen ihren Zusammenhängen erforschen. Darum fragt sie zunächst nach ihrer Genesis, nach ihren „Ursachen". Sie sucht und findet diese Ursachen der Entstehung religiöser Grössen teils in psychischen, teils in natürlichen, d. h. ausserpsychischen Tatsachen. Gelegentlich entdeckt sie die Abhängigkeit eines religiösen Typus von einem andern; diese gegenseitige Bedingtheit führt zum Studium der *Entwicklung* religiöser Phänomene im Laufe der Zeit und zur vergleichenden Religionskunde. Religiöse Erscheinungen sind niemals isoliert, sondern gehen überall Legierungen mit andern Kulturelementen ein; indem die objektive Theologie darauf ihre Aufmerksamkeit richtet, wird sie zur Kulturgeschichte unter religiösen Gesichtspunkten.

Dies ist nun eine ganz kurze Übersicht über die Aufgaben der objektiven Theologie. Aber es ist zur völligen Klärung unserer Hauptfrage notwendig, wenigstens nach einer Richtung hin auch zu sagen, was *nicht* ihre Aufgabe ist noch sein kann, so lange sie *objektive* Theologie bleibt. Die objektive Theologie fragt nicht: Ist diese oder jene religiöse Vorstellung *wahr?* Sie kümmert sich nicht um Sinn oder Unsinn des Gebetes, noch um den Wahrheitsgehalt der Gottesvorstellungen. Sie konstatiert und vergleicht, aber sie fällt kein Urteil über die Berechtigung religiöser Phänomene. Denn sobald sie dies täte, könnte sie nur

von persönlichen, praktisch-religiösen Urteilen ausgehen, würde also die fremde Frömmigkeit nicht mehr objektiv, in ihrer Unabhängigkeit vom Subjekt des Forschers betrachten. Dies aber ist allein die Aufgabe der objektiven Theologie.

Es ist freilich für den Theologen, der selber religiös ist, nicht leicht, im strengen Sinn *objektive* Theologie zu treiben. Denn er kann doch während der Erforschung anderer religiöser Erscheinungen seine eigene Überzeugung nicht ausschalten. Sie ist da und beurteilt fortwährend die fremde Frömmigkeit nach sich selber. Solche Beurteilung ist natürlich ebensosehr erlaubt als naturgemäss. Nur *eines* darf dabei nicht vergessen werden: die Beurteilung darf sich nicht mit den objektivon Resultaten der objektiven Theologie vermengen, denn sie ist nicht Sache einer vom Subjekt des Forschers abstrahierenden Forschung.

Noch in anderer Weise ist, auf einem Spezialgebiet wenigstens, die objektive Theologie in Gefahr, entgegen ihrer Bestimmung durch subjektive Elemente getrübt zu werden. Ich meine bei der Erforschung desjenigen religiösen Typus, welchem die Frömmigkeit des Theologen selber angehört. Also z. B. für den christlichen Theologen ist es schwer, das Christentum, speziell in der ihm am nächsten stehenden Ausprägung, objektiv zu erforschen. Es mischen sich zu leicht subjektive Momente hinein; sonst gäbe es nicht so erschreckende Unterschiede zwischen katholischer und protestantischer Darstellung der Kirchengeschichte. Alles Einmischen subjektiver Elemente bedeutet aber eine Trübung der Aufgaben, auf welche sich die objektive Theologie ihrer Natur nach hingewiesen sieht. Eine gewaltige Menge von unhaltbaren Sätzen über das Christentum als objektive historische Erscheinung verdankt ihre Entstehung lediglich solchen Trübungen. Wenn man etwa andere Religionen, was ihre Genesis anlangt, aus einer eigentümlichen psychischen Reaktion auf natürliche Erfahrungen ableitet, für die Entstehung des mosaisch-christlichen Typus dagegen ausser natürlichen und menschlich-psychischen Momenten noch besondere übernatürliche „Offenbarungen" in Anspruch nimmt — so rührt dieser ungleiche Massstab nur von einer Einmischung subjektiver Beurteilungsweise in die objektive Forschung her.

Mit dem Hinweis auf derartige Trübungen oder „Fehler" der objektiven Theologie sind wir bereits an die Grenze dieses Gebietes gelangt. Wir haben im folgenden zu sprechen von den Aufgaben der *subjektiven Theologie.* Ihr Gegenstand ist die eigene, persönliche Frömmigkeit des Theologen. Ihre erste Aufgabe ist somit die *Darstellung* dieser Frömmigkeit. Weil diese

Darstellung in der Regel und am übersichtlichsten so geschieht, dass sie ein gegliedertes System bildet, kann man diesen Teil der subjektiven Theologie auch die *systematische* nennen. Weil das System aus religiösen Urteilen, aus Glaubenssätzen oder Dogmen wesentlich besteht, mag man auch den Titel „*Dogmatik*“ gebrauchen. Auf den Namen kommt es nicht an. Es genügt zu wissen, was hier gemeint ist. — Es ist freilich eine eigene Sache mit dieser Darstellung der persönlichen Frömmigkeit. Ein Gefühlsinhalt lässt sich immer nur annähernd, mosaikartig, lückenhaft mitteilen. Die zartesten Schattierungen, auf die doch gerade viel ankommt, gehen nicht selten auf dem Wege in die Feder verloren. Die Sprache eignet sich ja auch wenig für Mitteilung persönlich-subjektiven Erlebens. Ihre Wörter sind meistens Allgemeinbegriffe, sind von dem hergenommen, was allen geläufig ist. Die Sprache ist ja geradezu der Ausdruck für die relative Gleichartigkeit der Individuen. Was Wunder, wenn sie zu spröde ist, um Ungleichartiges, Nichtalltägliches, Individuell-Gefühlsmässiges unzweideutig auszudrücken? Darum redet alle Mitteilung solcher persönlicher Erlebnisse in *Bildern*. Im Bilde, im Symbol, kann verwandten Seelen noch am ehesten übermittelt werden, was im Gemüte lebt. Darum ist die Poesie als Produkt der bilderschaffenden Phantasie vielleicht das adäquateste Mittel zum Ausdruck religiösen Lebens. Das religiöse Lied ist im Grunde die beste „Dogmatik“, um einmal paradox zu sein. Schleiermacher ist zu poetischer Darstellung gelangt, als er in den „Reden“ und in den „Monologen“ seine persönliche Frömmigkeit mitteilen wollte. Und moderne Dogmatiker werden auch gelegentlich zu Dichtern, so gut wie Paulus. —

Immerhin ist auch die exakte, „prosaische“ Darstellung des subjektiven religiösen Lebens nicht ganz aussichtslos. Nur wird sie eine gewisse Einseitigkeit schwerlich je vermeiden können. Die gewöhnliche Sprache eignet sich am besten zur Mitteilung unserer Vorstellungswelt, weil diese am meisten allgemeingültige Elemente enthält. Es ist also nur natürlich, dass die darstellende Seite der subjektiven Theologie, soweit sie nicht poetischer Mittel sich bedienen will, den *Vorstellungsgehalt* der persönlichen Frömmigkeit in den Vordergrund stellt: Die Dogmatik ist wesentlich *Glaubenslehre*, und es gibt eingefleischte Dogmatiker, die über ihrer Beschäftigung mit den intellektuell gefärbten Bildungen ihrer Frömmigkeit auf die absonderliche Meinung kommen, Frömmigkeit sei überhaupt wesentlich Sache des Verstandes, d. h. des logischen Vorstellungslebens. Man darf eben eines nicht vergessen: Die religiös inspirierten Vorstellungen und Gedanken sind

nicht das *Ganze* der Religion, sondern nur ein allerdings zu ihr gehörender Bestandteil, aber ein sekundärer. Einer wirklich *religiösen* Vorstellung liegt stets ein religiöses Gefühl zugrunde. Denn erst wenn dies der Fall ist, kann die Vorstellung überhaupt eine „religiöse“ genannt werden. — Also die Darstellung der persönlichen Frömmigkeit wird naturgemäss ihre intellektuellen Elemente zum Gegenstand wählen. Dies ist solange kein Fehler, als sie sich dieser Einseitigkeit bewusst ist. Sie bedarf aber dann der Ergänzung durch die poetisch-bildliche Ausdrucksweise des religiösen Gefühls, wie sie im religiösen Liede, im geschriebenen oder gesprochenen Gebet, in der „Andacht“ oder in mystisch-symbolischer Form geschehen kann. Von dieser Einsicht geleitet betont die lutherische Kirche mit mehr Recht, als es Manchem scheint, die Bedeutung auch der symbolischen Handlungen neben dem „Worte“ für die Darstellung ihrer Frömmigkeit. Damit soll nun nicht gesagt sein, dass symbolische *Handlungen* zur subjektiven Theologie gehören; solche Handlungen gehören zur religiösen Praxis und nicht zur Theorie. Aber wie die religiöse Praxis immer wieder zu Symbolen greift, so bedarf auch die religiöse Theorie, soweit sie Darstellung persönlicher Frömmigkeit ist, neben der verstandesmässigen „Dogmatik“ eine poetisch-gefühlsmässige Symbolik. Dem wahrhaft religiösen Dogmatiker wird es immer wieder ein Bedürfnis sein, durch Predigt oder noch stärker poetische Mittel sein *Gefühl* zu Worte kommen zu lassen, das in der eigentlichen „Dogmatik“ den adäquaten Ausdruck nicht finden konnte.

Die individuelle Frömmigkeit des Dogmatikers entspricht meistens mehr oder weniger genau einem traditionellen *Typus* der Frömmigkeit überhaupt; d. h. der Dogmatiker pflegt einer Religions- oder Konfessionsgemeinschaft anzugehören und teilt mit ihr die Hauptpunkte seines religiösen Gefühls- und Vorstellungslebens. Insoweit sind daher z. B. alle protestantischen „Dogmatiker“ unter sich verwandt und der Laie könnte wähnen, es gebe überhaupt nur *eine* protestantische „Glaubenslehre“, jede Dogmatik sei also im Grunde ebensosehr Darstellung des protestantisch-christlichen Religions-*Typus* als der persönlichen Frömmigkeit ihres Verfassers. Wäre dies der Fall, so würde natürlich die scharfe Scheidung von subjektiver und objektiver Theologie dahinfallen. Denn die Darstellung der eignen Frömmigkeit wäre identisch mit derjenigen der protestantisch-christlichen Religion, identisch, wie die dargestellten Gegenstände. — Doch nur ein Laie könnte auf diese Gedankenreihe verfallen. Jeder Eingeweihte weiss, *wie* sehr — und nicht nur in Nebensachen —

sich unsere protestantischen Dogmatiker von einander unterscheiden. Und um so mehr unterscheiden sie sich naturgemäss, je ehrlicher und besser sie wirklich ihre *persönliche* Frömmigkeit, und nicht einen Typus, darstellen. — Dies ist nun schon ein gewaltiger Unterschied von der Arbeitsweise der objektiven Theologie. Die Resultate der letztern müssten, wäre das Ideal erreicht, bei allen Forschern übereinstimmen, weil der Gegenstand für alle derselbe ist. Die Resultate oder Produkte subjektiver Theologie dagegen können niemals für alle Theologen dieselben sein, eben weil und solange die dargestellten Arten der Frömmigkeit nicht dieselben sind.

Man sieht von hier aus leicht den ganzen Wahnsinn eines allgemein verpflichtenden „Bekenntnisses“ ein — sobald dies mehr als einige Hauptpunkte umfasst. Solche ausführlichen Bekenntnisse sind ja nur dazu angetan, entweder alle originelle, persönliche Frömmigkeit zu unterdrücken — Originalität des religiösen Erlebens gilt als Sünde — oder dann ewige Gewissenskonflikte herbeizuführen, die leider selten mit entschiedener Lossage, öfter dagegen mit feigen Kompromissen und mit Heuchelei abschliessen. Leider setzt sich oft auch die systematische Theologie keine andere Aufgabe als die Darstellung derjenigen religiösen Art, wie sie bereits in einem Bekenntnis ihren Ausdruck gefunden hat. Sie ist dann Auslegung und allenfalls Rechtfertigung einer Anzahl älterer Dogmen. Dies ist aber immer fatal. Denn entweder stimmt die Frömmigkeit des Dogmatikers genau mit der Bekenntnisfrömmigkeit überein, oder aber es sind zwar Differenzen da, aber sie werden übergangen bezw. durch irgend ein Kunststück vertuscht. Im ersten Fall liegt die Vermutung nahe, der Dogmatiker besitze wenig Originale, aus seinem Wesen organisch und autochthon entstandene Frömmigkeit. Im zweiten Fall wird die Dogmatik an Kompromissen mehr oder weniger reich sein — und solche Kompromisse sind Unwahrheiten. —

(Schluss folgt).

---

# Die Kindertaufe.

Einer Versammlung von Theologen samt einigen Laien am 14. Nov. 1905 in Zürich vorgetragen von Dr. *A. Bolliger*, Pfarrer.

In der Sakramentsfrage ab ovo anfangen *kann* ich heute nicht; bei der letzten Entwicklungsphase, die möglicherweise eine Entartung ist, anfangen *darf* ich nicht, wenn meine Darlegung nicht in die Luft gebaut sein soll.

Wie helf' ich mir? Ich fange an bei einem plausiblen, Ihnen (wie ich hoffe) allen annehmbaren Satz. Derselbe lautet: Ob unsere sog. Sakramente vom Christus im Fleisch als bleibende Institute für seine Gemeinde eingesetzt sind, oder ob sie eingesetzt sind von dem Christus, der bei uns ist alle Tage bis an der Welt Ende, will sagen, von der durch Christi Geist geleiteten Kirche, ist für uns qua Christen und Seelsorger irrelevant. Die Frage ist für uns blos, ob die Sakramente *frommen,* ob sie *dem Heilsleben förderlich sind.*

Der Nachweis, dass fünf von den sieben katholischen Sakramenten nicht vom historischen Christus eingesetzt sind, macht die fünf nicht wertlos, ja auch nicht einmal wert*loser*. Der Nachweis, dass auch die zwei übrigen nicht von Jesus angeordnet sind, entwertet auch diese in keiner Weise. Die Frage ist dann jeweilen blos, ob dieselben nachmals von Jesu Geist resp. vom Geist der Wahrheit angeordnet sind. Die Kirche hatte die volle Kompetenz, zwei oder sieben Sakramente einzuführen; sie hat die Kompetenz, in der Zukunft noch sieben oder zwanzig andere einzuführen, und sie tut wohl daran, sofern nur die Gemeinde resp. ihr Heilsleben dadurch gefördert wird. Alles, was fördert, was frommt, ist gut. Der gute Zweck heiligt die Mittel, heiligt sie wirklich. Und es ist nicht abzusehen, was anders als der gute Zweck die Mittel heiligen könnte. All' unsere wie immer beschaffenen Betätigungen werden gut oder schlecht nur durch den Zweck, auf den sie abzielen, gut durch den guten, schlecht durch den schlechten Zweck.

Auf dieser theoretischen Basis kommen wir nun in Ansehung der Sakramente zum Wichtigeren, zur quaestio facti, die ich aus naheliegendem Grund nur in betreff von Taufe und Abendmahl stelle: *Frommen diese beiden Sakramente wirklich? Fördern sie das Heilsleben?*

Wir brauchen gar nicht erst auf die Tatsachen der Erfahrung zu warten, es ist a priori klar, dass diese Frage nicht *allgemein* bejaht werden kann. Es gibt keine gute Gabe, kein Heilsgut, das schlechthin allen und in allen Fällen frommte. Speise und Trank (nicht blos der Wein, sondern auch Milch und Brot), dazu Geld und Gut, das andere Geschlecht, die Arbeit, die Wissenschaft, die Ehre, das Kreuz und was sonst noch unter der Sonne genannt werden mag, kann uns zum Unheil werden; die gute Gabe par excellence, das Gnadenmittel κατ' ἐξοχήν, das Wort Gottes, wirkt nicht überall und unvermeidlich Heil, es wird nur den *einen* ein Geruch des Lebens zum Leben, den *andern* aber ein Geruch des Todes zum Tode. Der Effekt ist eben in allen

Fällen nicht blos durch die Gabe sondern auch durch den Empfänger bedingt. Die nämliche Gottesgabe, der Sonnenstrahl, macht das Wachs weich aber den Lehm hart, macht die Rose wohlriechend aber das Aas stinkend. Und so ist es in allen Fällen; ja das Beste und Höchste, was Gott gibt, wird den Schlechten erst recht zum Verderben; klassisches Paradigma die Pharisäer, die der höchsten Himmelsgabe, der Person Jesu gegenüber, zu voller Bosheit ausreifen.

Sonach kann in Ansehung der Sakramente nicht dies die Frage sein, ob sie immer und in allen Fällen Heil schaffen; die Frage kann nur sein, ob sie wie etwa das tägliche Brot und das Evangelium zu den Dingen gehören, die unter normalen Umständen Heil zu schaffen geeignet sind, oder aber zu den andern, die unter normalen Umständen im allgemeinen hemmend, schädigend, korrumpierend wirken.

Sehen wir uns die Wassertaufe und das Altarsakrament daraufhin an!

Die Wassertaufe zuerst: Johannes und Jesus und andere grosse Propheten aller Zeiten haben Busse gepredigt. Wahre Reue über die Sünde und, darin beschlossen, Abwendung vom Bösen und resolute Zuwendung zum Guten erschien ihnen als der Weg des Heils, und es ist m. W. bis heute kein anderer Weg erfunden worden, und es ist keine Aussicht, dass ein solcher je erfunden wird. Das grundlegende Heilswort ist und bleibt „Tut Busse".

Der Prophet nun, der eben so kurz als eindringlich mit grosser Monotonie diesen Bussruf in die Welt rief, hat nach der Überlieferung auch zur Taufe eingeladen. Die Meinung war die, dass alle, welche sich vom alten Wesen der Ungerechtigkeit abkehrten und sich zu einem neuen Leben entschlossen, solches durch die symbolische Handlung des Eintauchens in das reinigende Element und des Hervortauchens aus demselben öffentlich dokumentieren sollten.

Frage: Hat Johannes mit dieser Anordnung einer symbolischen Handlung die Wirkung seiner Busspredigt gestärkt und gefördert oder vielleicht geschwächt und korrumpiert? Nach der Überlieferung, mehr noch nach allgemeinmenschlicher Psychologie spricht einiges für das letztere: Die Taufe war doch ein sinnliches Gleichnis d. i. ein Zeichen der Busse. Ein Zeichen ist aber jeweilen viel leichter zu erschwingen als die Sache. Wie die Menschen nun einmal sind, werden bald viele von Johannis Zuhörern das Zeichen der Busse geleistet haben, während ihre Herzen von wirklicher Busse ferne waren. Die Taufe wurde

praktiziert als opus operatum; das Zeichen drängte sich an Stelle des Bezeichneten, wie das bei symbolischen Handlungen fast immer zu geschehen pflegt. Die Geberde tritt an Stelle der Sache und gilt demnächst beim frommen resp. abergläubischen Volk für die Sache. Und so wird die symbolische Handlung, die ein Vehikel und Förderungsmittel des Wortes sein wollte, zu dessen Hemmung.

Also hätte ja wohl Johannes etwas Unrichtiges getan, bezw. seine Busspredigt gelähmt, als er das Taufsymbol anwandte, und es hätte ebenso die christliche Kirche dem Heilswort geschadet, als sie die johanneische Wassertaufe erneuerte und zu ihren Einrichtungen fügte?

Gemach, meine Herren! Besehen wir die andere Seite der Sache. Mögen immer die, welche jeweilen nur Geberden haben statt Taten, auch das Taufbad zur heuchlerischen Geberde und zum opus operatum verkehrt haben, die Frage ist jetzt die, *ob die andern, welche aufrichtig Busse taten, an der Taufe eine Förderung hatten.* Genügte ihnen nicht von Seite Gottes das Busswort des Propheten? Genügte nicht ihrerseits die aufrichtige Sinnesänderung? War nicht für sie der Taufakt ein ganz überflüssiges Plus zur Busse? In diesem Falle bliebe gar nichts Gutes an der Taufe: Für den grossen Haufen schädlich, für die rechten Büsser gleichgültig, müsste sie als ein Fehlgriff des Wüstenpredigers und hernach der Kirche bezeichnet werden.

Die Sache steht nun doch anders. Die Taufe hatte für die echten Büsser wirkliche Heilsbedeutung, wirklichen Heilswert. Wie denn? Das mögen Sie ermessen an der Busstaufe, wo dieselbe heute etwa unter uns vorkommt. Die reinste Wiederholung der Busstaufe Johannis und der alten Kirche, die mir bekannt ist, ist die Bussbank der Methodisten und speziell der Heilsarmee. Warum lässt es der „General“ nicht bei der ernsten Busspredigt bewenden und erwartet hernach gelassen und genügsam wie wir braven Kirchenmänner, dass die Zuhörer in ihren Herzen und in der Stille ihres Kämmerleins Busse tun? Warum ladet er die Bussfertigen zur Bussbank, ja warum lockt und nötigt er so eindringlich, wie wenn der Gang zur Bussbank Heil und Seligkeit garantierte? Präziser gefragt: *Welchen Heilswert misst er dieser öffentlichen Busstaufe* (der Wegfall des Wassers ist ohne Belang) *gegenüber der Busse im einsamen Kämmerlein bei?*

Es ist vermutlich folgendes: Es haben doch wohl Unzählige mit mir die Erfahrung gemacht, dass eine im stillen Kämmerlein vollzogene solitäre Umkehr nicht standhält. Das öffentliche Bekenntnis „ich war bis anhin ein böser Mensch, trage aber Leid um meine Sünde und will ein neues Leben anfangen“ ist

nach gesunder Psychologie ein mächtiges Mittel der Heilsdynamik. Es ist was anderes, ob ich öffentlich in einem unmissverständlichen Akt Busse getan und mich vor allen Braven und Korrekten kompromittiert habe und ebenso öffentlich „verhaftet“ bin, ein neues Leben zu führen, oder ob ich nur im einsamen Kämmerlein Busse tat und Umkehr gelobte. Ja, es bleibt in der Regel sogar zweifelhaft, ob ein in der Stille des Kämmerleins vollzogener Bussakt ganz ernst gemeint war. Dinge, von denen unser Herz ganz erfüllt ist, können nämlich nach psychologischer Ordnung im Herzen nicht verschlossen bleiben; die rechte Freude bricht hervor in Jubelworten, der Zorn in Scheltworten. Ähnlich kennt die Busse, wenn sie ernstlich ist, keine Rücksicht auf Menschen, sie bricht hervor im Bekenntnis. Das letzte und vielleicht wichtigste endlich, was den öffentlichen Bussakt empfiehlt, ist noch dies: Wenn ich im Winkel Busse tue, so bleibe ich dabei ein isolierter und in der Isolierung schwacher Mensch. Bekenne ich dagegen öffentlich meine Sünde, so trete ich damit aus der Isolierung heraus in Kontakt mit lebendigen Gottesmenschen, die sich nun auf vielfache Weise helfend meiner annehmen. Denen z. B., die an der Salutistenbussbank knien, sagen es alsbald drei oder vier andere, dass sie weiland auch schwach und gebunden waren, aber nunmehr zu Sieg und Freiheit hindurchgedrungen sind. So lehren sie den Büsser an die Möglichkeit des Sieges glauben; dem aber, welcher glaubt, wird das Geglaubte möglich. Und noch in einer Reihe von Hilfeleistungen, die ich jetzt nicht aufzählen will, erweist sich die Gemeinschaft als ein Organon des Heils.

Diese psychologischen Erwägungen dürften eine volle Apologie der Johannistaufe enthalten: Mochten noch so viele die symbolische Handlung als opus operatum praktizieren, für die wenigen, welche wirklich Busse taten, war der öffentliche Bekenntnisakt ein Mittel der Heilsdynamik, ein Werkzeug der Rettung. Der Grösste sogar hat das Mittel nicht verachtet. Die Nachricht, es habe sich Jesus von Johannes taufen lassen, scheint mir nämlich bis auf weiteres historisch recht glaubwürdig: Der Nachruf Mt. 11, den der Grösste einem Grossen gehalten, verbürgt doch wohl, dass die beiden in persönlichen Kontakt gekommen waren, und dass Jesus das Werk des andern durchaus hochachtete. Auch Mt. 21, 25 in Verbindung mit 21, 31. 32 verbürgt, dass Jesus urteilte, es sei die Taufe Johannis von Gott und nicht von Menschen gewesen. Was könnte mich da veranlassen, die Notiz, dass er sich selbst dieser Taufe unterzogen, in Zweifel zu ziehen? Etwa dies, dass dieselbe hernach mythisch

ausgeschmückt wurde? Das begegnet den besten historischen Überlieferungen. Oder ein dogmatischer Grund? Die erste Christengemeinde ertrug die Vorstellung, dass Jesus das Bedürfnis hatte, die radikale Wendung in seinem Leben durch den öffentlichen Bussakt zu markieren, ertrug auch die andere, dass erst nach diesem Akt sein Leben unter die völlige Leitung des Geistes Gottes kam. Ich ertrag' es auch. Was red' ich von Ertragen? Ich erbaue mich daran.

Wenn nun die Johannestaufe ausser Jesu noch einer bescheidenen Zahl echter Büsser ein Mittel der Heilsdynamik wurde, so war dieselbe ein gutes Institut, auch wenn sie einer zehnfach grösseren Zahl ein Mittel der Selbsttäuschung und Heuchelei wurde. Das ist nun einmal hier unter der Sonne unvermeidlich, dass auch das Beste den Bösen und zumal den Geberdenmenschen zum Übel ausschlägt. Das Evangelium selbst wirkt nicht anders. Es bleibt eben dabei: Wer da hat, dem wird gegeben, dass er die Fülle habe, wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen, was er hat.

Die Apologie der Johannistaufe ist zugleich eine Apologie der christlichen Wassertaufe. Die alte Christenheit tat wohl daran, die Johannestaufe, mässig modifiziert, in ihre Heilsordnung aufzunehmen. Im Taufakt erklärte der Täufling, der aus der Judenschaft oder der Heidenschaft zur Christengemeinde übertrat: Ich bereue meine Sünde, gebe mein altes Wesen in den Tod und will von nun an ein neues Leben führen nach der Ähnlichkeit Jesu. Durch den öffentlichen Akt machte der Täufling eine Kluft zwischen dem Alten und dem Neuen; er war damit vor Gott und Menschen verhaftet, den alten Menschen bleibend in den Tod zu geben und mit Christo zu einem neuen Leben aufzustehen. Damit markierte er deutlich und unwiderruflich den Übertritt in die Gemeinde der Jesusjünger; damit erschloss er sich alsbald alle Kräfte des Heils, welche dem Einzelnen aus wirklicher Gemeinschaft mit Gottesmenschen zufliessen. Nicht nötig, etwas weiteres zur Apologie der christlichen Wassertaufe beizufügen.[1])

* *
*

Werten wir in ähnlicher Weise das Altarsakrament! Was bedeutet dasselbe? Geben wir die herrschende Deutung mit Lu-

---

[1]) Man wolle doch auch die fast abschätzig klingende Bemerkung Pauli über die Taufe 1. Kor. 1, 17 nicht überschätzen! Gewiss, Gott hatte ihn nicht gesandt zu taufen, sondern das Evangelium zu verkündigen. Dass aber der, welcher gläubig geworden, den Zutritt zur Gemeinde durch den Taufakt markieren soll, hat er nie bestritten.

thers Worten! Er sagt im Kleinen Katechismus: „Was nützt denn solch Essen und Trinken? Antwort: Das zeigen uns diese Worte: Für euch gegeben und vergossen zur Vergebung der Sünden; nämlich, dass uns im Sakrament Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit durch solche Worte gegeben wird. Denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit.

Diese Deutung stützt sich auf die zweifelhaftesten Bestandteile der vierfach überlieferten Einsetzungsworte bei Matthäus und Lukas. Paulus und Markus geben derselben keine Unterlage, ja der älteste Referent (Paulus) schliesst sie mit seiner wohlformulierten anderen Zweckbestimmung aus. Lukas ist für sich allein mit seinem „für euch gegeben“ in der Brotformel keine Autorität. Von Gewicht ist einzig Matthäus mit seinem „Zur Vergebung der Sünden“ in der Kelchformel. Wie, wenn Matthäus gegen Paulus und die sonstige sich sträubende Überlieferung im Rechte wäre?! Darauf antworte ich hier, indem ich das einzig Entscheidende ins Licht stelle, also: Es ist so gewiss, als in neutestamentlichen Dingen überhaupt etwas gewiss ist, dass das „zur Vergebung der Sünden“ dem Protomatthäus resp. der Quelle, auf der unser kanonischer Matthäus steht, nicht angehört hat. Der Beweis: Wir haben im alten Testament in Sachen der Sündenvergebung eine doppelte Gedankenreihe, die priesterlich-gesetzliche, die zur Reue noch das Opfer fordert, und die prophetische (die in Propheten- und Psalmstellen klassisch und kräftig formuliert ist), wonach Gott nichts verlangt als das bussfertige Herz. Wie sich nun Jesus im ganzen Grundstock des Matthäusevangeliums als der Vollender der Prophetenreligion darstellt, der das „Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer“ mehr als einmal gegen seine Gegner ausspielt, so stellt er sich auch dar als der Vollender der „prophetischen“ Theorie von der Vergebung. In entscheidenden Lehrworten, Gebetsworten und Gleichnissen ist es bei Matthäus formuliert, dass zur Sündenvergebung nichts, schlechterdings *nichts* nötig ist als die aufrichtige Reue (inkl. die Willigkeit, dem Bruder zu vergeben). Dieser Jesus, von dem das älteste Evangelium berichtete, kann Gottes Vergebung nicht an ein wie immer beschaffenes Opfer geknüpft haben, und der älteste Referent kann solches nicht berichtet haben. Wer nun das „Zur Vergebung der Sünden“ der matthäischen Kelchformel festhält, verwirft damit den ganzen Grundstock des Evangeliums. Das wollen wir lieber nicht tun. Wir können nicht eine treffliche, auf vielen Worten stehende Überlieferung dem letzten Glied einer in vierfacher Überlieferung schwankenden Kelchformel opfern. Das Glied ist ein Zusatz des

kanonischen Matthäus. Der Opfer- und Sühngedanke hat nun einmal den Tod Jesu in der ersten Christengemeinde mit Beschlag belegt; es ist auch das Matthäusevangelium davon imprägniert worden (vgl. besonders 20, 28), freilich im Widerspruch zu seinem Grundstock.

Sonach steht es also, dass nicht allein bei Paulus sondern auch beim echten Matthäus das Abendmahl mit Sündenvergebung nichts zu tun hat, bei Paulus nicht, obgleich der Sühntod Jesu im Zentrum seines Denkens steht. Der Pauliner Markus und der Katholik Lukas kommen als Quellen für das Ursprüngliche gar nicht in Betracht.

Welches ist denn nun der wirkliche Zweck und Sinn des Abendmahls nach Jesu Intention? Paulus hat die Zweckbestimmung formuliert. Doch ist er nicht dabei gewesen, und dass er historisch korrekt überliefere, hat zu viel gegen sich (ich kann es jetzt nicht ausführen). Es ist auf Grund der Evangelien immer wieder wahrscheinlich, dass die Deklaration „dies ist mein Leib, dies ist mein Blut“ das Ganze war, immer wieder wahrscheinlich, dass es Jesus an einer Zweckbestimmung fehlen liess, weil er den Jüngern zutraute, dass ihnen Sinn und Zweck ohne weiteres klar sein müsse. Es ist immer wieder wahrscheinlich, dass der Meister der Gleichnisrede, wenn er eine symbolische Handlung vornahm, *so* handelte, dass keine Deutung nötig war. Ein Symbol, das einer Deutung bedarf, ist keins, wie Metapher und Gleichnis, die einer Deutung bedürfen, als Metapher und Gleichnis nicht taugen.

Nehmen wir denn die Sache wenn möglich ohne Deutung und Deutelei schlicht, wie sie vorliegt. Was liegt vor? Jesus hat mit der Deklaration „dies ist mein Leib“ den Jüngern einen Brotkuchen verteilt und die Stücke zu essen befohlen. Er hat mit der Deklaration „dies ist mein Blut“ einen mit Wein gefüllten Becher in Zirkulation gesetzt. Mit welchen Gedanken mussten die Jünger, wenn sie nicht aus- und nicht einlegten, die Sache begleiten? Sie mussten sich sagen: Er hat unter dem Zeichen von Brot und Wein seinen Leib und sein Blut d. i. sich selbst an uns verteilt, und da wir seinem Befehl gemäss Brot und Wein *genossen*, haben wir mit seinem Leib und Blut d. i. mit *ihm* die innigste Vereinigung eingegangen. Er ist mit uns vereint, wir mit ihm, und weil wir *alle* seinen Leib und sein Blut genossen, wir alle miteinander. Es ist — ohne Deutung und Deutelei — die innigste Kommunion des Meisters mit den Jüngern und der Jünger untereinander dargestellt, nicht mehr und nicht minder.

Man würdige folgende Skala: Wir drücken einem Kollegen oder Freund beim Abschied kräftig die Hand, drücken sie bis zum Wehetun. Bedarf dieser Händedruck einer Deutung? Nein, es weiss und fühlt auch der nüchternste für Symbolick am wenigsten disponierte Abendländer, dass der Händedruck sagt: Ob auch der Raum uns fürder scheidet, so bleiben wir doch vereint.

Wir sagen einer Geliebten Lebewohl und lassen es dabei nicht beim Händedruck bewenden sondern drücken sie an die Brust und küssen sie auf die Lippen. Das heisst: Ob auch Berge und Meere uns nun scheiden werden, so bleiben wir doch verbunden inallewege.

Es ist früher Sitte gewesen, dass scheidende Freunde gegenseitig die Haut ritzten und ihr Blut mischten, um so kräftig die bleibende Gemeinschaft ihrer Seelen darzustellen und zu geloben.

Jesu symbolische Handlung ist in dieser Skala die oberste Stufe. Angesichts der nahen Todesstunde, des Scheidens von denen, die ihm mehr als Bruder und Schwester, als Vater und Mutter, als Freund und Freundin gewesen, genügt ihm nicht der Händedruck, genügt ihm nicht Kuss und Umarmung, genügt ihm nicht das Mischen von einigen Tropfen Blut. Er verteilt unter den Zeichen von Brot und Wein seinen Leib und sein Blut, d. h. sich selbst an sie und stiftet so, wie schon dargelegt, die innigste Gemeinschaft. Kommunion, wie das Mahl von Alters her heisst, lag vor.

Die Frage, ob Jesus die Wiederholung dieses Mahles befohlen, oder ob die Jünger ohne seinen Befehl solches angeordnet, ist für uns gänzlich irrelevant. Die Frage ist blos, ob das Mahl uns frommt. Und ist das eine Frage? Es frommt uns wirklich, frommt uns handgreiflich, wenn wir das Mahl der Intention Jesu gemäss halten.

Sehen wir zu: Wenn wir unter dem Zeichen des Brotes Jesu Leib geniessen, treten wir in innige Gemeinschaft mit diesem Leibe, den er als williges Werkzeug Gott zur Verfügung gestellt hatte, mit dem er den Brüdern diente, den er, um seiner Aufgabe treu zu bleiben, in Marter und Tod dahingab. Indem wir mit solchem Leib die innige Gemeinschaft eingehen, sind wir eo ipso verhaftet, unsern Leib den nämlichen Zwecken dienstbar zu machen. Ja, wir erklären durch Teilnahme am heiligen Mahl laut, dass wir solches tun wollen. Indem wir unter dem Zeichen des Weins Jesu Blut geniessen, nehmen wir seine Seele in uns auf; denn im Blut ist die Seele. Damit verpflichten wir uns, in allen Stücken gesinnt zu sein, wie Jesus Christus gesinnt

war. Kurz, es ist die Teilnahme am hl. Mahl jeweilen ein lautes Bekenntnis, dass wir mit Leib und Seele Jesu Weg gehen, mit ihm verbunden den Menschen dienen wollen, wie er ihnen gedient hat. Eine solche laute öffentliche Erklärung, wie sie unserseits in der Teilnahme am Abendmahl vorliegt, hat nach psychologischer Ordnung mehr verpflichtende Macht, als wenn ich mich blos in der Stille des Kämmerleins zur Nachfolge Jesu entschliesse. Ich bin damit ganz anders engagiert und die Gemeinschaft mit den hundert, ja tausend andern, die sich beim gemeinsamen Mahl ebenso engagieren, entbindet in mir Lebenskräfte, die ich in der Isolierung nicht kenne. Es ist also die Teilnahme an dem hl. Mahl ein wirkliches Mittel der Heilsdynamik; es ist es für die Aufrichtigen. Denn für die andern, die das Mahl heuchlerisch mitmachen, ist es freilich ein Mittel des Verderbens. Wer vorgibt, dass er mit Jesu Leib und Seele in innige Gemeinschaft trete und tut es nicht, dem muss freilich aus solcher Lüge und Heuchelei eine progressive Korruption seines Innern erwachsen. Es gilt ganz wie bei der Taufe: Wer da hat, dem wird gegeben, auf dass er die Fülle habe; wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen, was er hat.

Ergebnis: Taufe und Abendmahl sind als öffentliche Bekenntnisse und Versprechungen ordentliche Media der Heilsdynamik. Es werden durch dieselben in dem Redlichen zu ihrem Heil Kräfte entbunden, die sonst nicht entbunden würden. Dass manche ausserordentlicherweise ohne diese Media zum Heil gelangen mögen, habe ich damit nicht bestritten. Das Brot ist auch ein normales Mittel unserer Leibesökonomie; aber manche mögen auch ohne Brot das Leben fristen, ja trefflich gedeihen.

* *
*

Mit diesen Darlegungen habe ich mir Bahn gemacht für die Diskussion der Kindertaufe. Dass die Apologie der normalen Wassertaufe noch nicht eine Apologie der Kindertaufe war, liegt auf der Hand. Ja, es will zunächst scheinen, dass hier eine Apologie unmöglich sei, weil gerade das fehlt, was die normale Wassertaufe rechtfertigte.

Treten wir auf das neue Problem ein! Die Frage, ob Jesus und die Apostel die Kindertaufe gewollt und angeordnet oder nicht, ist auch hier irrelevant. Die Frage kann auch hier nur sein, ob die Kindertaufe dem Heil der Menschen förderlich ist.

So leicht wie Luther dürfen wir uns die Beweisführung nicht machen. Er argumentiert gegen die Rotten, mit denen der Teufel die Welt verwirrt, im grossen Katechismus also: „Dass

die Kindertaufe Christo gefalle, beweist sich genugsam aus seinem eigenen Werk, nämlich, dass *Gott deren viele heilig macht und den heiligen Geist gegeben hat, die also getauft sind, und heutigen Tages noch viele sind, an denen man spürt, dass sie den heiligen Geist haben.* . . . . Wo aber Gott die Kindertaufe nicht annähme, würde er derer keinem den heiligen Geist noch ein Stück davon geben; Summa, *es müsste so lange Zeit her bis auf diesen Tag kein Mensch auf Erden Christ sein.* Weil nun Gott die Taufe bestätigt durch Eingeben seines heiligen Geistes, als man in etlichen Vätern als S. Bernhard, Gerson, Johann Hus wohl spürt, . . . . . so müssen sie bekennen, dass sie Gott gefällig sei; denn er kann ja nicht wider sich selbst sein oder der Lügen und Büberei helfen noch seine Gnade und Geist dazu geben.“ Dieses Argument ist ganz kraftlos und fast sophistisch. Die Frage bleibt, ob nicht Gott je und je einige aus der massa perditionis der illegitim getauften Kinder *durch sein Wort* zu neuen Kreaturen gezeugt habe *trotz der Kindertaufe.*

Wir müssen die Sache anders anfassen. Es ist zunächst rund und nett einzuräumen, dass der Kindertaufe so ziemlich alles fehlt, was uns die der Johannistaufe verwandte christliche Wassertaufe erspriesslich erscheinen liess. Dieselbe war, wie früher gesagt, ein entscheidender Bekenntnisakt; der Täufling zog damit einen tiefen Graben zwischen seinem Vorleben und der Gegenwart; er gab den heidnischen Göttern und dem alten Wesen und Wandel den Abschied, bekannte seinen Glauben an das in Christo erschienene Heil und gelobte, ein neues Leben zu führen als ein Glied der Gemeinde, deren Haupt Christus ist. Davon fehlt beim kleinen Täufling alles: die Reue, der Glaube, das Bekenntnis, das neue Leben. Der kleine Täufling ist, wie die umfänglichste Erfahrung zeigt, *nach* der Taufe, was er *vor* derselben war, ein natürliches Menschenkind. Und die Sache wird damit nicht besser, dass die Kirche in Ansehung dieser getauften Kinder den echten Taufbegriff festhielt, von einem latenten Glauben derselben redete und sie *wider alle Erfahrung* als Wiedergeborne und als Glieder der Heilsgemeinde deklarierte.[1])

---

[1]) Dass der Gedanke der gratia praeveniens in der Kindertaufe ergreifend zur Darstellung kommt, leugne ich damit nicht Ich führe es so ziemlich in jeder zweiten Leichenrede an, Gottes Gnade habe sich an dem Entschlafenen u. a. dergestalt offenbart, dass seine Wiege in der Nähe einer Kirchentüre stand, und dass er zur Taufe getragen wurde. Aber dieser Gedanke der zuvorkommenden Gnade Gottes hat doch nicht Wirklichkeit und erbauliche Kraft in dem kleinen Täufling sondern in den Erwachsenen, die ihn darbringen. Und die Gnade Gottes, die in der Kindertaufe sich darstellt,

Wie kam die alte Kirche dazu, die neugebornen Kinder der Gemeindeglieder zu taufen? Nahm sie am Ende an, dass die Kinder christlicher Eltern schon im Mutterleib anders beschaffen seien als die Kinder heidnischer Eltern? Lebte sie des Glaubens, dass das pneumatische Wesen der Erzeuger irgendwie auch auf die Erzeugten übergehen müsse? War sie inspiriert von einem Gedanken wie dem, den Goethe also formuliert hat „Sie würden erzogene Kinder gebären, wenn sie selber erzogen wären“? In dieser Richtung gravitiert Pauli Denken 1. Kor. 7, 14. Aber davon ist die Kirche bei Einführung der Kindertaufe sicher nicht geleitet. Nach Paulus sind Kinder christlicher Eltern als solche rein, heilig. Sein Satz setzt die Taufe von Christenkindern nicht voraus sondern schliesst sie aus.[2]) Wenn die Kirche hernach die Taufe von Christenkindern einführte, so dokumentiert sie damit im Gegensatz zu dem Pauluswort die Meinung, dass alles was vom Fleisch geboren ist, Fleisch ist, dass die Christenkinder unrein sind und erst durch das Bad der Wiedergeburt in die Gemeinde der Heiligen versetzt werden.

Wie konnte denn nun die Kirche, wenn sie die Kinder auch der Gemeindeglieder für natürlich, unrein, mit der Erbsünde behaftet taxierte, hoffen, das, was ihrer eigenen Überlieferung gemäss nur durch Busse und Glauben möglich war, durch ein sog. Sakrament herbeizuführen? Man wird antworten, die Kirche habe eben angefangen, dem Sakrament eine magische abseits vom Bewusstsein und Willensleben des Menschen sich vollziehende Wirkung zuzuschreiben, und in der Taufe der Kleinen zeige sich dieser Sakramentsglaube in voller Reife. Ich sage: Es ist gewiss also. Aber nun bedarf eben dies einer Aufklärung, wie die Kirche im Widerspruch zu ihrer besten Tradition solchem Sakramentsglauben Zutritt geben konnte.

Meine aufklärende Antwort lautet: Es liegt hier einfach ein klassisches Paradigma zu einer in der Menschenseele begründeten und allgemein menschlichen Erscheinung vor. Wo immer unter Menschen eine neue, zum Höchsten strebende Bewegung auftritt, wo ein Geistesmensch die Durchschnittsmenschen über sich selbst hinausreisst, ihnen zur Erreichung eines hohen

---

kommt in dem Kleinen nur dann zur Erscheinung, wenn die Erwachsenen, dem Taufzeichen entsprechend, als Gottes Werkzeuge und Mitarbeiter die reinigenden und erlösenden Kräfte des Evangeliums am Täufling wirksam werden lassen. Davon hernach! (Durch die Diskussion veranlasste Anmerkung).

[2]) Mt. 19, 14 ist die Bibelstelle, die am ehesten für die Kindertaufe in Anspruch genommen werden kann. Immerhin heisst es auch hier nicht „Die Kinder sind unrein und bedürfen eines Bades der Wiedergeburt“, vielmehr „Ihrer ist das Himmelreich“.

Zieles höchste sittliche Leistungen zumutet und zwar mit Erfolg zumutet, da tritt, zumal nach dem Weggang der grossen Persönlichkeit, unvermeidlich ein Rückschlag ein. Das hohe Ziel zwar, das er zeigte, bleibt lockend und verlockend stehen; aber der Lauf nach demselben scheint zu beschwerlich, und so sucht man denn mit künstlichem Vehikel sich dahin befördern zu lassen. Oder mit anderem Bild: Der grosse Haufe möchte gern zum herrlichen Schauspiel; die ersten zahlten korrekt mit Gold, die nächsten versuchten es mit Silber, die folgenden mit Nickel und Kupfer; endlich reisst man gar die Schranken ein und sucht ohne Eintrittsgeld zum Genuss des Schauspiels zu gelangen.

Blicken wir etwas zurück in die Anfänge der Kirche! Wie hat Jesus seine Jüngergemeinde rekrutiert? Wir wissen es genau. Er hat gesagt: Die den Willen tun des Vaters im Himmel, die sind mir Mutter und Bruder und Schwester, die sind meine Familie, meine rechte Gemeinde. Und wie rekrutierte sich die Gemeinde nach Jesu Hingang? Da wusste man es selbstverständlich noch, dass nach des Meisters Willen der Gehorsam gegen Gottes Ordnungen als einzig entscheidendes Kennzeichen der Zugehörigkeit zur Gemeinde gelten dürfe. Man wusste es noch, dass die Gemeinde sich rekrutieren sollte aus solchen, die gesinnt wären, wie Jesus gesinnt war, und hielt sich danach. Aber daneben wurde nun doch rasch ein Bekenntnis gewisser Sätze verlangt, das Bekenntnis, dass Jesus der Herr sei, und später das Bekenntnis zu Vater, Sohn und Geist. — Diese beiden Kennzeichen konnten sich nicht das Gleichgewicht halten. Warum nicht? Einmal, so war die jesusähnliche Gesinnung schwer zu kontrollieren, während das Bekenntnis ein überaus handliches Merkmal abgab. Sodann: Eine Kirche, die wachsen wollte, hatte vielmehr Aussicht, sich rasch auszudehnen, wenn die Aufnahme auf das Bekenntnis allein abgestellt wurde. Tausende, die nach dem Himmelreich und seinen Gütern begehrten, waren bereit, das Bekenntnis zu leisten, während sie kaum Spuren von jesusähnlicher Gesinnung aufzuweisen hatten. Es kam rasch also, dass man alle aufnahm, welche das Wesentliche dessen, was etwa im sog. apostolischen Glaubensbekenntnis und dessen Vorläufern formuliert ist, zu bekennen bereit waren. Damit marschierten unwiedergeborne Menschen in die Kirche hinein; denn jenes Bekenntnis und seine Vorläufer verbürgten in keiner Weise die Wiedergeburt.

Die Entwickelung ging in dieser Richtung noch einen Schritt weiter. Die Kirche rekrutierte sich demnächst aus solchen, denen nicht nur die jesusähnliche Gesinnung fehlte, die auch das Be-

kenntnis nicht leisteten. Das geschah mit Einführung der Kindertaufe. Man sagt, dass jetzt die Kirche die Welt eroberte, gewisser ist, dass zuvor die Welt die Kirche durchdrungen und erobert hatte. Wellhausen urteilt: „Aus einer geistigen Gemeinschaft wurde sie (die Kirche) eine natürliche, man gelangte nicht durch die Wiedergeburt hinein sondern durch die Geburt, welcher darum die Taufe auf dem Flecke folgte. Die christliche Religion kam nun also im Grossen und Ganzen wieder auf dem alten ethnischen Standpunkte an, auf dem die israelitische gestanden und den auch die jüdische nicht überwunden hatte.“

Schon ein paar Jahre, bevor Wellhausen solches drucken liess, war es mir evident, dass die Kirche all ihrer besten Tradition, zumal dem Willen des Stifters gemäss sich so oder so durch Wiedergeburt vermehren müsse. Folgerichtig wurde mir die Kindertaufe, in der ich einerseits die klarste Ausprägung anderseits das vornehmste Organon der Ethnisierung der Kirche sah, zum Ärgernis. Es wollte mir scheinen, dass der Ruf „Weg mit der Kindertaufe“ das Schibboleth einer Kirchenreform im Geiste Jesu werden müsse. Um mir selbst treu zu sein, protestierte ich gegen den status quo zunächst so, dass ich meine Kinder nicht taufen liess, und im übrigen liebäugelte ich wohl mit dem Gedanken, ein Pfarramt zu übernehmen, als Pfarrer das Schibboleth kräftig auszuspielen, d. h. die Taufe zu verweigern und die übrigen Konsequenzen zu ziehen.

Der Gott, ohne dessen Willen kein Sperling vom Dache fällt und kein Professor vom Katheder auf die Kanzel steigt, gab mir in jenen Jahren keine Kanzel, er gab mir vorläufig besseres, nämlich die Einsicht, dass sich in der Geschichte der Kirche doch etwas mehr göttliche Teleologie ausgewirkt hat, als ich bisher erkannt.

Zur Erleuchtung brachte mich eine Frage, eine wirklich brennende Frage, die Gott in meinem Herzen entstehen liess. Sie lautete: ***Ist es wahrscheinlich, dass mehr Heil in der Welt wäre, wenn die Kirche, so klug wie du, von Anfang bis heute unentwegt so oder so nach einem Kanon der Wiedergeburt sich rekrutiert hätte?*** Die Antwort, die sich mir mit durchschlagenden Gründen deutlich und immer deutlicher aufdrängte, lautete auf *Nein*.

Erwägen Sie mit mir: Israel hatte Christum verworfen. Die Heidenwelt aber bot für die christliche Kirche, wenn diese jesusähnliche Gesinnung zum Eintritt verlangte, kaum Raum zur Entfaltung; die Völker waren dafür nicht hinlänglich reif. Auch Pauli Erfolg beweist nicht das Gegenteil. Es war m. E. ein Glück für diesen Welteroberer, dass Theologie und Dialektik

einen so breiten Raum in seiner Seele einnahmen; dafür waren viele der Hellenen reif. Dass sie es auch für seine Ethik waren, hat die Kirchengeschichte weniger bewiesen. Wenn etwa die Bergpredigt oder Röm. 12 in Verbindung mit 1. Kor. 13 zum Grundgesetz der Kirche gemacht worden wäre, so wären bei solcher Verfassung immer nur kleine Konventikel inmitten der Heidenwelt möglich gewesen, und wenn mächtige Persönlichkeiten fehlten, bald auch diese nicht mehr.[1]) Nach aller Wahrscheinlichkeit wäre Sterben das Los der Kirche gewesen.

Die Kirche hat, vom Instinkt der Selbsterhaltung geleitet, das bessere Teil erwählt: sie hat die Aufnahmsbedingungen geändert, hat ihre Tore möglichst weit aufgesperrt, hat zumal durch die Kindertaufe natürliches Volk hereingelassen, hat auf diese Weise ganze Völker gewonnen.

Aber was nützte das, wenn so alle Sünden des Lasterkatalogs Röm. 1 und damit alles Elend der Welt in die Kirche selbst einkehrte? Wurde die Kirche nicht gleich der Welt, verschlimmert um das Laster der Heuchelei und der Einbildung, etwas besseres zu sein? Wo bleibt das Heil?

Wer recht hinsieht, entdeckt es. Die Kirche hat tatsächlich, nachdem sie erst die Tore so weit aufgetan, hintendrein *noch etwas* getan: sie hat an die eingefangenen natürlichen Menschen a posteriori immer etwas (oft recht viel) von Wort und Geist Christi herangebracht. Sie hat die einzelnen und die Völker aus dem Gröbsten, aus Finsternis und Rohheit des Heidentums herausgerissen, sie hat manch einen Strahl des Lichtes, das am See Genezareth aufgegangen, in die Herzen hineinleuchten lassen, so wie sie es zu fassen vermochten. Es war nicht vollwertiges Christentum, was sie pflanzte, aber doch Erziehung auf Christum hin. Was dünkt euch? Ist da Anlass, diese Kirche so leidenschaftlich zu schelten und anzuklagen? Statt zu sterben, hat sie ihre Tore so weit wie möglich aufgemacht und hernach die Eingefangenen ein wenig christianisiert. Mir scheint, dass sie damit, ob auch in viel Schwachheit, doch *im ganzen* das Klügste und Beste getan hat, was möglich war.

Seit mir das aufgegangen, bin ich mit der Kindertaufe im ganzen versöhnt. Und ich stelle gern auch die Kirchengeschichte unter das Glaubenswort:

---

[1]) Dabei haben wir die Schwierigkeit der Rekrutierung nach dem hochgeistigen Kanon und die Gefahr des Scheinchristentums und der Heuchelei noch nicht einmal in Rechnung gezogen. Die Gemeinschaften, die sich also zu rekrutieren suchten, haben nicht den besten Geruch hinterlassen.

„Er hat noch niemals was verseh'n
In seinem Regiment.
Nein, was er tut und lässt gescheh'n,
Das nimmt ein gutes End."

Wenn ich mit der Kindertaufe im ganzen versöhnt bin, so verkenne ich nun doch nicht, dass viel Anstössiges und Schädliches mit derselben verbunden war und noch ist. Anstössig ist mir daran alles, was vom magischen Sakramentsbegriff daran hangen geblieben ist und sich trotz Zwingli auch bei uns wieder eingeschlichen hat. Die ca. 50,000 römischen Katholiken in der Zwinglistadt sind weniger bedrohlich, als dass wir Rom im eigenen Lager haben. Anstössig sind mir die mit der Wirklichkeit streitenden Annahmen, wie die von einem latenten Glauben und einer latenten Wiedergeburt der Täuflinge. Anstössig resp. bedauerlich sind mir alle die Hemmungen, die aus dem magischen Taufbegriff dem wirklichen Heilsleben erwachsen.

Die Aufgabe ist, alle abergläubischen und schädlichen Elemente aus Theorie und Praxis der Kindertaufe auszuscheiden und sie so immer völliger zu einem reinen Heilsinstitut zu machen. Darüber in aller Kürze das Wichtigste:

Wie lautet unsere Theorie der Kindertaufe? Antwort: Wir können und dürfen die Kindertaufe nicht zu etwas anderem machen, als die Taufe von Anfang war. Es ist also die Kindertaufe ein Bad der Wiedergeburt, aber nicht als vollendete Tatsache sondern als *Verheissung*. Sie ist ein Versprechen der christlichen Gemeinde. Das Versprechen lautet entsprechend dem Sinnbild des Wasserbades (resp. der Wasserbesprengung), dass sie alle reinigenden und erneuernden Kräfte des Wortes auf die Kinder will einwirken lassen, damit das Böse in ihnen überwunden und die Wiedergeburt, das neue pneumatische Wesen, wenn Gott Gnade gibt, aus einer Verheissung zur vollendeten Tatsache werde. Nicht die Wasserbesprengung sondern eben jenes Versprechen der Gemeinde, die Täuflinge in christlichem Milieu zu hegen und zu pflegen und nach Möglichkeit zu Gotteskindern heranzubilden, ist das Wesentliche bei der Kindertaufe. Es liegt also wie bei der normalen Taufe und der Kommunion eine feierliche öffentliche Verpflichtung vor. Die Kindertaufe ist, mit Zwingli zu reden, ein Pflichtzeichen d. h. das Zeichen einer übernommenen Pflicht. Das Subjekt aber, das sich verpflichtet, ist die Gemeinde. Der Pfarrer ist ihr Mund; die Liturgie soll dies Engagement der Gemeinde zum Ausdruck bringen, nicht nur beiläufig sondern als Hauptsache.

Ist es also, so gehört zur ordentlichen Kindertaufe die Anwesenheit der Gemeinde. Es ist ein Zeichen, dass Zwinglis Geist

matt unter uns ist, und dass wir immer wieder unterwegs sind nach Rom, wenn man in vielen Gemeinden aus Rücksichten und Bequemlichkeiten die Taufen abseits von der versammelten Gemeinde zu vollziehen angefangen hat. Mein Rat geht dahin: *Die* Gemeinden, welche den zwinglischen, allein korrekten Modus noch haben, sollen denselben wider alle Anfechtungen treu bewahren. Und die, welche denselben in bedauerlicher Erweichung des protestantischen Bewusstseins preisgegeben haben, sollen ihn wieder fordern. Es braucht dazu nur Pfarrer mit Kopf und Rückgrat, so wird es gelingen. Ich habe über dieses Postulat schon im ersten Monat meines Hierseins am Sonntag Quasimodogeniti gepredigt. Seit ich nun weiss, dass die neue Kirchenordnung, die unlängst in unsere Hände gelangt ist, das Rechte will (§ 59. Die heilige Taufe, als die Feier der Aufnahme in die christliche Kirche, soll in der Regel im Anschluss an einen öffentlichen Gottesdienst und in Gegenwart zweier erwachsener Taufzeugen . . . . . vollzogen werden), bin ich getrost. **Es kann** uns Pfarrer keine Kirchenpflege und keine Kirchgemeinde hindern, der Kirchenordnung gemäss zu handeln.

Die meisten Kirchenpflegen werden m. E. zum Rechten und Heilsamen freudig und willig handbieten. Aber werden sich nicht die Gemeinden sträuben, allsonntäglich die Taufliturgie über sich ergehen zu lassen? Kann sein; vielleicht ist die Taufliturgie auch danach. Ich mache folgende anspruchslose Vorschläge zur Güte:

1. Die nicht nur in Zürich sondern auch anderwärts etwas wortreiche Taufliturgie wird um alle entbehrlichen (vollends um die unwahren und schädlichen) Bestandteile gekürzt. Braucht das Verlesen jetzt 6—7 Minuten, so werden für die gekürzte Liturgie 3—4 Minuten genügen, und dafür muss auch eine moderne Gemeinde, die es sehr eilig hat, Zeit haben.

2. Die gekürzte Liturgie soll so lauten, dass sie der Gemeinde wahrhaft erbaulich ist, will sagen, dass die Gemeinde in jeder Zeile fühlt, der Taufakt gehe sie etwas an, sei *ihre* ernste grosse Angelegenheit. Es lässt sich eine Liturgie denken und schaffen, die es jedem Gemeindeglied, das nicht taub ist, in die Seele brennt: Du übernimmst *mit* die Verantwortung für diese Kinder; du hast in deinen Grenzen und Bereich Tag für Tag deinen Beitrag zu liefern, dass diese Kinder in einem heilsamen Milieu aufwachsen können.

3. Die Freiheit jedes Schweizers und Christenmenschen respektierend, wollen wir niemand nötigen, beim Taufakt zu bleiben, wie wir niemand nötigen zum Abendmahl zu kommen. Mein

Rat ginge dahin, die Taufe gleich dem Abendmahl der Predigt folgen zu lassen und auch jetzt eine ähnliche Formel zu brauchen „diejenigen, welche der Taufhandlung heute nicht beizuwohnen gedenken, entlassen wir usw.“; dann ginge der Pfarrer hinunter zum Taufstein und vollzöge die Taufe vor dem Rest der Gemeinde. Ich lebe des Glaubens, dass bei dieser vollen Freiheit doch ein grosser Teil der Gemeinde bleiben wird, wenn sie nur erst recht begreift, dass die Taufe *ihre* Sache, *ihr* Akt ist.

4. Zu erwägen wäre noch, ob nicht bestimmte Sonntage, sagen wir exempli gratia der erste Sonntag jedes Monats, als ordentliche Taufsonntage könnten fixiert werden. Unsere Gemeinden lassen sich daran genügen, dass ihnen viermal im Jahr das Abendmahl ausgeteilt wird. Sie dürften sich auch daran genügen lassen, dass die Taufe an zwölf Sonntagen im Jahr vollzogen wird. So hätte niemand über einen *allsonntäglich* im ordentlichen „Gottesdienst“ wiederkehrenden Taufakt zu seufzen.

Noch ein Bedenken: Ein ernster trefflicher Mann der Neumünstergemeinde hat mir gesagt, der Taufakt vor versammelter Gemeinde würde ihm auch gefallen, aber mit Rücksicht auf die Kleidereitelkeit und -hoffahrt, die jetzt schon arg genug sei und dann unter dem Blick von so viel inspizierenden weiblichen Augen noch grösser würde, sei er dagegen. Wenn daran die korrekte Taufe scheitern sollte, so müsste ich einen Kinderwitz, der jüngst an meinem Tisch verübt wurde, ernst nehmen. Meine Kinder zählten die Kapellen der verschiedenen Gemeinschaften auf dem Terrain der Neumünstergemeinde auf. Ja, sagte ich zum Schluss: Es gibt in unserer Gemeinde viele Religionen, und dann gibt es erst noch viele Leute, die gar keine Religion haben, *„und die besuchen die Kreuzkirche“* vollendete einer der Kleinen meinen Satz.

Letzte Frage in dieser Angelegenheit: Genügt es denn nicht zu einer ganz korrekten Taufe, wenn die Gemeinde durch den Vater und wenn möglich die Mutter, den Pfarrer und die Taufpaten repräsentiert ist? Wozu die Gemeinde selber bemühen? Antwort: Die Eltern sind gewiss die „Nächsten dazu“, das in der Kindertaufe abgegebene Versprechen einzulösen; sie voran verpflichten sich im Taufakt, für eine christliche Erziehung der Kleinen besorgt zu sein. Und der Pfarrer ist als ordentlicher Seelsorger der Gemeinde der „Andernächste“. In den Paten sodann haben wir eine Repräsentanz der weitern Gemeinde. Es kommt im Pateninstitut, gleichviel welches sein Ursprung ist, zum Ausdruck, dass die Familie unter uns nicht mehr das Höchste und Letzte ist, dass es jenseits der natürlichen Erzeuger und Ernährer eine Gemeinde gibt, die sich verpflichtet fühlt, den

Eltern helfend unter die Arme zu greifen und sie allenfalls zu ersetzen. Ich werde darum eine Taufe, die vor diesen Nächstbeteiligten und den Repräsentanten der Gemeinde vollzogen wird, nicht geradezu eine illegitime Taufe nennen. Aber besser ist besser. Es ist besser, dass die Gemeinde nicht nur repräsentiert wird sondern selbst da ist. Es ist besser, dass der Gemeinde als ganzer und jedem Glied derselben bei jeder Kindertaufe zum Bewusstsein kommt, dass hier die ganze Gemeinde eine Pflicht übernimmt.

Der Ort der Taufe ist durch das Bisherige schon gegeben: Ist die Kindertaufe ein Akt der Gemeinde, so gehört sie selbstverständlich ins ordentliche Versammlungshaus der Gemeinde, in die Kirche. Und wenn etwa die Taufe nur vor Repräsentanten der Gemeinde (den Taufpaten) vollzogen wird, dann gehört sie erst recht in die Kirche, damit in Abwesenheit der Gemeinde doch durch den *Ort* zum Ausdruck komme, dass das Kind der Gemeinde übergeben und unter den Einfluss der in der Gemeinde wirksamen Heilskräfte gestellt wird.

Es offenbart eine arge Erschlaffung des protestantischen Geistes, dass an vielen Orten die Haustaufe üblich geworden ist. Wenn Zwingli den Tempel nicht unbedingt fordert (vid. W. W. II, 1. Teil, S. 299), so gilt ihm doch als selbstverständlich, dass die Taufe als Verpflichtungsakt der Gemeinde ordentlicherweise in der Kirche vollzogen wird. Dazu noch dies: Es sind unsere Sakramente, auch wenn der agierende Pfarrer jeden Rest von Aberglauben aus Liturgie und Handlung ausgefegt hat, doch bei der allgemeinmenschlichen Gemütsverfassung immer vom Aberglauben umlagert. Die Gefahr dieses Aberglaubens, der Glaube an's opus operatum der Besprengung, ist aber, wie auf der Hand liegt, bei der Haustaufe grösser. Darum: Fiat amputatio! — Es hat mir gelegentlich ein Basler Pfarrer zur Verteidigung der Haustaufe entgegengehalten „wenn wir es nicht tun, tun es andere". Antwort: „Lass sie es tun! Wir haben unserer Pflicht zu genügen und das, was daraus wird, ruhig Gott zu überlassen." Wenn etwa, was ich nicht weiss, dem Pfarrer aus der Gefälligkeit des Haustaufens ein kleines Geldbrünnelein fliessen sollte, so ist dieser Fall Matth. 6, 24 b und 6, 33 endgiltig geregelt.

Freuen wir uns, dass die neue Kirchenordnung für die evangelische Landeskirche des Kantons Zürich in § 59 auf allen wesentlichen Punkten das Rechte verlangt und benutzen wir den limitirenden Ausdruck „*in der Regel*" nicht dazu, um romanisierenden Sakramentsaberglauben durch dies Türlein hereinzulassen! Zwinglis Erbe sei uns heilig!

Der Pfarrkonvent der Neumünstergemeinde hat jüngst bei der Kirchenpflege gegen die Taufpraxis der Pflegerinnenschule im Namen Zwinglis und im Namen von § 59 der Kirchenordnung einstimmig protestiert. Eine Massenhaustaufe, ganz regelmässig in Abwesenheit von Vätern und Paten vollzogen, schien uns unzulässig. Die Kirchenpflege hat einstimmig und ohne Diskussion den Protest gutgeheissen und dementsprechend verfügt. Allerdings lief nun von der Pflegerinnenschule wiederum ein warmer Protest gegen diese Verfügung ein. Derselbe stand auf fünf Gründen:

Als Hauptgrund figurierte, dass sonst bei der Gleichgiltigkeit der Kostfrauen unehelicher Kinder (und der Verhinderung der Mütter), ebenso bei der Gleichgültigkeit vieler Väter in religiösen Dingen die Taufe leicht ganz unterbleibe. Ausserdem wurden die Konfessionsverschiedenheit der Ehegatten, die grosse Armut mancher Familie, die Taufpraxis der andern kantonalen Gebäranstalten und die Taufpraxis der katholischen Geistlichen geltend gemacht.

Die Replik speziell des Sprechenden zu Handen der Kirchenpflege lautete im wesentlichen also:

1. Wenn jene Gleichgültigkeit vorliegt, ist es viel besser, wenn die Taufe unterbleibt. Sie ist in diesem Fall Heuchelei oder Aberglaube, selten das erstere, gewöhnlich das letztere.

2. Im Fall der Konfessionsverschiedenheit ist es geradezu ein Unrecht, der reformierten Mutter Gelegenheit zu geben, mit Umgehung des Mannes taufen zu lassen. Wenn aber der katholische Vater selber die reformierte Taufe seines Kindes begehrt, so müssen wir erst recht wünschen, dass er es zur Kirche bringt und damit öffentlich erklärt, dass es auch reformiert unterwiesen werden soll.

3. Grosse Armut berechtigt uns nicht zu einer unrichtigen Taufpraxis, wohl aber ist sie eine Aufforderung zur Hilfe. Die Kirchgemeinde ist in der Lage zu helfen.

4. Dass andere kantonale Anstalten die nämliche Taufpraxis haben, berechtigt uns nicht, damit fortzufahren. Wir haben in unserer Gemeinde zum Rechten zu sehen. Hernach mögen wir auch die Anregung machen, dass die unzulässige Taufpraxis anderwärts beseitigt wird.

5. Dass die katholischen Geistlichen in der Anstalt taufen, ist für sie ganz in der Ordnung. Dafür sind sie Katholiken, denen der Taufakt[1]) als solcher das ganze ist. Das Kirchengebäude, die Eltern, die Paten, die Gemeinde sind ihnen entbehrlich.

---

[1]) Dass jüngst in der Versammlung der positiv-evangelischen Vereinigung der Stadt Zürich das Pateninstitut als entbehrlich hingestellt wurde und dass dazu, wenn die Neue Zürcher Zeitung recht berichtete, das Wort fiel

Die Kirchenpflege beharrte nach Anhörung der Pfarrer, wenn auch nicht einstimmig, bei der ersten Verfügung.

Wir hoffen, dass auch in den andern Frauenspitälern des Kantons Wandel geschafft wird. Die trefflichen Gebäranstalten sollen sich mit der natürlichen Geburt befassen und sich so unsern Dank und unsere Liebe erwerben. Die Wiedergeburt aber und das Bad der Wiedergeburt geht sie nichts an, Wollen sie doch zwischen den Wöchnerinnenbetten das Taufbad vornehmen, so sollen sie es durch die Hebamme vollziehen lassen; Pfarrer der Zwinglikirche sind nicht dazu berufen.

Die Frage der Nottaufe bedarf hoffentlich nicht vieler Worte: Es gibt unter uns keine Nottaufe. Dieselbe steht immer auf dem abergläubischen Sakramentsbegriff, dass die Handlung des Priesters aus dem Reich des Verderbens ins Reich der Gnade versetze. In jedem Fall, wo von uns eine Nottaufe verlangt wird, tut etwas ganz anderes not, nämlich, dass wir die, so die Nottaufe begehren, christlich unterweisen und damit *christlich* beruhigen.

Erlauben Sie zum Schluss noch eine Bemerkung über Alinea 2 von § 75 der Kirchenordnung, das m. E. nicht auf der Höhe von § 59 steht. Der Pfarrer soll darauf hinwirken, dass bei ungetauften Konfirmanden die Taufe nachgeholt werde. Auffallend! Die Eltern oder deren Stellvertreter tun, indem sie das Kind in die christliche Unterweisung schicken das, was das Taufzeichen bedeutet. Aber man lässt sich an der Tat, an der Sache nicht genügen; das *Zeichen der Sache* wird als unentbehrlich nachverlangt. Was spukt da wieder? Eine Analogie: Ein Ehepaar hat sich ohne Goldreife trauen lassen und lebt hernach in Liebe und Treue. Nach Jahr und Tag aber läuft der Ehegaumer ihnen nach und dringt trotz all der Treue auf die Anschaffung der Ringe. Jedermann sagt, dass ein solcher Ehegaumer nicht bei Trost sei; er soll den andern Eheleuten nachgehen, die trotz den schönsten Goldreifen in Untreue leben. In *unserem* Fall: Der Pfarrer soll sich freuen, dass Eltern, welche es am Pflicht*zeichen* der Taufe fehlen liessen, die *Pflicht* selber leisten d. h. die Kinder christlich erziehen und christlich unterweisen lassen; dagegen soll er kräftig darauf hinwirken, dass die, welche das Pflicht*zeichen* leisteten, aber hernach die Kinder fern von Christo aufwachsen lassen, ihrer *Pflicht* genügen.

---

*„die Hauptsache ist die Taufe“* (der Taufakt als solcher), muss die römischen Katholiken herzlich erfreut haben. *Ich* gedenke die Romfahrt noch nicht mitzumachen.

## Die sexuelle Frage und ihre Beantwortung von Prof. Dr. Aug. Forel

besprochen von *C. W. Kambli,* Dr. theol.

---

Die sexuelle Frage ist ein Thema, das keineswegs durch seine Anmut zur Behandlung reizt, wohl aber von so mächtiger hygienischer, sozialer und sittlicher Bedeutung, dass es unmöglich totgeschwiegen werden kann. Wir begrüssen es darum aufrichtig, dass ein Gelehrter von der Bedeutung von Prof. Dr. *Aug. Forel* ein Werk geschrieben hat. das alle Seiten dieser vielverzweigten Frage aufs einlässlichste behandelt. Wären Prof. Dr. *Forels* Erörterungen in einer naturwissenschaftlichen Fachschrift erschienen, so könnte es dem Schreiber dieser Zeilen nicht einfallen, eine Kritik seiner Ausführungen zu wagen; aber das gewaltige Buch, das ganz zu verstehen auch akademisch gebildeten Lesern schwer fällt, ist durch den Buchhandel in weiteste Volkskreise hinausgeworfen worden, und der Umstand, dass es der Verfasser seiner Gemahlin dediziert hat, setzt voraus, dass es auch Frauen zur Lektüre dienen soll. Unter diesen Umständen halten wir es für Pflicht, von theologischer Seite aus Einsprache zu erheben gegen die rein materialistische Weltanschauung, der dies Buch zum Ausdruck dient, und gegen die daraus gezogenen Folgerungen und Forderungen, soweit dieselben der christlichen Glaubenslehre und Ethik widersprechen. Wir heben mit Nachdruck hervor, dass es uns von Ferne nicht einfällt, den sittlichen Ernst des Verfassers in Zweifel zu ziehen oder ihm das Verständnis für die ideale Seite der sexuellen Frage absprechen zu wollen. Prof. Dr. *Forel* zeigt auch in diesem Werke, dass er nicht nur über eine grosse, fast alle Gebiete des menschlichen Wissens umfassende Gelehrsamkeit verfügt, sondern auch ein seltenes Verständnis für die sozialen Bedürfnisse unseres Volkes besitzt und ein warmes Herz, ihnen Abhülfe zu verschaffen. In seinen sozialen Anschauungen fühle ich mich ihm nahe verwandt; aber die materialistische Auffassung, die aus seinem Buche spricht, drückt mir zu einer Entgegnung die Feder in die Hand. Ich bin übrigens nicht der erste Theologe, den es dazu treibt, Widerspruch gegen Prof. Dr. *Forels* Buch zu erheben.

Schon Pfarrer *A. Ritter* am Fraumünster hat in seiner Bettagspredigt, die er im Druck erscheinen liess (bei Fäsi & Beer in Zürich), dies mit folgenden Worten getan: „Erst kürzlich ist ein Buch eines hervorragenden schweizerischen Psychiaters herausgegeben worden, von den Tagesblättern in himmel-

hohen Worten empfohlen, das wie ein Faustschlag wirkt für jeden, dem die christliche Religion und die christliche Sittlichkeit auch nur noch den Schatten eines Gutes bedeutet. Mit einer fast naiven aber zielbewussten Unverfrorenheit wird hier der Mensch als entwickeltes Tier behandelt, dem freie Willensentscheidung und sittliche Verantwortlichkeit völlig abgeht, das nicht böse, sondern nur verkehrt handeln kann, weil es weder ein sittlich Gutes noch ein sittlich Böses, sondern blos Naturnotwendigkeiten gibt, weshalb auch gesetzliche Zulässigkeit für Dinge verlangt wird, die selbst dem Heidentum ein Greuel waren und die — mit vollem Recht — bisher ein dichter Schleier verhüllt hat. Im Namen und Ton der Wissenschaft spricht aus diesem Buch ein Geist, der schwankende Gemüter um den letzten Rest von Religion und vielleicht auch von Moral bringen kann. Aller persönlichen Ehrenhaftigkeit des Verfassers ungeachtet, stehe ich keinen Augenblick an, das Erscheinen dieses Buches aufs tiefste zu beklagen. Denn solche Denkweise ist nicht blos Sache der Ansicht, nicht blos ein Irrtum des Kopfes — sie ist eine *sittliche* Verirrung, ein Nebeldunst, aufgestiegen aus der Sumpfniederung des Fleisches." Mit dem Grundgedanken dieser Ausführungen erkläre ich mich unbedingt einverstanden, die in den beiden letzten Sätzen enthaltenen Vorwürfe zu vertreten, überlasse ich Pfr. *Ritter*. Ich kann es nämlich nicht als ein Unglück beklagen, dass diese materialistischen Anschauungen einmal so nackt und nach allen Seiten hin ausgeführt, ausgesprochen wurden, weil ich darin die Nötigung sehe, einer weit verbreiteten Ansicht mit Ernst entgegenzutreten. Ich bedaure aus Gründen, die ich nachher entwickeln werde, dass dieser Kampf in voller Öffentlichkeit geführt werden muss; aber ich möchte Prof. Dr. *Forel* und sein Buch nicht ausschliesslich dafür verantwortlich machen.

**Der materialistische Standpunkt Prof. Dr. Forels**

muss von uns zuerst unwiderleglich konstatiert werden, bevor wir uns dagegen wenden dürfen. Nun spricht derselbe allerdings am stärksten aus dem ganzen Inhalt seines Buches, aber am markantesten doch in folgenden Stellen: pag. 551 führt Prof. Dr. *Forel* das Wort *Bebels* an: „Dass der Mensch als höchst organisiertes Tier, die Naturgesetze erkennend, sie auch zu lenken und zu benützen vermöge" und fügt hinzu: „Hier stimme ich Bebel völlig bei." Wie wenig aber damit gesagt sein soll, geht am deutlichsten hervor aus Prof. *Forels* Ausspruch pag. 533: „Der Mensch kann seine Natur nicht lange verleugnen; *man ist das, was man durch Vererbung sein kann.* Doch gibt es kleine

gefällige Künste im Leben, die durch Gewohnheit und Erziehung zu erwerben sind". „Was wir mit dem Ausdruck „künstlich" belegen, sagt er p. 551, ist nichts als die Frucht angehäufter Produkte der menschlichen Natur." Bei dem grossen Wert, den Prof. *Forel* dem Altruismus beilegt, könnten wir denken, das sei denn doch ein grosses Zugeständnis an das Christentum als die Religion der Liebe — und praktisch bleiben wir dabei, es als solches anzusehen, da Prof. *Forel* glücklicherweise besser ist als sein System (ein Los, das er mit vielen andern teilt); aber theoretisch will er mit seinem Altruismus durchaus nicht den Idealismus anerkennen. „Richtig verstanden", sagt er p. 441, „sind Altruismus und Egoismus keine oder wenigstens nur relative Gegensätze," und p. 443 erklärt er: „Das Ideal des Sozialgefühles besteht in einer den Bedürfnissen der Gesellschaft und ihrer Glieder völlig adaptierten Wechselwirkung des Egoismus mit dem Altruismus", und dass man dabei ja nicht daran denke, dass er den Menschen wesentlich vom Tier unterscheide, fügt er hinzu: „Wie bei den Ameisen sollte eine völlig kompensatorische Regelung zwischen den egoistischen und den sozialen Gefühlen und Trieben stattfinden."

Wir glauben mit diesen wenigen Citaten überzeugend genug gezeigt zu haben, dass wir nicht gegen Windmühlen kämpfen, wenn wir uns gegen den Materialismus in Prof *Forels* Buch wenden. Natürlich können wir uns hier nicht in eine philosophische, in die Metaphysik hineinführende Bekämpfung des Materialismus einlassen, wir müssen uns damit begnügen, hervorzuheben, dass wir die Geisteswelt und ihre Erscheinungen nicht als blosses Resultat des Phosphorescierens des Gehirns betrachten, sondern ihnen eine selbständige Bedeutung zuschreiben. Ob wir auch, allerdings im Unterschied von *Fichte* und *Hegel*, zu geistig monistischer Anschauung uns bekennen, so sind uns doch Geist und Leib nicht gleichberechtigte Faktoren in der Menschennatur, sondern wir beanspruchen für den Geist mit mehr Vertrauen in seine Kraft als Prof. *Forel* die Herrschaft über den Leib. Die natürliche Kausalität ist uns nicht die einzige, wir kennen eine geistige Kausalität, welche die natürliche beherrscht, ohne sie zu durchbrechen oder aufzuheben.

Eng damit verbunden ist unsere Auffassung der menschlichen Freiheit. Auch da können wir nicht auf den kaum jemals auszutragenden Streit zwischen Determinismus und Behauptung menschlicher Willensfreiheit eintreten. Wir anerkennen dankbar, dass die naturwissenschaftliche Forschung auf die vielfach von der Theologie übersehenen Schranken der menschlichen

Freiheit aufmerksam gemacht und dadurch tieferem Verständnis so mancher psychologischer Erscheinungen und grösserer Gerechtigkeit und Milde Bahn gebrochen hat; aber es bleibt in unsern Augen eine bedauernswerte Verirrung, wenn von Seite der Naturforscher nun die menschliche Willensfreiheit ganz geleugnet, und was bisher als Gut oder Böse, als Tugend oder Sünde galt, lediglich als Produkt der Vererbung erklärt wird. Wir berufen uns auf die Existenz *des Gewissens*. Das Gewissen ist uns nicht blos ein Erzeugnis des Nützlichkeitsstandpunktes oder gar nur eine Verirrung, eine nur für die nicht tiefer Blickenden gültige Schranke der Selbstentfaltung und Selbstbehauptung im persönlichen und im Gemeinschaftsleben, sondern ein wesentlich göttlicher Bestandteil unserer Menschennatur. Nicht vom Fortschritt der Erkenntnis allein erwarten wir das Heil, sondern von der Macht des sittlichen Willens, vom wiederaufwachenden Glauben an das Wort: „Es ist unermesslich, was der Mensch vermag, wenn er will, und wie hoch er steht, wenn er sich als freier Mensch fühlt.“

Wir freisinnige Theologen haben nicht blos den Dogmenzwang der Glaubenslehre gesprengt, indem wir keine Glaubenslehre mehr als Glaubensgesetz anerkennen, wir verwerfen auch die Dogmatisierung der Sittengesetze, als wäre ihre bisherige Fassung ein Axiom, über dessen Richtigkeit und Gültigkeit keine Diskussion walten dürfte. Wir haben darum durchaus nichts dagegen einzuwenden, dass Prof. *Forel* die Monogamie, die Bigamie, das Konkubinat, die sogenannte freie Liebe, die Polygamie, die Polyandrie und noch weiter gehende Dinge als offene Fragen behandelt; aber wir bedauern tief, dass der auf allen andern Gebieten des Geisteslebens so wohl bewanderte Gelehrte nicht zu tieferem Verständnis der Theologie und in derselben der Ethik sich hindurchgearbeitet hat. Das hoffen wir ihm zu beweisen, dass wir seiner berechtigten Mahnung, uns nicht in die Phantastik flüchtiger Ideen zu verirren, sondern mit den unerbittlichen, oft schrecklichen Tatsachen der Wirklichkeit zu rechnen, nachzukommen uns redlich bemühen.

Begreiflicherweise kann es mir nicht einfallen, die zahlreichen Abschnitte in Prof. *Forels* Werk, in denen er als bewährter Mann seiner Wissenschaft spricht, einer näheren Erörterung zu unterwerfen, meine Aufgabe kann nur die sein, Stellung zu nehmen zu seinen Ausführungen, die religiöse, sittliche und soziale Frage betreffen. Mit hohem Interesse haben wir Kap. 1: die Fortpflanzung der Lebewesen, und Kap. 2: die Evolution oder Decendenz der Lebewesen, gelesen. Auch akademisch gebildete

Leute, die nicht spezielle Kenntnisse in Physiologie und Anatomie besitzen, werden durch diese Mitteilungen, die studiert sein wollen, mächtig gefördert werden. Es sind diese beiden Eingangs-Kapitel in ihrer streng wissenschaftlichen Geltung gleichsam ein Gitter, das unberufene Leser, junge Leute und Ungebildete, denen es am nötigen Verständnis fehlt, vom Weiterfahren in der Lektüre abhalten sollte. Auch in Kapitel III und IV hat uns durchaus nichts gestossen. Wir finden bei allem offenen Eingehen auf diese heikeln Dinge nirgends den sittlichen Ernst verletzt. Es liesse sich vielleicht fragen, ob nicht bei Besprechung des Flirt ganz unschuldige Dinge ohne Not sexuell gedeutet werden; doch ist ja Prof. *Forel* unbefangen genug, nicht alles, was er als Flirt bezeichnet, als verwerflich zu erklären. In Kap. V dagegen kommt Prof. *Forel* auf die Beziehungen der Liebe zur Religion zu sprechen. Darauf müssen wir näher eintreten und tun es, indem wir gleich auch Kap. XI besprechen:

**Religion und Sexualleben.**

Dass die Liebe und der Erotismus in den Religionen eine grosse Rolle spielen und viele Derivate des religiösen Gefühls mit Abkömmlingen des Sexualtriebes innig verbunden seien, wird niemand bestreiten wollen. Gewiss mit Recht weist *v. Krafft-Ebing* darauf hin, dass religiöse Ekstase mit der Liebesekstase nahe verwandt ist und sehr oft als Trost und Ersatz für unerwiderte, betrogene, unglückliche oder einfach fehlende Liebe eintritt, und dass bei Geisteskranken sich die Religion und der Erotismus in ganz auffälliger Weise verbinden, dass wie die Religion auch die Liebe etwas Mystisches an sich hat, das Träumen einer ewigen Seligkeit. Dagegen ist es doch sehr bezeichnend, dass nun Prof. *Forel* pag. 133 fortfährt: „Daher wohl die Verwischung beider Arten von Schwärmerei in der Völkerreligion", also die Religion einfach als Schwärmerei bezeichnet. Das trifft nicht einmal zu auf die religiöse Ekstase, geschweige denn auf die Religion überhaupt.

Prof. *Forel* leitet die Religion aus zwei Hauptquellen ab, *aus der Furcht* und *aus der Mystik*. Unter letzterer versteht er den Glauben an *angebliche* göttliche Offenbarungen. Können wir uns da wundern darüber, dass er von der Religion überhaupt nichts mehr wissen will? Wir verkennen nun keineswegs, dass alle Religion, auch die christliche Religion der Gottesliebe, aus der Gottesfurcht hervorgegangen ist. Das erste religiöse Gefühl ist stets das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit von einem höheren Wesen, aber sobald sich damit die Sehnsucht nach Ge-

meinschaft mit dieser höhern Macht verbindet, stellt sich auch das Gefühl der Gemeinschaft mit Gott ein, das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit mit ihm. Die Furcht verklärt sich zur Ehrfurcht und zur Liebe, zum Bewusstsein, dass wir zwar ganz und gar Gott angehören, aber er auch uns, wie Vater und Mutter ihrem Kind. Wo dies religiöse Gefühl zum Durchbruch kommt, da schwindet die Gottesfurcht. Der Fromme buhlt nicht mehr um die Gunst der Gottheit, um Rettung aus Not und Unglück, er wähnt nicht mehr, durch Opfer seine Schuld büssen zu können, er sucht auch Gott nicht mehr über den Wolken und sehnt sich nicht nach Wohlleben im Jenseits (nach einem „guten Ort nach dem Tode", wie ein katholischer Bischof mit Vorliebe sich auszudrücken pflegt), sondern ringt darnach, Gottes Nähe im eigenen Herzen zu spüren, seine Offenbarungen in der Natur, in der Weltgeschichte und im Leben wahrhaft frommer Menschen zu erkennen und jene Ergebung zu finden, die auch im Unglück und noch im Sterben ihm Ruhe und Frieden verleiht und bewahrt. Aus dieser Gottesliebe geht auch die reinste Liebe zu den Nebenmenschen hervor. Von wirklicher Brüderlichkeit unter den Menschen kann im Ernste doch nur die Rede sein, so lange der Glaube an Gott als den gemeinsamen Vater erhalten bleibt.

Dass die Religion auch gewisser *mystischer Gefühle* nicht entbehren kann, ist Tatsache. Mystik ist aber nicht notwendig Gefühlsdusel, sondern Hingabe an etwas, das wir als ein Unendliches, nie völlig zu Ergründendes empfinden. Mystisch in diesem Sinn ist und bleibt auch unser Sinn für Kunst. In der Religion nun finden wir die ganze Leiter der religiösen Gefühle vertreten, nicht nur das dunkle Ahnen eines Höheren, Göttlichen, die Treue, die bussfertige Stimmung, die Sehnsucht nach Versöhnung und Erlösung, sondern auch die frohe Dankbarkeit beim Erlangen der ersehnten geistigen Güter, die freudige Begeisterung für die klar erkannten höheren Ziele, die Hoffnung und Zuversicht ihnen näher und immer näher zu kommen und damit den Mut zu nie versiegender Tatkraft und Ergebung in das unvermeidliche Leiden.

Dass nun auch die Religion ihre Entwickelung durchmachen musste und nie damit zu Ende kommt, dass sie darum eben auch ihre Geschichte hat, die erforscht sein muss, um ihre verschiedenen Gestaltungen zu verstehen, das sollte von einem Forscher, der sich zur Entwickelungslehre bekennt, am wenigsten vergessen werden. Nun wissen wir freilich nur zu gut, welch schwere Irrtümer ins religiöse Denken und Glauben von jeher sich gemengt haben und wie bedauernswerte Verirrungen auch in die religiöse Ethik sich eingeschlichen; aber das wissen wir auch, dass es

auch auf diesem Gebiete des menschlichen Geisteslebens vorwärts gegangen ist und weiter vorwärts geht, wenn auch am langsamsten. Die Dogmengeschichte ist doch nicht blos eine Geschichte menschlicher Irrtümer und Torheiten. Wer sich z. B. die Mühe nimmt, *Biedermanns Dogmatik* zu studieren, der wird sich doch davon überzeugen können, dass durch all die oft so traurigen Irrtümer hindurch doch durch alle Jahrhunderte hindurch ein wahrer Gedanke sich weiter entwickelt. Auch die christliche Ethik hat ihre Geschichte und es lässt sich in derselben ein ewig wahrer Sinn nachweisen, festhalten und weiter entwickeln. Religion und christliche Ethik verdienen darum wahrlich die Geringschätzung und Verwerfung nicht, die ihnen Prof. *Forel* angedeihen lässt.

Wir geben nun, was den Zusammenhang von Religion und Geschlechtsleben betrifft, ohne weiteres zu, dass die Menschenstämme vielfach ursprünglich profane Sitten im Verlauf der Zeiten unbewusst zu Bestandteilen ihrer Religion werden lassen, sei es, dass sie ihnen einen göttlichen Ursprung zuschreiben, sie zu Geboten Gottes stempeln, oder dass sie anderweitige Dogmen daran knüpfen oder sie mit dem Kultus verweben, und dass in dieser Beziehung die sexuellen Verhältnisse eine grosse Rolle spielen. Wir halten die Behauptung Prof. *Forels* durchaus für richtig, dass eine grosse Zahl religiöser Sitten und Bräuche nichts anderes seien, als zu Symbolen umgearbeitete Sitten des Geschlechtslebens (im weitesten Sinn) und manche Dogmen wiederum nur dazu dienen, dergleichen sexuellen Sitten eine religiöse Unterlage und damit mehr bindende Kraft zu verleihen. Auch das steht uns unzweifelhaft fest, dass sie dann ihrerseits wieder mächtig auf das Geschlechtsleben und dessen ganze Auffassung zurückwirken. Natürlich wurde es Prof. *Forel* am leichtesten, das beim Katholizismus nachzuweisen, bei der Forderung des Cölibats, dem Verbot der Ehescheidung u. s. w. Begreiflicherweise erwähnt er auch der unsittlichen Anleitung zu schamlosen sexuellen Beichtfragen. Dass er die Unflätereien des heiligen *Liguori* in diesem Kapitel im lateinischen Text nach *Dens*, *Debreyen* und andere mitteilt und diese Schändlichkeiten nicht ins Deutsche übersetzt hat, rechnen wir Prof. *Forel* zur Ehre an; doch wären wir ihm sehr dankbar dafür gewesen, wenn er in seinem Buche auch eine ganze Reihe anderer Tatsachen, deren Kenntnis wahrhaftig nicht für alles Volk von nöten ist, in lateinischer Sprache erwähnt hätte.

Vollständig überzeugt sind wir von der Behauptung Prof. *Forels* (p. 338), dass psychopatische Persönlichkeiten, besonders

hysterische, aber auch originär verrückte Menschen von jeher einen ungeheuren Einfluss auf die Geschicke der Menschheit ausgeübt haben, und zwar grossenteils vermittelst des suggestiven Einflusses sexueller und religiöser Vorstellungen, deren Zusammenhang nicht immer abgeklärt sei. Wenn er (p. 341) schreibt: „Plötzliche Bekehrungen, welcher Art sie auch sein mögen, besonders wenn der Bekehrte von einem Extrem in das andere fällt, pflegen nicht die Frucht der Vernunft zu sein, sondern auf Suggestionen oder Autosuggestionen hysterisch angelegter Personen auf Grund von Affekten zu beruhen," so müssen wir doch gegen den Passus „welcher Art sie auch sein mögen" Einsprache erheben. Die Bekehrung des *Paulus* z. B. hatte doch gewiss mit hysterischer oder irgend andersartiger sexueller Erregung gar nichts zu tun, ebensowenig andere Bekehrungen infolge plötzlichen Aufwachens des Gewissens oder des Durchbruches einer neuen höheren Erkenntnis. Solche psychologische Erscheinungen stehen nicht mit dem Sexualleben in Verbindung. Prof. *Forel* geht auch darin zu weit, wenn er (p. 342) behauptet: „Das sexuelle Empfinden eines jeden Propheten und Religionsstifters, oft sogar nur während einer kurzen Periode seines Lebens, bestimmt unwillkürlich teilweise sein religiöses System und die darauf begründete nach seinem Tode fortbestehende Sittenlehre. . . . Überall finden wir in der Religion den Erotismus idealisiert und vielfach den Idealismus erotisch angehaucht." Wo findet sich z. B. in dem, was wir geschichtlich vom Leben *Jesu* wissen, auch nur der geringste Anhaltspunkt für diese Behauptung? Wir leugnen dagegen nicht, dass Prof. *Forel* (p. 343) mit Recht sich dahin ausspricht: „Vertieft man sich in das Studium des religiösen Empfindens, namentlich in der christlichen Religion" — wir fragen da, ob etwa im Mohamedanismus weniger? — „und besonders im Katholizismus, so findet man immerhin auf Schritt und Tritt" — dies ist zu viel behauptet — „die wunderbare Verquickung desselben mit dem Erotismus. Man findet sie in der schwärmerischen Verehrung der heiligen Frauen (Maria Magdalene, Maria von Bethanien etc.) für Jesus, ferner in den heiligen Legenden, im Marienkultus des Mittelalters und ganz besonders in der Kunst." Es freut uns dagegen, dass Prof. *Forel* (p. 347) doch bezeugt: „Es soll durchaus nicht gesagt sein, dass die Religion ausschliesslich oder nur hauptsächlich aus dem sexuellen Fühlen entspringt. Das wäre ebenso einseitig wie falsch. Angstgefühle vor dem Tode und den Rätseln des Daseins, Gefühle der Schwäche, der Unzulänglichkeit des Lebens, Bedürfnis des Trostes für alles Ungemach der Existenz und Hoffnung auf ein Leben nach dem Tode

spielen selbstverständlich eine hervorragende, zum Teil ausschlaggebende Rolle in der Entstehung der Religion.“ Freilich verschliesst ihm seine materialistische Anschauungsweise das Verständnis für die mächtigsten, die eigentlich spezifisch religiösen Gefühle, *die Ehrfurcht, die Pietät, das Schuldbewusstsein, die Reue, die Bussfertigkeit, die Sehnsucht nach Versöhnung und Erlösung und die Seligkeit in Gott, den Seelenfrieden im Bewusstsein der verlangten Gemeinschaft mit Gott.* Von einer Liebe zu Gott will er natürlich nichts wissen, die Nächstenliebe definiert er (p. 348) als die Synthese sozialer Sympathiegefühle für die heutige und die zukünftige Menschheit, wobei also das persönliche Moment möglichst ausgeschaltet wird. Nun fragt er: „Kann sich dieselbe nicht auf einer andern Grundlage betätigen als auf der eines durch Paradiesesversprechungen bezahlten Pfandbriefes?“ — als ob es keine Auffassung des Christentums gäbe, bei der davon gar keine Rede ist — und fragt weiter: „Können nicht Weihe, Schwärmerei, Inbrunst in schöner, erhebender Form für die sozialen Ideale und für das zukünftige Wohl unserer Kinder verwendet werden? Kann man nicht die Religion unserer Nachfolger und ihres Glückes an die Stelle des Ahnenkultus und der Verherrlichung der in der Bibel verzeichneten Werke Jehovas setzen? Ich bin der Ansicht, dass die Suggestion religiöser Liebesexstase in der Tat für das Gute, für das soziale Wohl“ — dies ist ihm das einzig oder doch das höchste Gute — „verwendet werden kann. In ihrem Fanatismus liegt eine bedeutende treibende Kraft, ein vorzügliches Aufrüttelungsmittel menschlicher Gleichgültigkeit und Stagnation. Nur sollte diese Kraft nicht für leere Phantasiegebilde vergeudet, sondern für eine rein menschliche Religion der Liebe auf unserem Erdboden verwendet werden.“ Uns erscheint nun aber das Rein-Menschliche nicht in der höchsten Vollendung, welche das Tierische, wozu der Verstand und gewisse Sympathiegefühle ja auch gehören, in der menschlichen Natur findet, zu liegen, sondern darin, dass wir Menschen als geistige Wesen nach Gottes Ebenbild geschaffen sind und dass uns Gott die Ewigkeit ins Herz gelegt, nicht erst sie für unser Leben nach dem Tode aufgespart hat. Diese religiöse Grundlage halten wir für die beste Quelle der Sittlichkeit und einer Nächstenliebe, ja einer selbst die Tierwelt und die Natur umfassenden Liebe, die unendlich weiter reicht, als die auf blos sozialem Zusammengehörigkeitsgefühl beruhende Sympathie. Wir hoffen in den folgenden Ausführungen das überzeugend nachweisen zu können. Wenden wir uns nun zur Besprechung der Abschnitte in Prof. *Forels* Buch, die vom sexuellen Leben im

spezifischen Sinn des Wortes handeln, soweit dieselben für uns in Betracht fallen.

**Die Berechtigung des Geschlechtstriebes und seiner Befriedigung,** das ist das Erste, worüber wir im religiösen und sittlichen Interesse uns Rechenschaft geben müssen. Es sind zwei Anschauungen über diese Dinge, die einander diametral gegenüberstehen und die wir beide als Extreme bekämpfen. Bei den Völkern, die den Unterschied von Fleisch und Geist noch nicht zu erfassen vermochten, wurde der Sexualtrieb als eine unbesiegbare Macht betrachtet und seine Befriedigung als *ein natürliches Menschenrecht* erklärt, aber bezeichnend genug für den Standpunkt, auf dem doch nur das Recht des Stärkeren galt, die unbedingte sexuelle Freiheit doch nur dem männlichen Geschlechte gewährt. Neben der gesetzlichen Ehe finden wir überall die Prostitution und das Konkubinat, selbst bei dem jüdischen Volke. Die Frauen, die ausserehelichem Geschlechtsverkehr sich hingaben, waren indes meistens Sklavinnen oder wurden mit dem Stempel der Verachtung gebrandmarkt. Nur wenige Hetären, die durch ungewöhnliche Schönheit und geistige Begabung sich auszeichneten, wurden bei den Griechen hoch geehrt und bei den Hebräern wurde die Hure Rahab um eines politischen Verdienstes willen, weil sie zwei von Josua abgesandte Kundschafter aufgenommen, mit ihren Angehörigen gerettet und in die Gemeinschaft Israels aufgenommen. Es möchte scheinen, als ob die sogenannte Levirats-Ehe oder *Pflichtehe* (V. Mose 25, 5—10; Matth. 22, 23 ff), wonach der Bruder eines kinderlos verstorbenen Mannes verpflichtet war, dessen Witwe, seine Schwägerin, zu heiraten, auch wenn er selber schon verheiratet war, im Interesse der Anerkennung der Berechtigung der sexuellen Bedürfnisse der Frau vorgeschrieben worden wäre, allein dem ist nicht so. Es handelt sich dabei nicht um das Eingehen einer Ehe auf Lebenszeit, sondern nur darum, dem verstorbenen Bruder einen männlichen Nachkommen, der als sein Sohn gelte und seinen Namen auf die Nachwelt bringe, zu verschaffen. Bei den Griechen und Römern führte die fast unbeschränkte geschlechtliche Freiheit, die den Männern gewährt wurde, zu einer Überreizung des männlichen Sexualtriebes, die nicht nur die Schranke der Mässigkeit, den Grundsatz „nichts allzuviel! *οὐδὲν πάνυ*“, und die soziale Rücksicht auf das Recht des Andern durchbrach, sondern auch zu jenen unnatürlichen Ausschweifungen führte, welche wohl am meisten zum Untergang dieser Völker beigetragen haben. Es ist auch der christlichen Ethik bis zur Stunde tatsächlich nicht gelungen, diese

sexuellen Ausschweifungen in Wirklichkeit zu überwinden, aber es blieb doch der religionsfeindlichen materialistischen Strömung der Neuzeit vorbehalten, den Geschlechtstrieb als einen unwiderstehlichen zu erklären und seine Überwindung als eine Sünde wider die Natur und als schwere Schädigung der Gesundheit darzustellen. Wenn wir bedenken, dass selbst für eine Reihe höherer Formen der Tierwelt die Befriedigung ihres Geschlechtstriebes nicht unabweisbares Bedürfnis ist, und dass es für den Menschen eine natürliche, ob auch mit grossen Schmerzen und harten Anfechtungen verbundene Lösung dieses Bedürfnisses gibt, so erscheint es uns als unverantwortlich, dass es noch Aerzte gibt, welche Männer, die unter geschlechtlichen Anfechtungen leiden und denen die Schliessung einer Ehe noch nicht oder überhaupt nicht, aus sozialen oder andern Gründen, möglich ist, zu ausserehelichem Geschlechtsverkehr, zur Benutzung der Prostitution oder zu andern Auswegen ermuntern. Der weitere Schritt, auch das weibliche Geschlecht zur gleichen Freiheit berechtigt zu erklären, müsste und würde unfehlbar nachfolgen.

Die entgegengesetzte Anschauung, wonach der Geschlechtstrieb und dessen Befriedigung überhaupt etwas Tierisches, des Menschen Unwürdiges, Sündhaftes wäre und darum völlig unterdrückt werden sollte, wenigstens von denen, die reinerer, höherer Sittlichkeit sich rühmen wollen, ist ebenfalls schon uralt; wir erinnern an die römischen Vestalinnen, deren Keuschheitsgelübde zwar nur für die Dauer ihres Amtes, nicht für Lebenszeit verbindlich war, an die Forderung der Kasteiung, der Ehelosigkeit der Einsiedler, Mönche und Nonnen und an das erzwungene Cölibat der katholischen Geistlichen.

*Jesus* ist ehelos geblieben, aber er hat durchaus nicht von seinen Anhängern, nicht einmal von seinen Jüngern, die er als Apostel aussandte, gefordert, dass sie ihm hierin nachfolgen. In seinen Predigten hat er nur mit grösster Zurückhaltung das sexuelle Gebiet berührt. Wo er es getan, da hat er die alttestamentlichen Gebote nicht aufgelöst, sondern vertieft, vergeistigt, vervollständigt. Matth. 5, 27 predigt er: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist: Du sollst nicht ehebrechen. Ich aber sage euch: Ein jeder, welcher ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon in seinem Herzen die Ehe mit ihr gebrochen.“ Er verbietet nicht nur die sündhafte Tat, sondern auch schon die böse Lust, die zu ihr verleitet, und gerade bei der Warnung vor sexueller Begierde fügt er die furchtbar scharfe Forderung, die nur grober Unverstand buchstäblich nehmen kann, hinzu: „Wenn dich aber dein rechtes Auge ärgert, so reiss es

aus und wirf es von dir! Denn es ist dir besser, dass eines deiner Glieder verloren gehe und nicht dein ganzer Leib in die Hölle geworfen werde. Und wenn dich deine rechte Hand ärgert, so haue sie ab und wirf sie von dir!" Mit grösstem Ernste wendet er sich gegen die Ehescheidung aus leichtfertigen Gründen (Matth. 5, 31 und 32 und 19, 3—11); doch findet sein Wort: „Was nun Gott zusammengefügt hat, das soll der Mensch nicht scheiden," natürlich nur auf die aus Liebe geschlossene Ehe Anwendung, denn niemand wird behaupten wollen, dass Geldheiraten oder blos aus Fleischeslust eingegangene Ehen von Gott zusammengefügt seien. Bezeichnend ist, dass *Jesus* auf die Bemerkung der Jünger: „Wenn die Sache eines Menschen mit dem Weibe also steht, so ist es nicht gut zur Ehe schreiten," die ausweichende Antwort gibt: „Es fassen dieses nicht alle, sondern nur die, denen es gegeben ist", und sodann Kap. 19, 12 davon redet, dass es Menschen gebe, denen die Natur die Möglichkeit der Verehelichung versagt habe, andern, denen sie die Menschen unmöglich gemacht haben und endlich auch solche, die um des Reiches Gottes willen, das heisst doch wohl, um einem höheren Berufe, den Gott ihnen angewiesen, sich zu widmen, freiwillig auf die geschlechtliche Verbindung verzichten. Dass es ausnahmsweise solche Fälle gibt, wird niemand bestreiten. In buchstäblicher Weise gefasst, würden *Jesu* Worte sich auf ihn selbst nicht anwenden lassen, aber ohne Zweifel ist sein paradoxer Ausdruck: „solche, die sich selbst entmannt haben", nur in dem Sinne zu verstehen: Solche, die um einem höheren Berufe zu genügen, es als unmöglich erkennen in die Ehe zu treten. Den erzwungenen Cölibat der Geistlichen kann die katholische Kirche mit diesem Worte Jesu nicht begründen. So strenge aber *Jesus* auch auf die Keuschheit dringt, so hat er doch Unzucht und selbst Ehebruch nicht als solche Verbrechen gebrandmarkt, die durch Reue und Busse nicht mehr gesühnt werden könnten. Er kündigt im Hause Simons, des Pharisäers (Lukas 7, 36—50) der Sünderin, die ihm ihre Huldigung darbringt, um ihrer Liebe und Reue willen, Verzeihung ihrer Sünden an und gibt (Joh. 8, 1—11) das im Ehebruch ergriffene Weib nicht der Steinigung preis.

Eine andere Stellung in dieser Frage nimmt *Paulus* ein. Ganz im Sinn und Geiste Jesu warnt er mit grösstem Ernste (1. Korinth. 6, 18—20) vor der Unzucht. Wir werden nachher auf diese seine herrlichen Worte zurückkommen. Dann aber gibt er in Kap. 7 dem Ledigbleiben den Vorzug, doch ohne die Ehe zu verbieten. Merkwürdigerweise schreibt er sogar Kap. 9, 5: „Haben wir nicht das Recht, eine Schwester als Weib auf der

Reise mitzuführen, wie auch die andern Apostel und die Brüder des Herrn und Kephas?" Doch habe er sich dieses Rechtes nicht bedient. Von den Vorschriften, die er den Verehlichten gibt, sagt er Kap. 7, 6 ausdrücklich: „Dieses sage ich euch aber als guten Rat, nicht als Befehl", und ebenso bestimmt bezeugt er V. 25: „Die Jungfrauen betreffend habe ich kein Gebot des Herrn, doch sage ich meine Meinung als einer, der vom Herrn begnadigt war, treu zu sein." V. 7—9 spricht er sich dahin aus: „Ich wünschte, dass alle Menschen wären, wie ich bin, aber jeder hat eine besondere Gabe von Gott, der Eine diese, der Andere jene. Ich sage aber den Unverehelichten und den Witwern: Es ist ihnen gut, wenn sie bleiben, wie ich. Wenn sie aber sich nicht enthalten können, so mögen sie sich verehelichen; denn es ist besser sich verehelichen, als von Begierden brennen." Ernstlich warnt er vor Auflösung bestehender Ehen, und von seinem Rate, ledig zu bleiben, sagt er ausdrücklich (V. 26): „So meine ich nun, solches sei um der bevorstehenden Not willen gut, dass dem Menschen gut sei, also zu sein." Eine naive Meinung dagegen, die nicht von grosser Menschenkenntnis zeugt, wohl aber davon, dass er jedem Christen, der ledig blieb, zutraute, dass er diese Entsagung aus gleichem Beweggrund, wie er selbst es getan, sich auferlege und der unbedingten Hingabe an den höheren Beruf so treu bleibe, wie er, ist es, wenn er behauptet: „Wer unverehelicht ist, sorgt für die Dinge, welche den Herrn betreffen, wie er dem Herrn gefallen möge. Wer sich aber verehelicht hat, der sorgt für die Dinge, welche die Welt betreffen, wie er dem Weibe gefallen möge." Wie wenigen Hagestolzen gebührt dies Lob, und wie wenige verheiratete Männer sorgen auf die Dauer dafür, wie sie ihrem Weibe gefallen mögen, wie viele Verheiratete auch unter den Geistlichen suchen dagegen mit ihrer Frau und ihrer ganzen Familie ihre Christenpflicht auch gegen ihre Nebenmenschen getreulich zu erfüllen.

Es mag als eine Abschweifung von unserer Aufgabe erscheinen, dass wir so einlässlich auf die im *Neuen Testament* dargelegten Anschauungen über die Ehe eingetreten sind, allein wir mussten das tun, um die Stellung zu begründen, die wir zu Prof. *Forels* Standpunkt einnehmen. Wir halten es für nötig, vorerst einen kurzen Blick auf die Ansichten, die über diese Dinge in der christlichen Kirche sich entwickelten, zu werfen, freilich nur in Andeutung der wichtigsten Momente der Entwickelung.

Erst im Christentum wurde der Kampf zwischen Fleisch und Geist als eine Notwendigkeit erkannt und mit vollem Ernste darnach gestrebt, dem Geiste zum Sieg über das Fleisch zu ver-

helfen. Dabei kam es nun allerdings zu bedenklichen Ausschreitungen. Jene dualistische Anschauung, als wären Fleisch und Geist unversöhnliche Gegensätze, wie sie im Manichäismus zu Tage trat, der lehrte, der Leib sei des Teufels, nur der Geist stamme aus Gott, hat nicht blos über den Kirchenvater *Augustin* in seinen Jünglingsjahren Macht gewonnen. Es war zu verlockend, sich einzureden, es genüge an der Ausbildung der Intelligenz, die leiblichen Lüste seien nun einmal ein angeborenes Erbteil der Sünde, gegen das sich nicht aufkommen lasse. Wo aber der Kampf gegen die Ausschweifungen wirklich mit Ernst aufgenommen wurde, verleitete die Schwierigkeit, die Herrschaft über die sexuellen Triebe zu erlangen, zu dem Wahn, die natürliche Sinnlichkeit des Menschen sei an und für sich schon Sünde, und zu dem törichten Bestreben durch Schwächung des Körpers, durch übertriebene Askese und Kasteiung über die Versuchungen Meister zu werden, wobei natürlich die körperliche Natur ihre unterdrückten Rechte nur um so furchtbarer geltend machte durch geheime und oft durch unnatürliche Exzesse oder durch Vernichtung der Gesundheit. Darüber sagt sehr schön und wahr Prof. *W. Herrmann* in seiner Ethik (2. Aufl., Tübingen und Leipzig J. C. B. Mohr 1901) p. 154 u. f.: „Wer jemals unter dem Unvermögen geseufzt hat, die geistigen Gebilde sexueller Lüsternheit völlig zu unterdrücken, kann wohl zu dem Wunsche kommen, es möchte doch eine von diesem Naturtriebe befreite Menschheit geben. Wir können es also verstehen, wenn in der christlichen Gemeinde der Gedanke aufkam, dass der Geschlechtstrieb selbst Sünde sei. Aber jener Wunsch und dieser Gedanke ist dennoch ebenso eine Auflehnung gegen Gott wie die leichtfertige Hingabe an die Macht des Triebes. Sie sind obenein mit dem Schein der Heiligkeit verbunden. Offenbar hat Gott uns Menschen so gewollt, dass uns die Freude, aber auch der Kampf nnd die Last des Geschlechtslebens gegeben ist. In unserer Zeit wird freilich für die besten Kräfte unseres Volkes jene Last dadurch vergrössert, dass es ihnen schwerer wird, zu der wirtschaftlichen Selbständigkeit zu kommen, die sie für die Ehe brauchen. Aber die in dem verlängerten Kampfe entwickelte Energie soll ein Mittel höherer Kultur werden. Wer diesen Kampf besteht, darf sich also sagen, dass er für Gottes Ziele mit der Menschheit streitet. Er leistet durch seine Entsagung einen höhern Beitrag zur Beherrschung der Natur und zur Bereicherung des menschlichen Verkehrs.“

Wir begreifen sehr wohl die guten Absichten, welche bei Einführung des Gelübdes der Ehelosigkeit für Mönche und Nonnen

mitwirkten, dennoch halten wir dies Gelübde und die zwangsweise Einführung des Cölibates für die katholische Geistlichkeit durch Gregor VII. und dessen Aufrechthaltung bis zur Stunde für eine der schrecklichsten, verhängnisvollsten Verirrungen. Die scheusslichste Sittenlosigkeit ist daraus hervorgegangen; auch war und ist noch das Hauptmotiv dabei keineswegs die Sorge für sexuelle Reinheit, sondern dafür, dass die katholischen Geistlichen von allen Rücksichten, welche die Familienbande ihnen auferlegen würden, losgelöst, ihren Gemeinden jederzeit aufs schärfste entgegentreten und sich als unbedingt ergebene, willenlose Werkzeuge des Papstes, die seinem Befehle augenblicklich Gehorsam leisten, erweisen können. Es kann uns nicht einfallen, den Schleier zu lüften, der die unsittlichen Zustände bedeckt, in welche diese Unnatur voraus in der Zeit unmittelbar vor der Reformation die katholische Geistlichkeit und durch ihr schlimmes Beispiel das katholische Volk gestürzt hat. *Die Reformatoren* waren es, welche es wagten, tatsächlich gegen diese Verirrungen aufzutreten dadurch, dass sie selber in die Ehe traten, und nun auch theoretisch in ihrer Lehre, ihr Verhalten als ein christliches zu begründen wussten und damit der richtigen Erfassung der Ehe Bahn zu brechen vermochten. *Luther* ging nach seiner derben Art in der Betonung der Berechtigung zur Befriedigung des Geschlechtstriebes sehr weit, wohl zu weit. Er hat geschrieben: „Ein Weib, wo nicht die hohe, seltsame Gnade da ist, kann eines Mannes ebensowenig entraten, als essen, schlafen trinken und andere natürliche Notdurft. Wiederum also auch ein Mann kann eines Weibes nicht entraten. Ursache ist die: es ist ebenso tief eingepflanzt der Natur, Kinder zu zeugen, als essen und trinken. Darum hat Gott dem Leib die Glieder, Adern, Flüsse und alles was dazu dient, gegeben und eingesetzt. Wer nun diesem wehren will und nicht lassen gehen, wie Natur will, und was tut er anders, denn er will wehren, dass Natur nicht Natur sei, dass Feuer nicht brenne, Wasser nicht netze, der Mensch nicht esse, noch trinke, noch schlafe?“

Nicht alle protestantischen Theologen kamen zur vollen Anerkennung, dass der Geschlechtstrieb an und für sich nichts sündliches, sondern eine göttliche Ordnung sei. Der sonst so geistvolle *Martensen* schreibt in seinem Werke „Die christliche Ethik“ (Bd. III p. 13. III. Aufl. Karlsruhe und Leipzig. H. Reuther 1886) die einem denkenden Menschen der Gegenwart geradezu als Unsinn erscheinenden Worte: „Zwischen dem Tod und der Befriedigung des fleischlichen Triebes findet ein innerer Zusammenhang statt. Beide sind nämlich in ihrer gegenwärtigen Art und

Gestalt nach dem Sündenfall zugleich in die Welt getreten und sollen beide zugleich wieder aus der Welt ausgeschieden werden.“ Wie viel edler ist doch *Miltons* herrliche Poesie, mit der er im 4. Gesang des verlornen Paradieses schildert, wie Adam und Eva vor dem Sündenfall eheliche Gemeinschaft pflegten. (Miltons poetische Werke, deutsch v. Ad. Böttger p. 104—106). Verständlicher ist uns, was Martensen p. 14 schreibt: „Obgleich die Keuschheit innerhalb der christlichen Ehe gerade darauf beruht, dass der Trieb unter die Herrschaft des sittlichen Prinzips gestellt, dass die egoistische Begierde gedämpft und beherrscht wird durch das sympatische Verhältnis in der gegenseitig gemütlich-geistigen Hingebung, hat doch der eheliche Umgang eine Seite, die jeder sittlich fühlende Mensch unter einem siebenfachen Schleier zu verhüllen sucht, bei welcher er eine Empfindung von Scham hat und über welche die göttliche Gnade selber einen Schleier werfen muss. Der Vorgang ist nämlich durchaus nicht ein blosser Naturprozess — was von andern natürlichen Dingen gilt, denen sich keiner entziehen kann — sondern eine menschliche Handlung, während der der Wille in den Naturprozess aufgeht und versinkt . . . ein partielles Verlorensein des Geistes in dem niederen Naturleben, eine Distraktion und Störung des höheren Lebens, welches dadurch gleichsam suspendiert wird.“ Er erinnert daran, dass *Sophokles* der grosse Tragödiendichter in seinem Alter, als der Geschlechtstrieb bei ihm aufhörte, sich glücklich gepriesen habe, dass er endlich dieser „Tyrannei“ entgangen sei. Nicht nur höher, sondern auch richtiger scheint uns die Auffassung dieser Dinge, die *Richard Rothe* in seiner „Theologischen Ethik“ (Bd. II p. 273 u. ff.) entwickelt. Der Geschlechtstrieb ist nach ihm ein moralisch normaler nur, sofern er im Zusammenhang mit der Geschlechts*liebe* erwacht und vollständig in diese eingehüllt ist, nur sofern er sich mit ihr schlechthin deckt und in ihr schlechthin aufgeht. Die geschlechtliche Schönheit, die als eine persönlich bestimmte, geistige, psychische, mit andern Worten vor allem als die *Seelen*schönheit erscheint, ist wesentlich miterfordert zur Normalität des Verhältnisses zwischen den beiden Geschlechtern, nämlich als Erweckungsmittel der Geschlechtsliebe. Wenn bei der Eingehung des geschlechtlichen Verhältnisses und ebenso, meint *Rothe,* bei dem Anknüpfen des geselligen Verkehrs zwischen den beiden Geschlechtern die Rücksicht auf die Schönheit, nämlich im eben bezeichneten Sinne, nicht in Betracht kommt, so ist dies gerade ein Symptom moralischer Abnormität.“ So bringt ja auch der moralisch Ungebildete bei der Schliessung geschlechtlicher Verbindungen jene Schönheit nur

wenig mit in Rechnung, desto mehr aber den blos sinnlichen Geschlechtsreiz. „Wenn der Akt der Geschlechtsverbindung ein Akt ausschliessend der Geschlechtsliebe ist, dann dürfen die Engel Gottes bei ihm Zeugen sein. Freilich nicht auch sündige Menschen.“ *Rothe* erfasst den Prozess der Geschlechtsverbindung als einen Aneignungsprozess von Personen und zwar als einen Prozess der Wechselaneignung von zwei individuellen Personen, vermöge dessen nicht nur gegenseitig die eine von der andern sich etwas aneignet, sondern beide sich einander selbst aneignen und so zusammengehen in die Einheit einer erweiterten individuellen Person, Ein Fleisch werden. Zu der gleichen Anschauung bekennt sich auch *Fichte*. Er schreibt in seinem „System der Ethik“ II 2. p. 165: „Der Aneignungsprozess (bei der geschlechtlichen Verbindung) wird nur dadurch ein vollständiger und definitiver (zugleich der spezifisch-menschliche im Unterschiede von der Befriedigung des blossen Gattungstriebes), indem die Persönlichkeit des andern Geschlechtsindividuums um ihrer selbst willen darin gewählt und geliebt wird, nicht blos das Geschlecht als solches. Nur dadurch wird der Anfang gemacht mit der Ethisierung jenes Triebes, dass in der Ehe nicht lediglich ein Geschlecht das andere sucht (Venus vulgivaga), sondern individuelle Auswahl, vermittelt durch das gemütliche Gefühl der Liebe, dabei stattfindet, und zwar mit Entschiedenheit der Wahl *für immer*.“

Erklären wir die Ehe als vollständige Lebensgemeinschaft von Mann und Weib, so geht daraus mit Notwendigkeit *die Forderung der Monogamie* hervor, wie sie in der Gesetzgebung aller christlichen Staaten fixiert ist. Wie sich Prof. *Forels* Buch dazu verhält, werden wir später besprechen; hier wollen wir uns zunächst darüber Rechenschaft geben, welche Folgerungen betreffend die Anerkennung oder Bestreitung der Berechtigung des Sexualtriebes und seiner Befriedigung aus den entwickelten christlichen Anschauungen sich ergeben. Von Leugnung der Berechtigung des Geschlechtstriebes und seiner Befriedigung kann unmöglich die Rede sein. Das anerkennt auch *Martensen*. Er schreibt (a. a. O. p. 10): „Wird die Ehe allein von der Naturseite aufgefasst, so kommt ihr freilich keine andere Bestimmung zu, als die Befriedigung des Naturtriebes und die Fortpflanzung der Art. Aber so verkehrt und einseitig diese Auffassung ist, so muss doch eine entgegengesetzte Betrachtungsweise, welche die Ehe ausschliesslich als rein geistlich-gemütliches Verhältnis auffassen will, nicht weniger einseitig genannt werden.“ Schärfer noch spricht sich Prof. *Hermann* (Ethik p. 155) aus: „Die Be-

gründung einer Ehe, sagt er, geht immer aus von einer sinnlichen Liebe zu einer bestimmten Person des andern Geschlechts. Was ohne diesen Segen der Natur an geschlechtlichen Verbindungen, wenn auch lebenslänglichen und kirchlich eingesegneten, zu Stande kommt, ist nicht Ehe, sondern Unzucht. Solche Menschen hat die Sünde zusammengefügt, in ihrem Zusammenleben wird die herrliche Gabe des Geschlechtstriebes nicht sittlich verwertet, erreicht also nicht die ihr von Gott gegebene Bestimmung. . . . Schwerlich wird jemals aus einer Vereinigung, welcher der gesunde Grund der geschlechtlichen Liebe fehlt, eine rechte Ehe.“ Wir führen diese Äusserungen hervorragender Theologen an, um mit Nachdruck darauf hinzuweisen, dass die protestantische Ethik nicht etwa in idealistischer oder doktrinärer Weise die Berechtigung und den Wert der natürlichen Triebe verkennt, sondern ihre Bedeutung durchaus zu würdigen weiss. Den Gedanken einer vollkommenen Gestaltung des menschlichen Lebens durch den Naturtrieb lehnen wir ab. Wir stimmen vollständig Prof. *Herrmann* bei, wenn er (a. a. O. p. 9) sagt: „Unter der Sittlichkeit verstehen wir ein Verhalten, worin das menschliche Leben seine von der Natur gegebene Art überwindet, und eine höhere Stufe erreicht.“ Er führt weiter aus, alles Leben bestehe darin, dass ein Ding die Wirklichkeit, in der es sich befindet, zu einem Mittel seiner Existenz mache und dadurch sich selbst behaupte. „Wenn aber die Sittlichkeit auf die Kraft der Natur in uns rechnet, so muss sie bestrebt sein, diese Kraft zu erhalten. Die Kräfte des natürlichen Lebens aber lassen sich nur erhalten und zu ihrer rechten Entfaltung bringen, indem sie gebraucht werden.“ „Die Familie entsteht nach *Herrmann* (a. a. O. p. 154) daraus, dass der mächtigste Naturtrieb, durch den die Gattung die Individuen sich dienstbar macht, von Menschen in ihnen selbst bezwungen und für den Zweck der innigsten persönlichen Gemeinschaft verwendet wird. An der Erhaltung der Familie wirkt daher jeder mit, der sich die geistige Herrschaft über diesen Trieb zu erkämpfen sucht. Jeder dagegen, der in Unkeuschheit versinkt, in oder ausser der Ehe, trägt dazu bei, die Menschheit des Segens der Familie zu berauben, weil er an seinem Teile die Herrschaft des Fleisches über den Geist befördert, durch die die Familie zerstört wird. Die erste Aufgabe des Christen in Bezug auf die Familie ist also die, dass er selbst die geistige Freiheit gegenüber dem Geschlechtstriebe zu erringen strebt. Das geschieht aber niemals durch die direkte Bekämpfung des Triebes, dessen Naturmacht viel stärker ist, als ein menschlicher Vorsatz. Das Mittel, ihn zu bewältigen, ist die ernste Anerken-

nung der Natur in diesen Dingen, eine zweckmässige Zucht des Leibes und die Arbeit, mit der wir unser Inneres mit dem Interesse an den Erzeugnissen des Geistes erfüllen. Bei den meisten Menschen dient dazu vor allem die Arbeit, die darauf geht, einen möglichst grossen Anteil an dem Leben der Familie, ihre Begründung und Förderung für sich selbst zu erkämpfen."

Die Notwendigkeit, Mässigkeit bei Befriedigung des Geschlechtstriebes zu beobachten und zeitweise Entsagung sich aufzuerlegen, wird nicht nur von allen Theologen und Aerzten anerkannt, sie drängt sich jedem vernünftigen Menschen auf. Schon das blosse Nützlichkeitsprinzip fordert diese Pflicht. Darüber brauchen wir also weiter kein Wort zu verlieren. Wir stehen aber vor einer ganz andern Frage: Ist es ohne Schädigung der Gesundheit des Körpers und des Geistes möglich, auf Befriedigung des Geschlechtstriebes völlig zu verzichten und reicht dazu die Kraft des menschlichen Willens aus? Dabei handelt es sich nicht um eine akademische Erörterung, sondern um das Rechnen mit unerbitterlichen Tatsachen der Wirklichkeit von allerernstester Natur. Unsere sozialen Verhältnisse haben sich so unnatürlich gestaltet, dass es einer immer grösseren Zahl von Mädchen unmöglich ist, in die Ehe zu treten, und dass für die Mehrzahl der Männer des Mittelstandes und der höheren Berufsarten sich die Möglichkeit der Verehelichung immer weiter hinausschiebt, sodass sie gerade in den Jahren, da der Sexualtrieb sich mit furchtbarster Gewalt geltend macht, ihn durch die als einzig gesetzmässig anerkannte eheliche Gemeinschaft nicht befriedigen können. Nun ist ganz gewiss die höchste und dringendste Aufgabe die, unsere sozialen Verhältnisse so umzugestalten, dass diese Übelstände gehoben werden und ein rechtzeitiges, freilich nicht allzu frühzeitiges Eingehen der Ehe allen, die dazu fähig und willens sind, ermöglicht werde. Die Lösung der Aufgabe ist aber mit so enormen Schwierigkeiten verbunden, dass leider noch auf unabsehbare Zeit hinaus die Unmöglichkeit, dies Ziel zu erreichen, sich ergibt. Bei der Überzahl der Frauen über die Männer wird Ehelosigkeit für eine grosse Zahl von Mädchen immer ihr Loos bleiben. Ist es unter diesen Umständen möglich, völlige Enthaltsamkeit zu fordern oder muss aussereheliche Befriedigung des Geschlechtstriebes oder gar unnatürliche Befriedigung desselben gestattet oder doch als unvermeidlich zugegeben werden?

Es möchte scheinen, als müsste die Unüberwindlichkeit des Geschlechtstriebes und damit auch seine aussereheliche Befriedigung zugestanden werden, wenn wir lesen, wie *Kant* in seiner

Anthropologie (Werke VII. Abt. 2, S. 266) sich dahin ausspricht: „In der geschliffeneren Volksklasse kann wohl das 25. Jahr verfliessen, ehe der Mann zu seiner (geschlechtlichen) Bestimmung reif wird. (Er will damit sagen: zur Ehe gelangt). Womit füllt er nun diesen Zwischenraum einer abgenötigten und unnatürlichen Enthaltsamkeit aus? Kaum anders als mit Lastern." Damit hat freilich *Kant*, der selber unseres Wissens den Beweis gegeben hat, dass lebenslängliche geschlechtliche Enthaltsamkeit möglich ist ohne Schaden für Leib und Seele, nur konstatiert, wie es leider in dieser Beziehung von der Mehrzahl der Männer gehalten wird, ohne solche Laster als unvermeidlich zu erklären.

Mit grossem Ernste warnt *Eduard von Hartmann* in seiner „Philosophie des Unbewussten" (6. Aufl. Berlin 1874. Carl Duncker p. 673) vor diesen Lastern. „Sie beschmutzen, schreibt er, den ästhetischen Sinn, stumpfen das Zartgefühl des Geistes ab und verführen nicht selten zu unsittlichen Handlungen (er will offenbar sagen „zu Verbrechen"). Endlich zerrütten sie durch das ihnen fehlende immanente Mass und aus andern Gründen die Gesundheit und legen nur zu oft schon in die folgende Generation den Keim des Verderbens." Als eine Übertreibung seines krankhaften Pessimismus müssen wir es dagegen bezeichnen, wenn er fortfährt: „Wer aber wirklich ausnahmsweise sich von allen das Provisorium erfüllenden Lastern frei hält und mit der Anstrengung der Vernunft die Qualen der erregten Sinnlichkeit in ewig erneutem Kampfe überwindet, der hat in dem Zeitraume von der Pubertät bis zur Verheiratung, dem Zeitraume, wenn auch nicht der nachhaltigsten Kraft, doch der loderndsten sinnlichen Glut, eine solche Summe von Unlust zu ertragen, dass die in dem späteren Zeitraume folgende Summe der geschlechtlichen Lust sie nimmermehr aufwiegen und wieder gut machen kann. Das Alter der Verheiratung der Männer rückt aber mit fortschreitender Kultur immer höher hinauf, der provisorische Zeitraum wird also immer länger und ist am längsten gerade bei den Klassen, wo die Nervensensibilität und Reizbarkeit, also auch die Qual der Entbehrung am grössten ist."

Wie wohltuend sind dagegen die mannhaften Worte, mit denen Prof. *Paulsen* in seinem System der Ethik II. p. 280 davor warnt, nicht leichtfertigen und übelberatenen Ratgebern zu glauben, welche aus der Physiologie demonstrieren, dass Nichtbefriedigung der Triebe unmöglich oder wider die Gebote der Natur und der Diätetik sei, und ermahnt, den Leib und die Triebe zu disziplinieren und die Phantasie im Zaum zu halten. „Wer sich überreden lässt, zu meinen, Versagung sei unmöglich

oder gefährlich, der wird bald die Erfahrung machen, dass der Trieb durch Nachgiebigkeit gesteigert wird und endlich wird er an ihm einen harten und despotischen Herrn haben. Es gibt nur einen Weg, sich Freiheit und Ruhe zu verschaffen: der Begierde von vornherein den Meister zu zeigen. Es wäre sehr zu wünschen, dass unsere Mediziner ausser auf Medizin sich auch etwas auf den Menschen verstünden; sie würden dann diesem Problem anders gegenüberstehen, als sie vielfach tun: als Anwälte der Naturtriebe gegen die Sitte."

Dieser letztere Vorwurf trifft nun gottlob nicht alle unsere Mediziner. Wir wollen nur zwei Beispiele dafür anführen. Prof. Dr. med. *Seved Ribbing* spricht sich in seinem vortrefflichen Buche „Die sexuelle Hygiene und ihre ethischen Konsequenzen", übersetzt von Dr. med. Reyher. 15. Aufl. 20. Tausend, Leipzig, Peter Hibbing 1895, aus, wie folgt: „Die Natur hat das Geschlechtsleben nicht zu einer dem Belieben freigegebenen Genussform stempeln wollen; im Gegenteil verknüpfte sie damit beim Tiere wie beim Menschen die Fortpflanzung mit der Pflicht der Pflege und Aufzucht der Nachkommenschaft." (p. 26). „Der Geschlechtsgenuss gehört nicht zu den allgemeinen Menschenrechten, der flüchtigste Blick auf das Leben der Natur würde diese falsche Auffassung verhütet haben" (p. 46 f.). „Wie das Vorhandensein des Geschlechtstriebes eine mächtige natürliche Entwickelungskraft darstellt, so ist doch dessen zeitweilige (auch dessen absolute) Beherrschung eine moralische Kulturkraft von ausserordentlicher Bedeutung" (p. 47). „Dem Geschlechtsleben kann keineswegs ein naturgesetzliches Recht des beständigen Anspruches auf normale Funktion zukommen" (p. 52). „Die Enthaltsamkeit (auch in der Ehe) ist ebensowohl möglich, wie zeitweise notwendig" (p. 53). „Die Geschichte enthält keine Zeile, aus der der Untergang eines Volkes oder Geschlechts durch Keuschheit hervorginge, dagegen viele lehrreiche Kapitel, welche das Gegenteil predigen" (p. 67). Prof. *Ribbing* beruft sich auf die Erfahrungen anderer Aerzte. So schreibt er: „Der Psychiater *Krafft-Ebing* äussert: Unzählige normal konstituierte Menschen sind imstande, auf Befriedigung ihrer Geschlechtsbegierde zu verzichten, ohne durch diese erzwungene Abstinenz an ihrer Gesundheit Schaden zu nehmen." Der Hygieniker *Oesterlen* sagt: „Selbstbeherrschung allein kann viel Unglück verhüten, gegründet auf feineres sittliches Gefühl, auf keuschen Sinn wie auf Einsicht, Bildung und unterstützt durch geeignete Lebensweise, durch eine sittlich reine Umgebung und deren Beispiel. Jeder und jede sollten eben auch hier warten und sich zähmen lernen, bis ihre Zeit gekommen."

*Lionel S. Beale*, Prof. am Kingskollege in London schreibt: „Die Behauptung, dass es, wenn eine Eheschliessung aus verschiedenen Gründen nicht zustande kommt, aus physiologischen Gründen notwendig sei, dafür Ersatz zu beschaffen, ist gänzlich verfehlt und unbegründet. Es kann gar nicht eindringlich genug gepredigt werden, dass die strengste Enthaltsamkeit und Reinheit gleich übereinstimmend sind mit physiologischen wie mit sittlichen Gesetzen und dass die Nachgiebigkeit gegen Wünsche, Begierden und Leidenschaften ebensowenig mit physiologischen und physischen, wie mit moralischen und religiösen Gründen gerechtfertigt werden kann“ (p. 68 u. f.). „Enthaltsamkeits-Störungen“ nennt Prof. *Ribbing* einen Namen, der in der wissenschaftlichen Medizin völlig unbekannt ist. Wie beherzigenswert ist doch, was Prof. *Ribbing* p. 83 als Ausspruch *Actons* anführt: „Beabsichtigte ein junger Mann, sich die schwersten sexuellen Leiden zuzuziehen, so könnte er keine sicherere Methode anwenden, als sich der Unkeuschheit mit der geheimen Absicht zu ergeben, wieder enthaltsam zu werden, sobald er sich die Hörner abgelaufen. Die Schwierigkeit mit einer Gewohnheit zu brechen, welche sich so schnell mit jeder Faser des menschlichen Organismus verwebt, ist so gross, dass man einem Jünglinge beim ersten Schritt auf der Bahn des Lasters zurufen könnte: „Du begibst dich auf einen Weg, den du *niemals* rückwärts finden wirst.“ Prof. *Ribbing* erklärt (p. 84): „Während meiner 20-jährigen ärztlichen Tätigkeit habe ich Gelegenheit gehabt, viele Personen und vorzüglich viele Jünglinge aus den verschiedensten Gesellschaftsklassen in geschlechtlichen Fragen zu beraten und zu behandeln; es sind mir Vertreter der verschiedensten Ansichten bezüglich der Moral und der Religion vorgekommen; Männer mit und ohne schuldfreier Vergangenheit hinter sich, ich bin aber *niemals* auch nur *einem einzigen* begegnet, der die gänzliche Selbstbeherrschung — den guten Willen dazu vorausgesetzt — für unmöglich erklärt hätte.“

Dr. med. *Seved Ribbing* ist Professor an der Universität Lund, und man könnte denken, die Beobachtungen des Schweden mögen gelten für ein nördlich gelegenes Volk, nicht aber für die heissblütigern romanischen Nationen z. B. nicht für die Franzosen. Hören wir darum, was Prof. *Arnold Fournier*, Mitglied der Academie de médecine in Paris in seiner Schrift „Was hat der Vater seinem 18-jährigen Sohne zu sagen?“ übersetzt von Dr. Ranasini (Stuttgart 1905. J. H. W. Dietz Nachf.) darüber schreibt: „Man hat ungehöriger und leichtsinniger Weise von den Gefahren der Enthaltsamkeit für die jungen Leute geredet.

Soll ich euch gestehen, dass, falls diese Gefahren wirklich vorhanden sind, ich sie nicht kenne, und dass ich, ein Arzt, diese noch nicht konstatiert habe? Das Beweismaterial hat mir wahrlich nicht gefehlt.“ (Schluss folgt).

---

# Zur Katechismusfrage.

Dass eine solche in der Schweiz und erst noch im Kanton Zürich auftaucht und in ihrer positiven, d. h. die Möglichkeit und Wünschbarkeit eines solchen Büchleins bejahenden Beantwortung eine ganze Reihe Freunde besitzt, hat mancherorts sehr überrascht und die Klage wachgerufen: die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte auf kirchenpolitischem Gebiet, die mehr als berechtigten Forderungen moderner Pädagogik und Methodik, die allgemeine Forderung der Konzentrierung alles protestantischen Religionsunterrichtes auf die Bibel — das und viel andere Gegenstände seien rein in den Wind geschlagen und nicht einmal der Versuch ihrer Widerlegung gewagt worden. Wir geben im folgenden einige Erwiderungen, welche uns von amtierenden Religionslehrern aus verschiedenen Kantonen gegen den Zimmermann'schen Artikel zugekommen sind, und fügen aus Prof. Bassermanns Schrift „Zur Frage des Unionskatechismus“ (Mohr, Tübingen 1901. 85 u. 34 S. gr. 8°. 2 Mk.) einige Erwägungen aus seinen „Ergebnissen“ hinzu. (Vgl. auch was P. Häberlin oben S. 18 zu dieser Frage bemerkt, immerhin ohne beabsichtigte Beziehung auf diese Diskussion).

* * *

Als ich den Titel einer Korrespondenz von Hr. Pfr. Zimmermann in Rorbas las: „Ist in unserer Kirche ein Katechismus erwünscht und möglich?“ wurde mir ganz schwül zu Mute. Ich erinnerte mich an die pedantische Unterrichtsweise, die ich in meiner Jugend durchkostete, an das Frage- und Antwortspiel, bei dem es sich um genaues Auswendiglernen der gedruckten Lehrsätze handelte, und die harten Pillen, verarbeitet oder unverarbeitet, resp. verstanden oder unverstanden, hinuntergewürgt wurden. Ich habe selbst nach diesem Rezepte einige Jahre die liebe Jugend gequält, bin aber schon längst zu der Überzeugung gekommen, dass auch hier der *Anschauungsunterricht* das beste ist. Kurze Bibelstellen, Sprüche, Bruchstücke aus den paulinischen Briefen mögen hie und da eine treffliche Grundlage einer Unter-

weisung bilden, den *ergiebigsten* Stoff einer bleibenden Belehrung bieten jedenfalls die farbenreichen Erzählungen des Alten Testamentes und die neutestamentlichen Gleichnisse mit ihrem eindrucksvollen: „Gehe hin und tue desgleichen." Es darf auch nicht vergessen werden, dass durch die neueste erziehungsrätliche Verordnung, die als Lehrstoff der I. Sekundarklasse: das Leben Jesu, der II.: die Apostel- und Kirchengeschichte und der III.: das alte Testament vorschreibt, das letztere verkürzt wurde und daher in der Kinderlehre umsomehr zu Ehren gezogen werden sollte, gibt es doch, um der Kinderwelt die Begeisterung für Gottvertrauen, Friedliebe, Selbstverleugnung, Genügsamkeit, Demut, Barmherzigkeit, Versöhnlichkeit u. s. f. beizubringen keinen besseren pädagogischen Stoff als eben die Lebensbilder Abrahams. Josephs, Davids, Salomons, Hiobs etc. Will ein Jugendlehrer ein besonderes Lehrmittel benutzen, so greife er zum thurgauischen Kinderbuch, das alle Katechismen an Methodik und Sprache übertrifft.

Allein das Lesen der angeführten Abhandlung belehrte mich, dass Hr. Pfr. Zimmermann eigentlich nicht an einen Kinderlehrkatechismus denkt, sondern an einen einheitlichen Konfirmandenleitfaden und in diesem Sinne ist die Anregung nicht von der Hand zu weisen. Denn es wäre viel wert, wenn den Konfirmanden klipp und klar gesagt werden könnte: So und nicht anders lautet das Glaubensbekenntnis der Kirche, die Euch jetzt zu volljährigen Gliedern aufnimmt. Aber an die Möglichkeit einer solchen Einigung ist zur Stunde noch nicht zu denken, wie Hr. Zimmermann selbst zugibt, und wenn auch ein Kompromisskunststück fabriziert würde, so hätte das so wenig Wert als die katholischen Bekenntnisformeln, weil jeder Religionslehrer doch seiner subjektiven Anschauung keinen Zwang auferlegen liesse. Übrigens empfinden wir das Fehlen von Katechismen nicht als Lücke und im Gegensatze zu Zimmermanns Ausspruch: „Wir sollten mehr Fleiss verwenden, dass unser Volk *in der Lehre*", sagen wir: „im christlichen Leben befestigt werde." Denn es bleibt bei dem Dichterworte: „Wir glauben all' an Einen Gott, der wohnt im Himmel oben, Ruft Jeder ihn nach seiner Weis, Gering ist aller Worte Preis: Die Tat nur kann ihn loben."

*Usteri.*

* * *

## Ist in unserer Kirche ein Katechismus erwünscht und möglich?

Das Referat des Hrn. Pfarrer A. Zimmermann in letzter Nummer unserer Zeitschrift scheint einer Diskussion zu rufen. Referent bejaht die „Erwünschtheit" oder Wünschbarkeit eines

gemeinsamen, obligatorischen Katechismus, verneint aber die Möglichkeit des Obligatoriums „zur Zeit" aus dem einzigen Grund der Verschiedenheit der Richtungen. Ich erlaube mir, auch die Wünschbarkeit des Obligatoriums zu verneinen, womit für mich die Möglichkeitsfrage gegenstandslos wird.

Unsere Wege scheiden sich schon im Anfang des Referates bei der Begriffsbestimmung des Katechismus. Der Katechismus sei, sagt Referent, „eine kurze Darstellung der Glaubens- und Sittenlehre, welche von der gesamten Kirche, die sie herausgegeben hat, anerkannt wird, nach aussen die Bedeutung einer Bekenntnisschrift hat, nach innen dem Volke als Norm des Glaubens und der Sitte und den Kindern als Lehrbuch dient." Das ist eben ein Unding. Eine Bekenntnisschrift ist kein Lehrbuch für Kinder und ein Lehrbuch ist keine Bekenntnisschrift. Beide Zwecke wollte man früher vereinigen und die Geschichte des Katechismus lehrt uns, dass das nicht möglich war. Dass man so lange an dieser falschen Definition festgehalten hat, war für die kirchliche Unterweisung ein unermesslicher Schade.

Hier ist erst die Frage zu lösen: sollen wir in einem für die Kinder bestimmten Lehrbuch dasjenige behandeln, was in dem Gesichtskreis ihrer Altersstufe liegt, was sie vermöge ihrer Lebenserfahrung zu begreifen und zu erfassen im Stande sind? oder: sollen wir dazu ihrem Gedächtnis Lehrsätze, dogmatische Positionen einprägen, an die sie sich später erinnern werden, wenn nach erfolgter Erweiterung ihres Verständnisses ihr Nachdenken darüber erwacht sein wird? Diese Frage wird verschieden beantwortet werden. Der Pädagoge wird ausschliesslich den ersten Grundsatz gelten lassen. Das kirchliche Interesse glaubt mehr oder weniger dem zweiten Postulat Konzessionen machen zu müssen, gleich wie das Kind Bibelsprüche und Liederverse auswendig zu lernen hat, die es erst später versteht, die es aber zu lernen später nicht mehr Zeit und Gelegenheit hat. Denke man über diesen zweiten Punkt wie man will, so wird doch der pädagogische Grundsatz grösstmögliche Berücksichtigung finden müssen und diese Berücksichtigung macht den Katechismus mehr oder weniger untauglich zur Bekenntnisschrift für die Gemeinde. Wollen wir diesem Postulat Genüge leisten, so brauchen wir neben dem Katechismus eine christlich-protestantische Glaubenslehre für das Volk und dazu noch eine solche für die Gebildeten. Diese beiden werden sich nicht durch ihre Resultate, sondern durch ihre Voraussetzungen von einander unterscheiden und es wäre ein sehr verdienstliches Unternehmen, das eine, wie das andere, populär und wissenschaftlich unserm Volk zu schenken.

Was ist aber nach protestantischem Grundsatz eine Bekenntnisschrift? Alle ursprünglichen Bekenntnisschriften, auch die der Reformatoren, waren und sind Darlegungen persönlicher religiöser Erfahrungen. Dadurch, dass sie für andere, die dieselben persönlichen Erfahrungen und Erlebnisse nicht gemacht haben, zur bindenden Norm gemacht worden sind, haben sie ihren protestantischen und auch ihren evangelischen Charakter verloren. Das lässt sich auf der ganzen Linie historisch beweisen. Es ist auch psychologisch sofort einleuchtend, dass dieselben Zwecke, dieselben religiösen Aussagen im Munde dessen, der sie nicht miterlebt hat, etwas vollkommen Anderes bedeuten, als im Munde dessen, der sie zuerst gesprochen hat. Wir können doch unmöglich die paulinischen Aussagen so denken, wie sie Paulus gedacht hat. Und es ist klar, dass das sofort eintretende Obligatorium reformatorischer Bekenntnisse ein Rückfall in den Katholizismus war. Ist nun das faktische Fühlen eines obligatorischen Bekenntnisses wirklich ein Mangel unserer reformierten Kirche, wie das der Referent behauptet? Wir hielten es bisher für einen grossen Vorzug. Warum? Das führt unsere Diskussion zu weit ab.

Der Katechismus soll eine Bekenntnisschrift sein. Wir sagten: nein, dazu genügt er nicht, weil er ein Buch für Kinder ist. Aber er soll viel mehr sein, als eine Bekenntnisschrift. Ist denn Christentum identisch mit Bekenntnis? Verfallen wir wieder in Intellektualismus? Kehren wir zurück zur Scholastik? Ist die Unterweisung ein sehr populäres Kolleg über Dogmatik und Ethik? Ich glaubte, unsere Unterweisung wolle einen Begriff von Christentum geben, sie wolle die Herzen erwärmen, sie wolle uns näher zu Gott bringen. Das ist doch keine Lehre, sondern Leben, kein Bekenntnis, sondern Erlebnis. Ich möchte aus der Unterweisung nicht blosse Erbauungsstunden machen. Wir brauchen die feste empirisch wissenschaftliche Grundlage der religiös-psychologischen Gesetze, die Jesus intuitiv erkannt hat. Aber das alles muss nicht gelernt, sondern empfunden werden, wenn es subjektiv assimiliert werden soll. Somit ist bei der Unterweisung nicht der Katechismus das Lehrmittel, die Hauptsache, sondern der Unterricht als persönliche Mitteilung und Beeinflussung, der Katechismus oder Leitfaden darf nicht mehr sein, als Lehr*mittel*. Als solcher hat er erstens die Aufgabe, den Gedankengang des Unterrichts zu regeln (Leitfaden), sicher fortschreitende Ordnung zu garantieren. Zweitens dient er zur Stütze des Gedächtnisses für die Kinder für das, was sie gehört haben. Herz und Gemüt lebt im Unterricht und wenn davon ein Schimmer im gedruckten

Lehrbüchlein reflektiert, so ist das gut. Aus diesem Grunde darf der Katechismus die persönliche, subjektive Färbung nicht entbehren. Das offiziell kirchliche Lehrbuch müsste diese subjektive Färbung sorgfältig abstreifen und würde dadurch seine Religion verlieren.

Aus diesen Gründen ergibt es sich, dass ein offizieller einheitlicher Katechismus durchaus nicht wünschbar ist, weil er in keiner Weise die Aufgabe oder die Fähigkeit hat, eine Bekenntnisschrift zu sein und weil eine solche, wenn sie wirklich bindend sein soll, gar nicht protestantisch ist.

Die Verschiedenheit der Richtungen macht nach dem Referent die Einheit des Lehrmittels unmöglich. Zugegeben. Aber ich möchte das lieber dahin präzisieren: Die Verschiedenheit in der Beurteilung des Wesentlichen und des Unwesentlichen im christlichen Glauben. Darin liegen heutzutage unsere theologischen Differenzen bei Gelehrten und Ungelehrten und diese Differenzen werden so bald nicht ausgeglichen sein.

Auch wir halten mit dem Schluss des Referates das fleissige Streben nach dem Ideal eines Katechismus für eine dringende Aufgabe unserer Kirche. Dazu aber ist entgegen der Meinung des Referenten die freie Konkurrenz und die von den Kirchenbehörden uns Gott Lob und Dank gewährte Lehrfreiheit der einzige Weg. *E. Müller*, Pfr., Langnau.

* * *

Die unierte badische Landeskirche hat es mit allen Arten des Unionskatechismus versucht, und keine derselben hat sich bewährt und behauptet.

Der frei-systematische unterlag vor allem dem kirchlichen Urteil: er war zu subjektiv. An ihm zeigte sich, dass es Persönlichkeiten — nicht Kollegien! — von eminenter kirchlicher Genialität und deshalb von unbestrittenem kirchlichen Ansehen sein müssten, denen die Schaffung eines für die ganze Landeskirche obligatorischen Katechismus vielleicht gelingen könnte. Jedoch ist in unserer Zeit dazu weit weniger Aussicht als früher; die Individualitäten in der Kirche sind zu stark entwickelt, die Charaktere zu ausgeprägt, sowohl die der Theologen als auch die der Gemeinden. Seit dem Eintritt des Rationalismus in die Geschichte lässt sich auch der Unterschied der Richtungen schlechterdings nicht mehr austilgen: beide oder vielmehr alle wollen und müssen berücksichtigt sein; die Zeiten der Lehruniformität sind endgültig vorüber. Wer wollte sich nun anmassen, die Formel zu treffen, von der sich alle befriedigt erklären, in

der alle sich selbst ausgedrückt finden könnten? Der erste badische Unionskatechismus versuchte dies Kunststück — und mit wie viel Zeitaufwand, Mühe und Rücksichtnahme! —: es ist misslungen. Die tauglichsten Männer ihrer Zeit haben ihr Bestes geleistet und nicht einmal den Genossen des eigenen Lagers, geschweige denn den, doch ebenfalls stark berücksichtigten Anhängern der entgegengesetzten Seite, haben sie schliesslich genuggetan. Sie haben sich gegenseitig mehr gehindert als gefördert, keine Persönlichkeit konnte ganz und kraftvoll zur Geltung kommen; überall wurden aus Rücksicht die Spitzen abgebrochen und die Kanten abgeschliffen. Man darf das nicht als die Folge eines frevelhaften Abfalls vom Bekenntnis der Väter ansehen oder als unmoralische Nachgiebigkeit gegen den Zeitunglauben verurteilen: bei der Schaffung eines modernen Unionskatechismus konnte gar nicht anders verfahren werden. Sofern dieser ein frei-systematischer sein soll, ist ihm der Kompromisscharakter und damit der Todeskeim eingeboren. Worin er seine Stärke sucht, die Befriedigung heterogener Bedürfnisse, eben das ist seine Schwäche; was seinem Verfasser, oder vielmehr seinen Verfassern (denn ohne eine Mehrheit von Mitwirkenden kann es dabei heutzutage eben doch gar nicht mehr abgehen) ebensowohl die Liebe als die Politik vorschreiben, nämlich das Rücksichtnehmen auf Andersdenkende, eben das wird zur Ursache der Wirkungslosigkeit, wo nicht des direkten Anstosses. Und wenn es auch gelingt, diesen zunächst zu beseitigen und jene eine zeitlang zu verhüllen: in dem Wechsel der Zeiten kommen bald andere Anschauungen auf, kirchliche, theologische, katechetische und pädagogische, und was einer bestimmten Zeit leidlich genug getan hat, ja vielleicht von ihr zum Teil mit Beifall begrüsst worden ist, das erscheint schon der nächsten Generation veraltet, irrig, geschmacklos. So ist es das dem frei-systematischen Katechismus in seine Wiege gelegte Schicksal, nicht länger als allerhöchstens ein Menschenalter in Geltung zu bleiben; und eine Landeskirche, die sich ihn erwählt, ist zu ewigem Wechsel des katechetischen Wesens mit all den peinlichen und aufregenden Begleiterscheinungen, die ein solcher zu haben pflegt, verurteilt.

Allen diesen dem frei-systematischen Unionskatechismus anhaftenden Misständen schien nur der traditionell-kombinierte glücklich auszuweichen. Aber indem er die Kirchenmänner befriedigte, verfiel er der Verurteilung von *pädagogischer* Seite. Als Bekenntnisbuch der Union konnte dieser Katechismus bei einer gewissen Auffassung derselben ausgezeichnet erscheinen, als Lehrbuch vermochte er nicht zu befriedigen. Er liess sich gut me-

morieren, aber schwer verstehen. Seine Form war zu altertümlich, sein Inhalt vielen doch zu fremdartig. So bedurfte er selbst zu sehr der Erklärung, der, formellen und materiellen, Vermittelung für das Bewusstsein und Sprachgefühl der Gegenwart. Derartige altertümelnde Bücher behält man wohl, wenn man sie hat, aber man führt sie nicht neu ein. Denn mögen sie auch noch so gut sein — und der Ullmannsche war im grossen und ganzen nicht schlecht — so kommt doch bei ihrer Neueinführung der Abstand von dem ganzen Empfinden, Denken und Sprechen der Gegenwart allzudeutlich zur Erscheinung, als dass nicht dadurch von vornherein die Autorität und Geltungsdauer des Buches in Frage gestellt werden müssten. Ein solcher Katechismus gleicht einem schönen antiken Möbel: Kenner der Kunstgeschichte haben ihre helle Freude daran, aber wer zu ihnen nicht gehört, muss sich zunächst sagen, dass man es nicht wohl gebrauchen kann, dass man schlecht darauf sitzt. . . . . Es spiegelt sich hier im kleinen eine durch das ganze Unterrichtswesen hindurchgehende entscheidende Epoche ab: an die Stelle des Auswendiglernens tritt das wirkliche Unterrichten. Dieser Wandel hat sich auf allen Gebieten des Unterrichts siegreich durchgesetzt; nur das Gebiet des Religionsunterrichts ist noch nicht davon durchdrungen. Aber dass auch hier der Sieg der neuen, eigentlich erst didaktisch zu nennenden Unterrichtsmethode unaufhaltsam ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Damit aber ist das Schicksal des traditionell-kombinierten Unionskatechismus besiegelt. *Er wird immer unmöglicher.* . . . . Denn bei diesem ist einmal das Wichtigste, die Tradition, doch abgebrochen, und dann kann eine, wenn auch noch so geschickte Kombination das konfessionelle Original niemals ersetzen. Ein nochmaliger Versuch in dieser Richtung würde ein in jeder Beziehung und von vornherein verfehltes Experiment sein. . . . . Allein wer nicht auf diesem, ich möchte sagen Visitatorstandpunkte steht, bei dem es wesentlich auf Prüfungsbescheide abgesehen ist, der wird wohl zugestehen müssen, dass bei dem jetzigen wesentlich memorativen Betrieb die Hauptsache des Religionsunterrichtes, nämlich die religiöse Einsicht (oder das Verständnis) und die religiöse Wärme zu kurz kommen müssen. Von jener hängt das religiöse Interesse ab, von dieser ist die religiöse Energie bedingt. Beide müssen, so wie die Dinge jetzt stehen, Not leiden. Ein aus Lehrsätzen, und dazu modernisierten, bestehender Katechismus kann weder interessieren noch erwärmen. . . . .

Dazu kommt aber und damit hängt zusammen ein weiterer Schade. Die Jugend, die wir unterrichten, ist evangelisch. Das

Evangelische aber ist ein für allemal an die Bibel geknüpft; mündig in der evangelischen Kirche ist gewiss nur der zu nennen, der soweit mit seiner Bibel, insbesondere dem Neuen Testament, vertraut ist, dass er sein religiöses Denken und Leben daran selbständig und dauernd zu orientieren die Fähigkeit und die Lust besitzt. *Dazu gehört aber als Voraussetzung eine gründliche Einführung in die Bibel, und diese leidet entschieden Not unter dem Katechismusbetrieb.* . . . . Das aber ist ein Zustand, der geradezu als Versündigung am evangelischen Volke empfunden werden muss. Aber er wird sich nicht ändern lassen, so lange der geschilderte Katechismusbetrieb einen so breiten Raum in dem, wahrhaft nicht allzu umfangreichen, Religionsunterrichte einnimmt. Die Losung muss sein: von der biblischen Geschichte vorwärts, und vom Katechismus zurück zur Bibel. . . . .

Allein ich gehe noch weiter: entbehrlich, ja verwerflich sind alle Katechismuslehrsätze, auch wenn sie in rein thetischer Form gehalten sind. Ob sie nun der Erfindung eines einzelnen oder dem Kompromiss eines Kollegiums oder der Tradition entstammen: immer sind sie es, gegen die sich die Kritik der Katechismusgeschichte richtet. Sie sind anstössig, entweder weil sie zu wenig kirchlich, oder weil sie zu kirchlich sind. Dort wird ihnen ihre Subjektivität, hier ihre Objektivität hinderlich. Weder das eine noch das andere kann ihnen die Autorität geben, welche ihre Geltung bedingt und den Wert verleihen, der ihre Memoration wünschenswert macht. . . . . Denn auch sie müssten, sofern sie naturgemäss auf einer bestimmten Deutung und Kombination von biblischen Aussagen beruhen, zu den einander entgegengesetzten Urteilen Veranlassung geben, entweder sie seien zu subjektiv und nicht kirchlich-korrekt, oder aber, sofern dieses vermieden wäre, sie entsprächen nicht der heutigen Auffassung und dem heutigen Verständnis des biblischen Inhalts. Dass ausserdem bei ihrem Gebrauch der Unterricht wieder wesentlich memorativ und dadurch unpädagogisch werden müsste, liegt auf der Hand und soll hier nur angedeutet sein. . . . .

---

# Bücherschau.

---

Professor Dr. *Max Huber:* **Zum zürcherischen Kirchenrecht.** Schweizerische Juristen-Zeitung, II. Jahrgang, Nr. 6.

Mit dem Kirchengesetz vom 26. Oktober 1902 und der Kirchenordnung vom 13. Februar 1905 hat die zürcherische Kirche endlich die Organisation erhalten, auf die sie nach der demokratischen Verfassung von 1869 Anspruch

hatte. Ist sie bald nach Zwingli und Bullinger in volle Abhängigkeit vom Staat geraten, so brauchte es auch nach der helvetischen Revolution noch ein ganzes Jahrhundert, bis der Cäsaropapismus überwunden war und die Volksstimme auch in der Landeskirche Gelegenheit erhielt, sich zu äussern und eine gemischte oder Laiensynode einzuführen, ein Zeichen, wie langsam die Ideen marschieren. In einem lichtvollen Artikel, der ein feines Verständnis für die Entwicklung verrät, welche das protestantische Kirchenrecht nach dem ihm zu Grunde liegenden Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit nehmen muss, bespricht der Verfasser diejenigen Punkte der Kirchenordnung, die besonderes juristisches Interesse beanspruchen und teilweise schon zu bundesgerichtlichen und regierungsrätlichen Rekursentscheiden geführt haben, die streng territoriale Organisation der Landeskirche, die Bedingungen der Aufnahme in dieselbe und des Austritts aus derselben, die Taufe, Kultussteuern und den Zwang zur Vornahme von Kultushandlungen. Wir können hier nicht näher auf diese Erörterungen eintreten. Es genüge, einen weiteren Leserkreis darauf aufmerksam zu machen und unsrer unverhohlenen Freude darüber Ausdruck zu geben, dass sich in letzter Zeit eine Anzahl junger Juristen so eingehend und liebevoll mit dem zürcherischen Kirchenrecht beschäftigt.

*A. Farner.*

**Die Unechtheit des Römerbriefes.** Aus dem Holländischen des Dr. *W. C. van Manen*, † Professor in Leiden, übersetzt von Dr. *G. Schläger*. Leipzig 1906, VIII u. 277 S.

Eine deutsche Übersetzung der Arbeiten des jüngst verstorbenen Professors van Manen wäre längst erwünscht gewesen. Ist er es doch, der die seinerzeit von A. D. Loman in Amsterdam begründete Ansicht von der Abfassung der paulinischen Hauptbriefe im zweiten Jahrhundert im Einzelnen durchgeführt und ausgebaut hat und zwar in einer Weise, dass die wissenschaftliche Theologie nicht umhin kann, sich damit zu beschäftigen.

So unwahrscheinlich dem deutschen Theologen, selbst dem kritisch gerichteten, eine solche Ansicht vorkommt, so hat er doch die Pflicht, zu hören, was für sie gesagt wird, will er nicht auch seinerseits den Standpunkt der rücksichtslosen Wahrheitsforschung verläugnen, den die Apologeten nach ihrer ganzen Geistesart freilich nicht anzuerkennen brauchen. Aber ein Schüler der frei forschenden Wissenschaft darf keinen dunklen Winkel dulden, wo das Prüfen und Forschen vor der Schranke der Tradition Halt machen müsste.

Die holländische Kritik arbeitet mit feinen Werkzeugen. Sie untersucht sowohl die Form, als den Inhalt der überlieferten Texte. Sie spürt nach Bearbeitung und Erweiterung durch Interpolationen, sucht auch in den paulinischen Briefen nach dem ursprünglichen, vermutlich kürzeren Texte und fragt dann erst noch, ob auch dieser Text seine Abkunft von Paulus beweisen könne oder nicht. Professor van Manen war ein ganz besonders sorgfältiger und genauer Arbeiter auf diesem schwierigen Gebiete. Sein dreiteiliges Werk über „Paulus", von dem hier zunächst der Römerbrief dargeboten wird, ist das reifste Produkt dieser Richtung in Holland und anderswo. Es ist an der Zeit, dass auch die deutsche Theologie mit ihm nähere Bekanntschaft mache.

Der Übersetzer, ein junger Gymnasiallehrer in Celle, hat alle Sorgfalt angewandt, die man wünschen kann, und das Buch nicht nur genau, sondern

auch angenehm lesbar im deutschen Gewande hergestellt. Möchte ihn der Erfolg ermuntern, uns auch van Manen's Korintherbriefe bald zu schenken.

*R. St.*

D. *Paul Wilhelm Schmidt,* ord. Prof. der Theologie an der Universität Basel: **Die Geschichte Jesu.** Erläutert (= **Die Geschichte Jesu II.**). Mit drei Karten von Prof. D. K. Furrer, Zürich und einem medizinischen Gutachten zur römischen Kreuzigung samt zwei Abbildungen im Text und einer Tafel in Lichtdruck. Erstes und zweites Tausend. Tübingen und Leipzig, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1904. 8°, XI und 423 S., geheftet Mk. 7.—, geb. Mk. 8. —.

Wer des gleichen Verfassers „Die Geschichte Jesu. Erzählt" besass, von der 1904 der vierte, durchgesehene Abdruck erschienen ist, mag mit Spannung auf den zweiten, erläuternden Band gewartet haben, auf welchen im Texte der Erzählung durch so manches Sternchen hingewiesen wird, dass der Verleger selber in seinen Anzeigen den zweiten Band „das Sternenbuch" nennt.

Auf die Erläuterungen zu diesen Sternen des ersten Bandes fällt der Hauptraum des zweiten (S. 187—414). Vorher finden sich zunächst „Vorbemerkungen" (S. 1—18). Sie bringen Berichtigungen, die der vierte Abdruck des ersten Bandes gegenüber dem dritten enthält, und äussern sich bündig über verschiedene Punkte: den Vorwurf starker „Überlieferungsgläubigkeit", Ausstellungen von W. Taylor Smith, Ed. Stapfer und Joh. Weiss, die Skepsis gegen die Möglichkeit einer Geschichte Jesu, über Kählers „der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus", über die Rückübersetzungen, apokryphe Evangelien, die Kindheitserzählungen des ersten und dritten Evangeliums, über indische und persische Analogien zum Evangelienstoff und endlich über die Entstehung des Christusbildes der Kunst. Man sieht schon hier, dass Schmidt, was allseitige Berücksichtigung des Stoffes angeht, mustergültig gearbeitet hat. Denn überall ist eine Fülle von Literatur benutzt, und zwar bis auf die Erscheinungen der neuesten Zeit und überall bietet Schmidt sein eigenes kurz und deutlich formuliertes Urteil.

Dann folgen grössere Abschnitte, welche schon durch ihre Titel den „harmlosen" Theologen, ihre Zahl ist Legion, sagen können, in wieviel und wie schwierigen Problemen man sich gründlich umgesehen haben muss, ehe man über eine Frage des Lebens Jesu — wie oft geschieht das nicht einfach mit einem vornehmen „ich meine, eigentlich . . . ." oder einem elegant saloppen „da sollte nun doch wohl . . . ."!! — ein Urteil gewinnen kann. Nach einander handelt S. die „nichtchristlichen Zeugnisse für die geschichtliche Person Jesu" (S. 18—21) und die christlichen (Synoptiker, Paulus. Johannes, übriges Neues Testament, Agrapha, Hebräerevangelium) ab (S. 113—127). Es folgen Darlegungen über den sinaitischen Syrer und den revolutionären Kodex D, dann „einige Hauptfragen zur Geschichte Jesu" (Dauer der Wirksamkeit Jesu, Gottesreich, Messias und Menschensohn, Gesetz, Gericht). Den Rest des Textes machen die Anmerkungen zum ersten Bande aus.

Allenthalben findet sich die gleiche gründliche Benutzung der einschlägigen Literatur, mit grossem Fleiss zusammengetragen, mit Ruhe und Sachkunde vorgelegt. So ist das Buch eine eigentliche Einführung in die histo-

rischen Probleme, und da von allen Bäumen am wenigsten die theologischer Erkenntnis in den Himmel wachsen, werden sich wenige Fragen finden, welche da noch nicht angeschnitten sind. Anders mag es mit den religiösen Problemen stehen. Doch kommen sie ja überhaupt mehr im ersten Bande in Frage, da sie mehr Objekt der Intuition und Nachempfindung, als der reflektierenden Diskussion sind.

Wertvoll sind die kartographischen und medizinischen Zutaten. In einem „Anhang“ (S. 409—414) bringt eine „Beilage“ (warum die zwei Titel?) Bericht über zwei Versuche, Aufhängen einer Leiche und eines Lebenden, der ersteren ganz, des letzteren ungefähr in der Art, wie man sich das einfachste Kreuzigungsverfahren denkt. Das interessanteste Resultat dieser Versuche ist „das Zusammentreffen medizinischer Erwägungen und rein quellenkritischer Motive von theologischer Herkunft in dem Ergebnis, dass sehr bald nach Beginn des Strafvollzugs das Sprachvermögen des Sträflings aufhören musste“ (S. 414). Den Beschluss macht ein Stellenregister von erfreulicher Vollständigkeit (S. 415—423).

Ich kann diesen zweiten Band des Schmidt'schen Werkes nur angelegentlich empfehlen; allen, auch denen, welche den ersten Band nicht besitzen, oder mit seiner Auffassung von Jesus nicht einverstanden sind. Denn der zweite Band bietet Auskunft über alle Fragen historischer, textkritischer, archäologischer, juristischer, medizinischer Art, welche für jeden äusserst wertvoll sind, der auch in seiner Meinung über Jesus die Ehrfurcht vor der Wirklichkeit nicht vergisst. Für ein religiöses Verständnis Jesu ist mit diesen Studien nur erst weniges ausgemacht; aber da ich von den Dächern nicht viel halten kann, welche nicht auf starkem Fundament und tragfähigen Mauern ruhen, so meine ich auch, es stehe allen Theologen wohl an, in den äusserlichen historischen Fragen nicht ganz als Unwissende erfunden zu werden. (Es lag mir mehr an einem Hinweis auf den reichen Inhalt, als an einer Aufzählung einzelner Versehen oder Meinungsverschiedenheiten. Aber darf ich nicht doch fragen, ob es nicht S. 114 Weymouth statt Weymann heissen muss? S. 189, 3. Zeile von unten Leuzinger statt Benzinger? S. 244, Zeile 12 liess KBW. S. 251 f. wird τῷ πνεύματι eine „irreführende Epexegese“ genannt. Ich halte das vielmehr für eine Jesu Meinung genau treffende Epexegese; da tun die zwei Worte kund, in wiefern ich Jesu Werk nicht mit S. schlechthin „einen Angriff auf das Elend dieser Welt“ (Bd. I, S. V) nennen kann.)

Aeugst a. A. *Ludwig Köhler.*

**Evangelischer Hausschatz in Gebeten und Liedern zur Förderung der häuslichen Gottesverehrung.** Aus den bewährtesten Erbauungsbüchern von der Evang. Gesellschaft in Zürich herausgegeben. 11. Aufl. XIX 499 S. 8°, geb. Fr. 2.—, 2.25 und 3.75.

Arndt, Bullinger (Antistes Heinrich), Cubach, Schmolk, Stark, Lavater, Bunsen etc. bilden den Grundstock; natürlich fehlen Gerhard, Tersteegen, Gwalther, Kapff, Nikolai, Zinzendorf, Spitta etc. nicht; namentlich ist die zürcherische Produktion an Gebeten und Liedern aus den letzten 3 Jahrhunderten stark berücksichtigt. Knappe Curricula der Autoren sind beigegeben, ebenso Inhalts- und Lieder-Verzeichnis. Der Druck der Gebete ist vortrefflich, schade, dass für die Lieder solche Schrift nicht verwendet werden kann.

Etwas grössere Lettern sollten doch gewählt werden, besonders für die Meditationen zu den 10 Geboten. Sie werden dadurch wider Verdienst in den Winkel gerückt. Die Lieder und Gebete tragen keine Autorsignatur mehr, was doch nur von ihrem Zweck abzieht. — Der Inhalt ist natürlich auf die Tendenz der Herausgeberin gestimmt: möglichste Erhaltung des dogmatischen Bekenntnischristentums. Der Satan rückt öfters auf, natürlich ihm gegenüber das Gebet zu Jesus, die Inspiration wird vorsichtig angetönt, die Auferstehung des Leibes noch vorsichtiger umgangen. Soviel zur theologischen Charakteristik. Als *Erbauungsbuch* — was der „Hausschatz" ja ausschliesslich sein will — fällt er durch seine erstaunliche Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit der besondern Gebetsgründe und -Zwecke auf. Heu-, Korn- und Wein-Ernte sind ebenso berücksichtigt wie eine unglückliche Ehe oder das „Gebet eines Schullehrers". Das Gebet um treue Seelsorger enthält sich jeder Anzüglichkeiten in parteipolitischer Hinsicht (ein grosser Fortschritt) und die Worte, welche der Mutter eines totgeborenen Kindes in den Mund gelegt werden, sind ein Muster beruhigender Seelsorge. Wer sich an den erwähnten dogmatischen Besonderheiten nicht stösst, wird das Buch mit Freuden benützen, ob auch einzelne matte Stücke mituntergelaufen sind. — Von ganz anderer Art sind die *Schrenk*'schen Erbauungsschriften, von denen uns zur Besprechung zugestellt worden sind: **„Pilgerleben und Pilgerarbeit"** 230 S. 8° elegant geb. 3 Mk.; **„Des Jünglings Freund"**, 6. Aufl. 188 S. kl. 8°, geb. 2—4 Mk.; **„Über das Heiraten"**, 5. Aufl. 79 S. Taschenformat, Mk. —.50 bis 1.20, alle im Verlag von E. Röttger in Kassel.

Der letztgenannte *Traktat* ist jedenfalls für den Verfasser charakteristischer als seine beiden Gefährten. Mit grosser Lebensweisheit — oft auch nur Klugheit — verbindet Schrenk eine so scharf abgegrenzte Heilsauffassung, dass dieselbe zum (für viele abstossenden) Jargon wird. „Wer den Heiland nicht hat, nicht beten kann" das sind Synonyma, wobei ausschlaggebend ist, dass *seine* Christologie als einzig berechtigt vorausgesetzt wird. Es ist schade, dass die Fülle des Guten durch diese (von ebenso biblisch gerichteten Leuten feinfühlig vermiedene) Manier ungeniessbar gemacht wird. Viel ansprechender erscheint mir die *„Mitgabe fürs Leben"*. Der Unterschied von Schliff, Bildung und Herzensbildung, die Wertschätzung des Erkennens neben dem Empfinden sowohl in Kunst und Leben wie auf speziell religiösem Gebiet, die Forderung der Kraft und Ausdauer im Leben u. s. w. passen nicht völlig zu dem „Jesus allein" im Heiratstraktat, heben aber die religiösen Forderungen und Mahnungen an die Jünglinge erst recht auf ihre Höhe. Dass hier der Heilsarmee-Stil gelegentlich durchklingt, stört denjenigen nicht, welcher jeden am liebsten nach seiner Eigenart reden hört. Wertvoll möchte ich die *Selbstbiographie* nennen, welche in der grössten der genannten Schriften vor uns liegt. Der Stolz redlich erfüllter Arbeit spricht aus den Schlussworten: „Ich möchte den vielen Seelen, die der Heiland durch meinen Dienst zu seinem Eigentum gemacht hat, einen herzlichen Gruss senden und ihnen zurufen: Haltet, was ihr habt . . . ." Aber dies Leben gibt auch das Recht zu solchem Stolz — ob so viel mehr als bei manchem andern treulichen Arbeitsmann auf dem Missions- oder einem andern Feld — darüber urteilt stets das persönliche Empfinden. Und dieses redet ja in den „erweckten" Kreisen mit Verliebe von

besonders engen Beziehungen zu Gott, also besonderer Begünstigung durch denselben. Wir notieren aus der rasch fortschreitenden Schilderung einige Züge:

Die Teilnahme an einer Hausandacht bei dem badischen 48er Karl Mez in Freiburg bewog ihn, „allen bisherigen Umgang aufzugeben und nur entschieden gläubigen Umgang zu pflegen.“ 2 Allianz-Missionare aus New-York, zu deren 4-fachem Evangelium auch die Krankenheilung durch den Glauben gehörte, bekannten ihm zu seiner Genugtuung: „sie würden auch krank, wie wir, und hätten Chinin als das beste Mittel gegen Fieber erprobt . . . Praxis und Theorie im gesunden und im mörderischen Klima sind verschieden.“ — „Ich lernte damals gründlich verstehen, dass Herz und Gesinnung eines Menschen unvergleichlich besser sein können als seine Dogmatik. Möchten wir das nie vergessen!“

Die zahlreichen persönlichen und familiären Beziehungen zum Basler Missionshaus, Davos, Heiden, Ottenbach, Bern u. s. w. verleihen dem ungeschminkt erzählenden Buch für uns doppeltes Interesse; es zeichnet gerade die Anfänge mancher Erweckungsbewegungen in der Schweiz in neuem Licht, aber nicht weniger die Missionsarbeit an der Goldküste und vergleicht englisches und deutsches Wesen auf Schritt und Tritt.

Im selben Verlag hat *S. Keller* (Schrill) erscheinen lassen:

**Lebendige Worte.** Tägliche Andachten aus Gottes Wort. 6.—9. Tausend. 388 S. gr. 8°, elegant geb. Mk. 3. 50.

Für jeden Tag eine Seite. Irgend ein ganz knappes Bibelzitat, oft ganz abgerissen, wird an einem Zipfel gepackt und in überraschender, manchmal etwas gesuchter Art bis zu seinem Grundgedanken entwickelt. Ein Anruf Jesu von einigen Linien Länge oder ein Liedervers gleicher Tendenz macht den Schluss. Wieder ein Buch, das den Liebhabern solcher Ausdrucksweise *trefflich* dienen muss. Übrigens herrscht der blosse Bekehrungsgedanke resp. der Stolz über die gewonnene Erweckung nicht aufdringlich vor, wie nach des Autors Vorträgen zu erwarten wäre. Die „Lebendigen Worte“ sind wie diese alles eher als eintönig und langweilig.

**Die Schriften des neuen Testamentes,** neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Baumgarten, Bousset, Gunkel, Heitmüller, Hollmann, Jülicher, Knopf, Fr. Köhler, Lueken und Joh. Weiss. (Letzterer zeichnet als Herausgeber). Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen. „Dritte Subskription“ 5.—7. Tausend. Gesamtpreis inkl. ausführliches Register Mk. 14. —.

Lieferung 4/5 bringt den Markus zu Ende und beginnt das Matthäus-Evangelium (1—11); ferner die Thessalonicher-, Korinther- und den Galaterbrief. Ihnen voran geht eine Einleitung in das paulinische Schrifttum. Acht Briefe werden als echt proklamiert, die übrigen 5 als auf paulinischer Unterlage basierend, wobei für 2. Thess. und Ephes. die Echtheit als schwankend bezeichnet wird. Die Schwierigkeiten, welche sich dem Laien für ein volles Verständnis dieser ausserordentlich mannigfach bedingten Gelegenheitsschriften entgegenstellen, sind recht anschaulich geschildert. So wird auch der Wert, ja die Notwendigkeit wissenschaftlicher und nicht nur apologetischer resp. erbaulicher Erklärung Jedermann evident und das Zutrauen zur hl. Schrift mächtig gehoben. Gebet das Werk in Laienhände!

Im Anschluss an die Besprechungen über die solothurnische Reformationsgeschichte im 3. Heft des letzten Jahrganges (S. 174—188) nennen wir mit Vergnügen die eben im Verlag des Schweizerischen Vereins für freies Christentum erschienene **Reformation in Solothurn.** Dem Volk auf Grund der Akten erzählt von Prof. Dr. *Rud. Steck* in Bern. Mit dem Bilde von Wengi's Tat. 40 S. 8°, 25 Rp.

Selbstverständlich liegen hier keine Auseinandersetzungen mit andern Darlegungen mehr vor. Es wird einfach erzählt, schlicht aber genau abgewogen und ohne Lobrednerei auf irgend eine Partei oder Persönlichkeit. Wir halten das Schriftlein für sehr geeignet zur Verteilung an Schüler; doch hauptsächlich zu dem Zweck, dass es auch den Erwachsenen zu Gesicht komme; es wird sie durch die durchgängigen, grossen Gedanken sofort fesseln. Es ist interessant.

Unter den alten Rezensionsverpflichtungen holt die jetzige Redaktion vielleicht am liebsten nach, was sie an Publikationen der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Oesterreich anzeigen kann. Dahin gehört in erster Linie die **Geschichte des Protestantismus in Oesterreich in Umrissen** von *Georg Lösche.* 251 S. kl. 8° Mk. 2. —. Mohr, Tübingen 1902.

Ein handliches Büchlein mit reicher Quellenfundgrube und bequemer Einteilung, übrigens nur der Vorläufer einer breit angelegten und auf dem gesamten Akten-, Urkunden- und Schriften-Material fussenden und mit verbürgten Bildern reich ausgestatteten grossen Geschichte des Protestantismus in Oesterreich. Trotz der kompendiösen Form finden wir viel Einzelzüge und Persönlichkeiten völlig deutlich geschildert, sodass das Gefühl, einem blossen „Grundriss" gegenüberzustehen, nicht aufkommt. Die Beziehungen zu Deutschland und — namentlich in täuferischer Beziehung, sobald das Lutertum unterdrückt wurde — zu der Schweiz liegen zu Tage. Das Ganze ist eine Martyriumsgeschichte. Oesterreich und Jesuiten und in Höllenangst vergehende Fürsten — das gehört zusammen von jeher! Zur nähern Begründung, Materialsammlung und -Sichtung dient das hier schon öfters rühmend erwähnte **Jahrbuch** der Gesellschaft für Geschichte des Protestantismus in Oesterreich, dessen *25. Jahrgang* als einheitlicher **Jubiläumsband** 1904 bei Jul. Klinkhardt in Wien erschienen ist. Von besonderem Interesse und nicht zu jedermanns Freude dürfte der Artikel: Die evangelischen Fürstinnen im Hause Habsburg G. Lösche's sein. Auch die „Numismatischen Denkmale auf den Protestantismus in Oesterreich" entbehren nicht des Reizes; unter den Tafeln gefällt besonders die Jubiläumsschaumünze mit Maximilian II., Joseph II. und Franz Joseph I. und der Umschrift: Justitia regnorum fundamentum. Hernach folgen Arbeiten aus allen Kronländern und einige abschliessende praktische, bibliographische und dem Gesellschaftsbestand entnommene Angaben. Ein stattlicher Band von 435 S. gr. 8°. Unterdes ist auch der *26. Jahrgang* mit Weiterführungen begonnener Arbeiten und einer Reihe neuer Untersuchungen erschienen. Der freundlichen Einladung zum Festakt in der k. k. evang.-theol. Fakultät in Wien konnte der Redaktor leider nicht Folge leisten. An Interesse hat es wahrlich nicht gefehlt.

*W. Stahl*, Organist in Lübeck. **Geschichtliche Entwicklung der evang. Kirchenmusik.** Max Hesses illustr. Katechismen Nr. 38. VIII 85 S 8°. Hesse, Leipzig 1903. Mk. 1. —.

Ein Examenkompendium für Lehrer als künftige Organisten; eine völlig unselbständige Zusammensetzung nach dem obligaten Kanon grösster Wertschätzung der alten Kirchentöne, des quantitierenden Rythmus, breiter Liturgie, katholisierender Form des Gottesdienstes und Geringschätzung des Einfachen, Volkstümlichen. Hs. G. Nägeli ist wie Silcher flach!! Der Versuch der Einführung eines 4-stimmigen Gemeindegesanges gescheitert!! Zwingli rangiert unter dem französisch-reformierten Psalter! Egli kennt Verf. nicht, Rink ist nüchtern u. s. w. Sonst knapp, klar und reichhaltig. *A. W.*

Der „gute Trunk“ in den Lutheranklagen. Eine Revision. Von *H. Grisar S. J.* Separatabdruck aus dem historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft XXVI (1905). Herder & Co., München 1905. 29 S. 8°.

Wie macht es ein Jesuit, um mit dem Schein vollster Unparteilichkeit Luther der Trunksucht zu überführen? Er führt zuerst auf 5 Seiten eine Anzahl offenbar haltloser Verdächtigungen, völlig verfehlter „Belege“ an und lässt sie (wie z. B. das gar nicht von Luther stammende: Wer nicht liebt . . .) fallen. In der „ungelehrten Antilutherliteratur“ hat „ein neuerer Schriftsteller merkwürdigerweise aus Versehen“ seine runde Behauptung der Trunksucht Luthers „an die echte, (aber aus mehrfachen Gründen kraftlose) Stelle des (Zeitgenossen und wütenden Feindes Luthers) Lemnius angehängt.“ Der Name des neuern Schriftstellers wird nicht genannt. — Sodann wird aus der Anlage zur Geselligkeit, den Warnungen an die Hausgenossen wegen der Aufpasserei und Übertreibung der Gegner und aus den von Luther so nachdrücklich bekämpften Trinksitten, dem „deutschen Laster“, die erforderliche Stimmung erweckt, dass wohl an die Wahrheit der Anklagen geglaubt werden könnte; hübsch ist, wie die Trinksitten nicht zur Entschuldigung sondern zur Belastung des noch nicht behaupteten Privatlasters dienen, weil einer erst durch ganz ausserordentliche Leistungen auf diesem Gebiet die Kritik (auch der rabiatesten Gegner?) auf sich ziehen müsse, bei nur mittelmässigem Trinken aber jedenfalls zahlreiche Zeugen seiner Übertretungen fehlen würden. Die literarische Leistungskraft Luthers wird als Gegenmotiv genannt, aber dabei und besonders am Schluss die bekannte Weinrechnung über den 6-monatlichen Aufenthalt auf Koburg angeführt; das gäbe, auch wenn weder Schlosshauptmann und Boten zum Reichstag, noch Gesandte und Gäste und dabei Luthers grosse Gastfreundlichkeit und sein Behagen in zahlreicher Tischgesellschaft gerechnet werden müssten, auf den Mann $1^{3}/_{4}$ Liter pro Tag, in Wirklichkeit also viel weniger! Tatsächlich ist uns auch gerade für diese Zeit bezeugt, dass Luther jenen Koburger Wein wegen Kopfsausen bald mied und „keinen Verstoss gegen die Diät begangen hat“. Die Kritik der Quellen der vorhandenen Anklagen wird als berechtigt proklamiert. Dann werden als protestantische Zeugen Musculus, Melanchton, Leo Jud und in gleicher Linie ein Vertreter der „Schwarmgeister“ und der schon genannte Lemnius angeführt: entweder ausserordentliche Anlässe (der Gastlichkeit und einer Magenverstimmung, doch *nicht* der Trunkenheit!), oder gegnerische Beschuldigungen. Das sind die Zeugen aus dem „eigenen“ Lager. Ein Italiener hat auf dem Konzil zu Trient allerlei Geschwätz aufgelesen (nach Grisar) und trotzdem soll ein Kern seiner Anklagen nicht zu beseitigen sein. Graf Hoyer von Mansfeld, der spätere Beschützer Witzels, und gar der treffliche und lautere

Legat Aleander sind Kronzeugen, endlich der Apotheker Landau zu Eisleben, welcher den Leichnam als von verdorbenen Säften erfüllt erklärt und dies mit einem bezeichnenden „man erzählt“ auf regelmässigen starken Weingenuss zurückführt. Endlich kommen Luthers eigene, für unsern Sprachgebrauch allerdings mehr als derbe Auslassungen zu Worte, das „Ich zech' auch“ und „dass ich zuweilen einen guten Trunk tue, . . . der den *melancholischen* Teufel verdreusst.“ Am gefährlichsten sind jedenfalls die Ermahnungen an den Adel, welche wenigstens der beständigen Völlerei wehren und einen gelegentlichen Rausch ihnen dann zu gute halten wollen. Des Mathesius entgleiste „Weinpredigt“ von 1553 wird als Abklatsch der Theorie des Meisters dargestellt, aber der Bedingung keinen Wert beigemessen, dass das erlaubte Trinken am nächsten Morgen am Beten, Studieren und Arbeiten nicht hindern dürfe. So kommt Grisar zu dem Resultat, dass die Theorie mindestens von sehr gefährlicher Indulgenz und die Praxis ebenfalls sehr ungünstig zu beurteilen sei. Quod erat demonstradum.

Nun liesse ich mir eine gewisse massvolle Kritik an Luthers Kapazität in Speise und Trank ganz wohl gefallen, wenn sie auch erwähnen würde, wie die nervösen Zustände des Reformators und die Überlast der Arbeit einen mässig gebrauchten Stimulus und Erfreuer wohl verständlich machen. Echt „jesuitisch“ dagegen ist die Stelle (S. 23 oben), wo dem neuen Glauben Lockerung der Busse und der guten Werke und systematisches und bewusstes Herabdrücken des christlichen Strebens unter das Niveau des Alltagslebens vorgeworfen und — das Gebot Christi dagegen ausgespielt wird: Nehme dein Kreuz auf dich, widerstehe dem Fleisch, sei nüchtern und wachsam! Das darf der Vertreter der Ablasskirche, der unfehlbaren Päpste à la Borgia angesichts der ethischen Früchte der Alleinherrschaft Roms dem Reformator vorwerfen! Dazu braucht es eine eiserne Stirn oder — blinde Augen. Regelmässiges Trinken heisst noch nicht: regelmässig betrunken sein und trotz der fröhlichen Kindtaufe zu Schweiniz und manchem nicht für die Gegner berechneten derbhumoristischen Worte ist Martin Luther immer noch kein unmässiger Mann gewesen, wohl aber ein starker Esser und Trinker; sein mächtiger Leib brauchte und vertrug beides. *A. W.*

---

# Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem
## für das Jahr 1906.

Ausgeschrieben sind noch die folgenden Preisfragen:

1. Zur Beantwortung vor 1. Januar 1907: „*Wie verhält sich der Calvinismus unserer Tage zu dem des 16. Jahrhunderts hinsichtlich seiner Lehren?*“

2. Die *neue Preisfrage* zur Beantwortung vor 1. Januar 1908 lautet: „*Was ergibt sich aus den Schriften des Erasmus über seine theoretische und praktische Stellung zur Religion?*“

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von fl. 400 an innerem Wert, die ausgehändigt wird, sobald die gekrönte Arbeit druckfertig vorliegt.

(Die Preisaufgaben über Luthertum und niederländischen Protestantismus und über die jüdische Synagoge haben nur zu wenigen und ungenügenden Lösungen Veranlassung gegeben; ihre Autoren werden nicht genannt in der Beurteilung. Näheres steht bei der Red. der S. Th. Z. gern zu Diensten).

# Sind die aus den drei ersten Evangelien zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst?

Von *Ludwig Köhler* in Aengst (Kt. Zürich).[1])

---

# Einleitung.

---

## Die Beschränkung der in Frage kommenden Probleme auf das Gebiet der synoptischen Forschung.

1. *Die Bedeutung*, welche die Frage, ob die aus den drei ersten Evangelien zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst sind, *für das praktische Christenleben* hat, kann man sehr verschieden hoch einschätzen. Um zwei durchaus moderne Menschen zu nennen, so ist Friedrich Naumann an ihr viel weniger interessiert als Wilhelm Herrmann. Für Herrmann[2]) sind ja die Weisungen Jesu „Wegleiter zur Freiheit" und ist ihr „Geist das wahrhaft Lebendige auch in dem Leben unserer Zeit." Da wird man gründlich prüfen, was diesen Wegleitern die Richtung und diesem Geiste die Gestalt gegeben hat. Naumann[3]) aber sagt: „Nicht unsere ganze Sittlichkeit wurzelt im Evangelium, sondern nur ein Teil derselben." Dann ist über den Wert unserer ganzen

---

[1]) Ursprünglich ist die Arbeit als Thema der Preisaufgabe von der theologischen Fakultät der Universität Zürich ausgeschrieben gewesen und mit Erfolg gelöst worden. Allerlei Umstände, teils persönlicher, teils sachlicher Natur, haben ihre im Preisstatut vorgeschriebene Veröffentlichung ungewöhnlich lange hinausgeschoben. Inzwischen habe ich die Ausführungen nach Kräften zu verbessern gesucht und lege hier eine Fassung vor, welche dem Preisgericht nicht zu Gesichte gekommen ist. Wenn ich auch hoffe, die Fassung sei des Studentenpreises würdig, so sei dennoch nachdrücklich darauf hingewiesen, dass über das im Drucke Vorliegende ein billigendes oder missbilligendes Urteil eines Preisrichters nicht besteht. — Nicht unerwähnt will ich lassen, dass ich meinem verehrten Lehrer, Herrn Prof. D. Paul Wilhelm Schmiedel an Wissen und Schulung das Meiste zu verdanken habe. Es mag auch in dieser Arbeit sich leicht ein Goldkörnlein finden, welches aus seinen Vorlesungen stammt und nun an die Öffentlichkeit kommt, ohne seinen Ursprungsort ausdrücklich zu nennen. [2]) Wilh. Herrmann, Die sittlichen Weisungen Jesu. Ihr Missbrauch und ihr richtiger Gebrauch. 1904, S 65. [3]) Bei Rolffs: Naumann und Frenssen. Theol. Rundschau, VIII., 1904, S. 233.

Sittlichkeit nichts ausgemacht, wenn man gleich weiss. welche Einflüsse bei der Ausprägung des Evangeliums sich geltend gemacht haben. Wird bei Herrmanns Auffassung die Frage nach dem Einfluss des Glaubens an die Nähe des Weltendes auf die religiös-sittlichen Ideen Jesu brennend, so hat sie bei Naumann nur einen Wert zweiten Ranges.

2. Aber *die Schwierigkeiten, welche sich der Lösung des Problems entgegenstellen* kann man nicht sehr verschieden einschätzen. Vielmehr ist es die allgemeine Meinung der Kundigen, dass sie sehr gross seien. Es handelt sich um ein Problem, welches im Zentrum der ganzen Forschung über das Leben und die Lehre Jesu liegt. Wer sich mit ihm beschäftigen will, muss zunächst eine ganze Reihe mehr peripherischer schon erledigt haben; und nur die Voraussetzung, er habe ihre richtige Lösung gefunden, gibt ihm Hoffnung und Aussicht, sich mit dem eigentlichen Problem erfolgreich zu beschäftigen. Das erschwert namentlich dem Anfänger die Arbeit sehr. Der Raum und das Vermögen, sich über jeden Punkt einlässlich zu äussern, fehlen. Die Möglichkeit, auf fremde Arbeiten als auf das, worauf man fusste, hinzuweisen, räumt die Schwierigkeit nicht aus dem Wege. Denn ist es auch selbstverständlich, dass ein jeder Anfänger von Andern abhängt, auf ihren Fundamenten und mit ihren Bausteinen baut und von ihnen lernen und empfangen muss, so würde der doch wenig von sich versprechen, dem es gegeben wäre, sich in vielen Fragen seiner Wissenschaft bedingungslos in seinen Positionen mit denen der Meister seiner Zeit, und wären es auch die grössten, zu identifizieren. Mag die Wissenschaft immerhin auf das Objektive hinstreben, wie es Künstlerindividualitäten geben muss, soll die Kunst gedeihen, so kann auch die Wissenschaft nicht bestehen, wo ihre Diener Kopisten statt Individualitäten sind.

3. So muss ich, ohne je mein Spezialproblem ausser Acht zu lassen, dennoch versuchen, *meine Stellung zu dem ganzen Komplex von neutestamentlichen Problemen*, in welchen es einzureihen ist, und zu der Beschaffenheit seines Zusammenhanges mit ihnen darzulegen. Von den beiden Grundvoraussetzungen, welche das Thema enthält — die Existenz eines religiös-sittlich bedeutsamen Jesus und die Beschränkung auf die drei ersten Evangelien da, wo es sich darum handelt, Jesu religiös-sittliche Ideen zu erheben — genügt es, in einem kurzen Worte zu reden. Wenn auch die Zeugnisse für die Geschichtlichkeit Jesu, besonders wenn man ausserchristliche als unbefangene fordert, an Zahl und Wert sehr zu wünschen übrig lassen, so steht mir doch die

Geschichtlichkeit Jesu über allem Zweifel[1]). Wer aber diese Position einnehmen darf, der kann es wagen, gleich noch einen Schritt von äusserster Bedeutung weiter zu gehen. Wenn Jesus überhaupt gelebt hat, so unterliegt es nicht dem leisesten Zweifel, dass er eine religiös-sittlich überaus bedeutende Erscheinung in der Weltgeschichte gewesen ist. Wer dafür einen Beweis wünscht, der studiere nur den Wiederschein seines Lichtes bei der christlichen Urgemeinde und besonders bei Paulus. Ebenso gewiss ist es, dass man die religiös-sittlichen Ideen Jesu nirgends anders als in den drei ersten Evangelien erheben hann. Ausserhalb des Neuen Testamentes wird sie niemand suchen. Innerhalb des Neuen Testamentes aber kommen, abgesehen von einzelnen Stellen wie Act. 20, 35, I. Kor. 7, 10 und Jac. 5, 12, als grössere Perikopen oder gar eigene Schriften nur die Evangelien in Betracht. Unter diesen vier Schriften ist der Sondercharakter des Johannesevangeliums allgemein anerkannt. Es wird wenig Theologen geben, welche die völlige Differenz des vierten von den drei ersten Evangelien noch in Frage stellen[2]). Aber diese Erkenntnis genügt vollkommen, um Untersuchungen über die religiös-sittlichen Ideen Jesu, welche in den Synoptikern vorliegen, ohne Berücksichtigung des vierten Evangeliums als wissenschaftlich berechtigt und methodisch einwandfrei zu erweisen. Da ich indessen an geeigneten Punkten mir auch abschliessende Urteile über die religiös-sittlichen Ideen Jesu nicht versagen werde, so sei ausdrücklich bemerkt, dass ich es weder für möglich noch für erlaubt halte, wenn man aus dem vierten Evangelium über die geschichtliche Verkündigung Jesu Daten gewinnen will. Was das Johannesevangelium darbietet, sind Strahlen der Erscheinung Jesu, welche durch ihre Brechung in einem äusserst subjektiven, Geschichte negierenden Medium vollständig verändert worden sind. Über den geschichtlichen Wert des vierten Evangeliums muss man sagen, dass in ihm nur geschichtlich ist, was durch ein ausserjohanneisches Zeugnis gestützt wird[3]).

---

[1]) Vgl. die Zusammenfassungen von Otto Schmiedel, die Hauptprobleme der Leben Jesu Forschung, 1902, S. 8—13 und Paul Wernle, die Quellen des Lebens Jesu = Religionsgeschichtliche Volksbücher, 1. Reihe, 1. Heft, 1904, S. 3f.

[2]) Vgl. Fritz Barth, das Johannesevangelium und die synoptischen Evangelien = Bœhmers und Kropatschecks Biblische Zeit- und Streitfragen, 1. Serie, 4. Heft, 1905 und dazu Paul Wernle, Eine Verteidigung der Echtheit des Johannesevangeliums = Kirchenblatt für die reformierte Schweiz vom 26. Aug. 1905, S. 139f. [3]) Dazu Wernle, Die Quellen des Lebens Jesu, S. 14—31 und P. Wilh. Schmiedel, Das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten = Religionsgeschichtliche Volksbücher, 1. Reihe, 8. u. 10. Heft, 1906.

4. So sind denn *alle Probleme*, mit denen wir es zu tun haben werden, *auf das Gebiet der synoptischen Forschung beschränkt*. Aber diese synoptische Forschung enthält ja selbst wieder einen ganzen Knäuel von Problemen. Die Synoptiker sind griechisch geschrieben, und Jesus sprach aramäisch. Dieses Übersetzungsproblem ist verhältnismässig noch das leichteste und einflussloseste.[1]) Die Synoptiker bieten uns drei Evangelien, und wir erwarten nur eines. Dazu werden wir uns bald noch kurz äussern müssen. Diese drei Synoptiker stimmen weder ganz überein noch weichen sie ganz von einander ab. Sie differieren in ganz wichtigen Punkten (die Worte am Kreuz, die Abendmahlsfeier, das sehende und hörende Publikum der himmlischen Erscheinungen bei der Taufe Jesu) und haben den letzten Buchstaben gemeinsam in ganz gleichgültigen Punkten. So muss in die Abhängigkeit der Evangelien von einander Licht gebracht werden, und es ergibt sich die Tatsache, dass es keineswegs einfach und ohne Vorarbeit möglich sein wird. die religiös-sittlichen Ideen Jesu aus den drei ersten Evangelien zu erheben. Wo mehrere Berichte über dasselbe Faktum und Diktum vorhanden sind, da stellt sich vielmehr die Aufgabe, das Ursprüngliche erst noch zu ermitteln, und wo blos ein einziger Bericht vorliegt, da wird es nötig, ihn auf seine Geschichtlichkeit hin zu untersuchen. Dabei darf nicht vergessen werden, dass mit dem literarisch Primären noch nicht das historisch Primäre gegeben ist. Es kann von vornherein ein Wort oder eine Tat Jesu zum ersten Male so aufgeschrieben worden sein, dass sich der Sachverhalt und die Form der Aufzeichnung nicht mehr decken. Das kommt täglich vor.

---

[1]) Immerhin wird man nicht, wie Wernle (die synoptische Frage, 1899, S. V f. u. 233) getan hat, die synoptische Forschung mit „dem Entstehen und der Verwandtschaft *griechischer* Schriften allein“ sich beschäftigen lassen. Vgl. Wellhausen, dessen Evangelienerklärungen überhaupt eine nachhaltige Wirkung üben werden, zu Lc. 4, 25–27 (das Evangelium Lucä übersetzt und erklärt, 1904, S. 11). Freilich stehen wir in den Untersuchungen zum Übersetzungsproblem noch im Anfang. Das ist selbst bei Wellhausens Erklärungen, so bahnbrechend sie gerade auf diesem Punkte sind, noch spürbar. So schreibt er zu Mt 3, 12 „*οὗ . . . . αὐτοῦ* ist semitisch; man wundert sich, dass nicht auch in 3, 11 das Pronomen auf das Relativum folgt.“ Wirklich sagt Mt 3, 11 trotz *οὗ . . . χειρὶ αὐτοῦ* in 3, 12 *οὗ . . . . τὰ ὑποδήματα* gegenüber *οὗ . . . . τῶν ὑποδημάτων αὐτοῦ* bei Lc (3, 16). Also ist Mt in 3, 11 gut griechisch, in 3, 12 „semitisch“ stilisiert. Da steigen einem doch Zweifel auf, ob das wirklich „semitisch“ ist, und mit Wellhausens Bemerkung zu 3, 11 „*Αὐτός* ist הו“ weiss man gar nichts anzufangen. Ist *οὗ . . . αὐτοῦ* auch für neutestamentliches Griechisch schwerfällig, so ist *αὐτός* ganz gutes Griechisch. Zu sagen, dass es syrisch הן heisse, hat also gar keinen Wert.

Wenn dann auch diese erste schriftliche Form noch Weiterbildungen erfuhr, so hat man das wirkliche Geschehnis noch nicht dadurch wieder gewonnen, dass man die Weiterbildungen auf ihre erste literarische, natürlich einfachere Form zurückführte. Es kann aber auch, nachdem zuerst ein übermalter Bericht aufgenommen worden ist, dann in ein zweites, späteres Evangelium aus der mündlichen Überlieferung heraus ein einfacherer, ungeschminkter, geschichtstreuer Bericht aufgenommen werden. Immer muss mit diesen Möglichkeiten gerechnet werden, und es verdient die genaueste Beachtung, dass literarisch Primäres durchaus nicht notwendig historisch Primäres ist. Aber andrerseits leuchtet ein, dass man nur dadurch zu historisch Primärerem und Primärem kommen kann, dass man das literarisch Primäre zu ermitteln sucht. Ohne klare Stellung zu dem synoptischen Problem, dieses als literarisches verstanden, lassen sich die religiös-sittlichen Ideen Jesu nicht erheben. Es ist deshalb nötig, zunächst in einem ersten Teile das literarische synoptische Problem so zu behandeln, dass sich Jesu religiös-sittliche Ideen erheben lassen. Ein zweiter Teil wird sich mit der Erhebung derselben Ideen als geschichtlichem Problem zu beschäftigen haben. Hier wird es sich um Schichtung und Verbauung des Materials handeln, das der erste Teil geliefert hat. Erst der dritte und die auf ihn folgenden Teile können dann mit einiger Sicherheit von Jesu Glauben an das nahe Weltende, seiner Form, seiner zeitgeschichtlichen Bedingtheit und seinem Einfluss auf die religiös-sittlichen Ideen, welche dann darzustellen sein werden, handeln. Beginnen wir nun mit dem Fundamente dieser Probleme, die sich auf dem Boden der synoptischen Forschung aufeinander türmen.

# Erster Teil.

---

## Das literarische synoptische Problem, als Vorbedingung für die Erhebung der religiös-sittlichen Ideen Iesu.

### *I. Der rechte Ausgangspunkt bei Versuchen, das synoptische Problem zu lösen.*

1. Es ist auf die mannigfachste Weise versucht worden, das Gemisch von Abhängigkeit und Unabhängigkeit, welches sich im *Verhältnis der Synoptiker* zu einander zeigt, zu erklären. Das Einfachste wäre, wenn es sich so erklären liesse, dass in der mündlichen Überlieferung durch immer wiederholtes Aufsagen

und Einüben[1]) die drei Typen ausgebildet wurden, welche dann nur noch in griechischer Sprache aufgezeichnet zu werden brauchten, um unsere Evangelien zu sein. Allein, weder diese Theorie von mündlicher Tradition noch die, dass der zweite Evangelist das Werk des ersten, der dritte das des zweiten oder des ersten oder beider zusammen benutzte, liess sich halten. Es ist sicher, dass sich unsere Evangelien auf Quellen stützen, d. h. auf von ihnen aufgenommene Schriftstücke, welche nicht alle unsern Evangelien entsprechen.

2. Immer mehr wird nun diese allgemeine Annahme in der speziellen Form der *Zweiquellentheorie* vertreten. Diese Zweiquellentheorie besagt, dass einmal ein grosser Teil des Inhaltes von Mt sowohl, als auch von Lc einfach das Markusevangelium ist. Was dann Lc und Mt über Mc hinaus gemeinsam haben, wird einer griechischen Redequelle zugeschrieben, welche man gern die Logia nennt. Ausserdem haben Mt und Lc, jeder für sich, noch eine Anzahl besonderer Abschnitte, die man als ihr Sondergut bezeichnet. Diese Zweiquellentheorie hat eine grosse Anzahl von Tatsachen für sich, vermag die meisten Fragen des synoptischen Problems befriedigend zu erklären, und ist als Theorie für das literarische Verständnis der Synoptiker mit einigen Korrekturen gewiss annehmbar. Allein sie kann nicht der Ausgangspunkt unserer Untersuchungen sein. Der Inhalt der Evangelien kann gewiss doch nur dann unter dem richtigen Gesichtswinkel betrachtet werden, wenn man ihn nicht betrachtet als Teil einer Quellenschrift, von der wir nichts mehr haben, sondern als Teil des Evangeliums, in dem er steht. *Der richtige Ausgangspunkt für alle synoptische Forschung ist einzig das früheste Evangelium als Ganzes.*

3. Es ist klar, dass die drei Evangelien einmal getrennt von einander existiert haben. Darüber werden wir weiter unten noch einiges zu äussern haben. Es leuchtet auch ein, dass nicht alle drei Evangelien gleichzeitig entstanden sind. Gerade die Vertreter der Zweiquellentheorie[2]) führen ja „durch die vierfache

---

[1]) Eine genaue Parallele bietet die Sokratesforschung. Noch Herman Nohl, Sokrates und die Ethik, 1904, S. 67 unterm Strich, sagt: „Sokrates muss eben selbst seine Dialoge mit andern schon kunstgemäss wiedererzählt haben." Es wäre überhaupt eine höchst instruktive Studie, einmal den Vergleich durchzuführen, wie die Sokratesforschung und die Jesusforschung vor parallele Probleme gestellt sind und methodologisch gleich vorgehen müssen. [2]) Es sei hier ein für allemal auf Paul Wernle, Die synoptische Frage, 1899 hingewiesen. Ich werde das Buch im Folgenden einfach als „Wernle" zitieren. In mehreren historischen Punkten hat sich Wernle inzwischen korrigiert in seiner Schrift: Die Quellen des Lebens Jesu, 1904. Diese Schrift zitiere ich im Folgenden als „Wernle, Quellen".

Reihe von Gründen: Stoff, Disposition, Sprache, Gehalt"[1]) den Nachweis, dass Mc in Mt und Lc enthalten ist. Gelingt es nun, den *Charakter des zweiten Evangeliums* als Ganzen zu erfassen und dann festzustellen, wie mit seinem Charakter der des ersten und dritten übereinstimmt und nach welchen Richtungen hin er davon abweicht, so ist festgestellt, was die Evangelien sein wollen. Es ist dann von jeder Perikope gleichsam die ihr innewohnende Idee festgestellt, und erst so lassen sich die Berichte recht würdigen. Von da aus hat es dann Wert und Gewinn, zu den Quellen zurückzugehen. Es muss also die Aufgabe der synoptischen Forschung sein, zunächst den Charakter der Evangelien festzustellen zu suchen. Das Markusevangelium als erster Repräsentant verdient dabei die meiste Beachtung. Auch ist hier die Untersuchung wegen seiner grössern Kürze und deshalb auch Übersichtlichkeit und wegen seiner von der Zweiquellentheorie behaupteten und nachzuweisen versuchten Einfachheit am leichtesten.[2])

## *II. Das Markusevangelium und die beiden andern Evangelien als Einheiten betrachtet.*

1. Über Markus lassen sich zunächst *einige Feststellungen* von unzweifelhafter Sicherheit machen[3]). *a) Der kanonische Markus,*

---

[1]) Wernle, Quellen, S. 47. [2]) Über die synoptische Frage als Ganzes vgl. P. Wilh. Schmiedel, Encyclopädia Biblica, edited by T. K. Cheyne and J. Sutherland Black. Artikel Gospels. 1901 §§ 108—157, über die Theorie von der mündlichen Überlieferung § 115, über die Entlehnungstheorie §§ 116, 127 über die Logia §§ 120, 122, über die Zweiquellentheorie § 121, über die mannigfachsten Kombinationen von Theorien § 125. Schmiedel bestreitet (§ 116 d, e und § 119), dass Mc eine der beiden Hauptquellen von Mt und Lc sei. In der Tat gelingt es ihm, Stellen aufzuzeigen, wo Mc gegenüber den beiden andern sekundär ist. Deshalb einen „Urmarkus" anzunehmen, erscheint mir zu gewagt. Grösser als der kanonische kann er nicht gewesen sein. Weshalb sollte man in einem Evangelium befindliches Traditionsgut gestrichen haben? Dass er kleiner als der kanonische gewesen sei, hat Wernle an den neun Punkten, wo man diese Annahme mit positiven Vermutungen begründen könnte, m. E. zutreffend wiederlegt (S. 215—217). Da ich nun mit Schmiedel § 128 und Wellhausen zu Lc. 4, 25—27 gegen Wernle (S. 223 und Quellen S. 58 f.) „Quellen der Quellen" nicht blos annehme, sondern glaube nachweisen zu können, so ist dennoch die Annahme berechtigt, dass Mc das frühste fertige Evangelium ist. Wem das zu kühn erscheint, der mag aus dem Grunde ein Operieren mit Mc im folgenden Abschnitt erlauben, weil Mc kürzer, übersichtlicher und auf jeden Fall von grösserer Einfachheit der Komposition ist als Mt. und Lc [3]) Hier seien einige Vermutungen zum Texte mitgeteilt, die auf die weitere Untersuchung ohne Einfluss sind. 2, 15 lese ich ἦσαν γὰρ πολλοὶ οἱ ἠκολούθουν αὐτῷ. Einem Abschreiber ist οἱ in πολλοί verschwunden, man fügte dann per coniecturam καί ein. 11,22 lese ich ἔχετε πίστιν

der auf uns gekommen ist, umfasst die Masse 1, 1—16, 8. Was an weitern Schlüssen überliefert ist, ist samt und sonders zweifelhaftes Gut. 16, 1—8 bildet auch einen ganz guten Abschluss der Schrift. Man darf nicht vergessen, dass sie für die Gemeinde bestimmt ist und in ihr gelesen wurde. Uns reizt der Vergleich mit den Schlüssen der übrigen Evangelien zu der Annahme, auch im Markusschluss sollten eigentlich Erscheinungen des Auferstandenen berichtet sein. Offenbar unterstanden auch die Verfasser der unechten Schlüsse dem Anreize dieses Vergleiches, den sie, einer spätern Zeit angehörig (vgl. nur im kürzesten Schlusse die Wendung *τὸ ἱερὸν καὶ ἄφθαρτον κήρυγμα τῆς αἰωνίου σωτηρίας*), wohl machen konnten. Aber die Gemeinde, für welche das Evangelium geschrieben war, kannte wohl noch Erscheinungen des Auferstandenen in ihrer eigenen Mitte und huldigte der gleichen Theorie wie Paulus, der die Erscheinung, welche ihm geworden ist, ganz unbedenklich und vorbehaltslos denen des Petrus und der andern, welche in den andern Evangelien schon eine besondere, höhere Wertung erfahren, gleichsetzt (1. Kor. 15, 5—9). Ist das richtig und sind die Erscheinungen des Auferstandenen noch zu erlebendes Gut für die Lesegemeinde des zweiten Evangeliums, dann bildet 16, 7 f. einen genügenden, vollauf befriedigenden Abschluss des Evangeliums.[1]) Auch scheint ja der Schluss: *καὶ οὐδενὶ οὐδὲν εἶπαν ἐφοβοῦντο γάρ* geradezu die Möglichkeit, dass dahinter noch von Erscheinungen geredet werden solle, auszuschliessen. So kann ich Wellhausen nur beistimmen, wenn er sagt: „Mit 16, 8 endet das Evangelium Marci. Es fehlt nichts; es wäre schade, wenn noch etwas hinterher käme".[2]) Aber wie dem auch sei, unsere Lage ist die, dass wir 1, 1—16, 8 als abgeschlossene Einheit vor uns haben. Mit ihr ist im Folgenden zu operieren. *b)* Die Fragen, welche nun zunächst eine Antwort erheischen, sind die: was will die Schrift sein, und wem will sie dienen? *Ungeeignet zu ihrer Entscheidung ist* 1, 1 *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ κτέ.* Diese Worte beziehen sich entweder nur auf die ersten paar Verse; dann besagen sie nichts für das

---

*θεοῦ*; statt *θεοῦ*. Jesus tut eine halb ironische Frage. Ebenso lese ich 16, 6 *ἐσταυρωμένον*; statt *ἐσταυρωμένον*. Ähnlich schlägt Theod. Zahn, Einleitung, II. S. 307 vor, Mt. 8, 7 *θεραπεύσω αὐτόν*; statt *αὐτόν* zu lesen. 2, 14 lese ich *παράγων ἐκεῖθεν εἶδεν*; vgl. Mt 4, 21, besonders aber 9, 9. 27. Vor *εἶδεν* konnte von einem Diktatschreiber, so gut wie von einem Abschreiber *ἐκεῖθεν* gut ausgelassen werden. Die Lücke spürt jeder Leser.

[1]) Anders Wernle nach S. 223 „An der Vollendung der Schrift ist Mc selbst verhindert worden." [2]) Wellhausen, Das Evangelium Marci übersetzt und erklärt, 1903, S. 146.

ganze Buch. Oder sie sind eine Überschrift, die bei Vereinigung des zweiten mit dem ersten Evangelium hinzutrat. Dann sind sie ganz wertlos. Oder 1, 1 fing ursprünglich an: *εὐαγγέλιον κτἑ*, und unsere heutige Form entstand durch den Zusatz *ἀρχή* bei Vereinigung mit dem ersten Evangelium. Dann ist auch noch nichts gewonnen. *Εὐαγγέλιον* kann dann ein Ausdruck für „Lehre Jesu“ im weitern Sinne, also mit Einschluss des „Lebens Jesu“ sein, wie andere Ausdrücke *εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ* 1, 14, *τὸ εὐαγγέλιον* 1, 15. 8, 35. 10, 29. 13, 10. 14, 9 (*αἱ γραφὰι καὶ*) *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ* (?) 12, 24, *ἡ διδαχὴ αὐτοῦ* (*τ. ε. Ἰησοῦ*) 1, 22. 4, 2. 11, 18. 12, 38, *διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν* 1, 27, *ὁ λόγος* 2, 2. 4, 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 33, besonders 33, *ὁ λόγος τοῦ θεοῦ* 7, 13, *οἱ ἐμοὶ λόγοι* 8, 38, *οἱ λόγοι μου* 13, 31, *ἡ ὁδὸς τοῦ θεοῦ* 12, 14, *ἡ ἐντολὴ τοῦ θεοῦ* 7, 8. 9 das wohl auch sind. Sachlich ist damit nichts gewonnen. Auch fehlt es vollständig an einer Stelle, die ein ähnliches Licht gäbe, wie Lc 1, 1—4 über Entstehung und Zweck des dritten Evangeliums. Die Leser müssen also ohnehin gewusst haben oder aus dem Anfang haben erkennen können, was die Schrift sein wollte. Schon das schliesst mit ziemlicher Sicherheit aus, dass sie ursprünglich für Nichtchristen bestimmt war, mag man sie auch später solchen, auch noch ohne dass sie mit den andern Evangelien vereinigt war, in die Hand gegeben haben. *c)* Sicher ist, dass die Schrift *kein Evangelium* in dem Sinne sein will, den wir mit diesem Worte zu verbinden geneigt sind. Weder die Lehre noch das Leben Jesu will sie darstellen. Wer das Gegenteil behaupten möchte, bedenke, was er tun will. Wenn man annimmt, Mc wolle das Leben oder die Lehre Jesu oder gar beide darstellen, so unterzieht man sich unausbleiblich der Folgerung, dass Mc. von allem dem, was die beiden andern Evangelien über ihn hinaus vom Leben und von der Lehre Jesu berichten, nichts mehr habe erfahren können. Eine ungeheuerliche Folgerung! Und doch muss Mk, wenn man ihm jene Absicht zuschreibt, getan haben, was in seinen Kräften stand, um so viel als möglich zu erfahren und alles mitteilen, was er erfuhr. Aber ein Blick ins Evangelium genügt, um die Annahme unmöglich zu finden. Gerade Mc zeichnet sich unter den Synoptikern durch ein summarisches, andeutungsweises Berichtsverfahren aus. Ein schönes Beispiel für das Summarische des Mc-Berichtes findet sich 4, 2: „und er lehrte sie oft in Gleichnissen und sagte (unter anderm) in seiner Lehre“; 1, 14 „und nachdem Johannes überliefert war“, setzt voraus, dass für die Leser diese blosse Andeutung genügt. Jesus geht *τοῖς σάββασιν* „Samstags“ in die Synagoge, um zu lehren (1, 21). Die Berufung des Simon, des Andreas, Jakobus

und Andreas könnte kaum summarischer erzählt sein, als sie es ist (1, 16 – 20). „Und er ging wieder (einmal) in eine Synagoge" (3, 1). Zwar behauptet Wellhausen zutreffend: „Das aramäische Äquivalent[1]) für *πάλιν* bedeutet nicht blos *abermals*, sondern auch *weiter*, *darauf*", aber es ist fraglich, ob es bei Mc an den meisten Stellen so heissen soll und muss. *d)* Es handelt sich nämlich in Mc. bei *πάλιν*, ebenso wie bei *εὐθύς*, um mehr als um einige singuläre Stellen, es handelt sich um *zwei Stileigentümlichkeiten*. Gehen wir auf sie einen Augenblick ein. Von 41 Stellen[2]), wo sich in Mc zwischen 1, 9 und 15, 1 das *εὐθύς* findet, scheiden wir alle die aus, wo die Sachlage ein *εὐθύς* geradezu fordern oder doch erwarten lässt[3]); es sind ihrer fünfundzwanzig, sodass noch sechzehn Fälle bleiben. Diese sind derart, dass es teils unnötig ist, das unverweilte Eintreten der neuen Handlung ausdrücklich anzugeben, teils unbegreiflich, weshalb das Erzählte so unter die Signatur der Plötzlichkeit gestellt werden muss, teils sogar in hohem Masse unwahrscheinlich. Sofort als Jesus in der Taufe aus dem Wasser emportaucht, sieht er die Himmel

---

[1]) Zu Mc 15, 13. Dort passt die Bedeutung „darauf" allein gut. Gemeint ist als das aramäische Äquivalent ohne Zweifel חוב, siehe C. Brockelmann, lexicon syriacum, 1895. S. 394 a, der bemerkt: passim in inscriptionibus librorum „porro". Aber gerade Friedrich Schulthess, lexicon syropalaestinum, 1903, S. 219 a hat bei 14 Belegen für חוב nur die Bedeutungen rursus, iterum, bei 33 Belegen für חובן nichts anderes Schulthess aber ist sonst Wellhausens Kronzeuge, denn auf das Syropalästinische kommt es an. [2]) So viele *εὐθύς* (*εὐθέως*) finden sich nämlich in dem von Eberhard Nestle herausgerechneten Texte. Es sind die Stellen 1, 10. 12. 18. 20. 21. 23. 28. 29. 30. 42. 43. 2. 12. 3, 6. 4, 5. 15. 16. 17. 29. 5, 2. 29. 30. 42 (2). 6, 25. 27. 45. 50. 54. 7, 25. 35. 8, 10. 9, 15. 20. 24. 10, 52. 11, 2. 3. 14, 43. 45. 72. 15, 1. Gegen Nestle hat D ein *εὐθύς* an drei Stellen: 1, 31, wo man es in der Tat erwartet, 2, 2 und 5, 13. Wichtiger ist, dass es D an 9 Stellen gegen Nestle streicht: 1, 10. 29. 4, 16. 6, 25. 50. 7, 35. 9, 20. 14, 43. 45. In 2, 2 und 7, 35 sind auch andere Zeugen an der Abweichung von Nestles Textgestalt beteiligt. In 5, 2 lässt B gegen Nestle das Wort fort. Die Zahl der durch irgend einen Hauptzeugen überhaupt gebotenen *εὐθύς* beläuft sich also auf 44, die Zahl daraus, die nach allen Streichungen bleiben, auf 34. Im Ganzen zeigt sich also innerhalb der wenigen Kodices, die an der Konstituierung von Nestles Texten besonders beteiligt sind, wenn man D hinzunimmt, eine Tendenz zur Weglassung gegenüber Nestles Text. Das beruht auf dem gesunden Empfinden, dass diese vielen *εὐθύς* auffällig sind. [3]) 1, 18 sie liessen sofort ihre Netze und folgten ihm; 1, 28 sofort erscholl das Gerücht von ihm; 1, 42 sofort ging der Aussatz von ihm: 2, 12 sofort hob er sein Bett auf und ging hinaus; 3, 6 sofort hielten die Pharisäer mit den Herodianern einen Rat; 4, 5 weil der Boden nicht Tiefe hatte, ging der Same sofort auf; 4, 15 der Satan kommt sofort; 4, 16 wenn sie das Wort hören, nehmen sie's sofort mit Freuden auf; 4, 17 in Verfolgung . . . . nehmen sie sofort Anstoss; 4, 29 sofort sendet er die Sichel; 5, 29 sofort vertrocknete der Quell ihres Blutes; 5, 30 sofort spürte

aufgerissen und den Geist niedersteigen (1, 10).[1] Schon Mt und Lc haben dieses „sofort“ seltsam gefunden; Mt sagt deshalb „Jesus aber stieg, als er getauft war, sofort aus dem Wasser empor“; andere werden auch nicht darin geblieben sein. Lc ist noch kühner; er bestreitet stillschweigend das *εὐθύς*, indem er, wie es ihm am Herzen liegt, Jesus erst noch beten lässt, ehe die Tauferscheinung kommt (Mt 3, 16, Lc. 3, 21). D streicht das sofort. „Und sofort trieb ihn der Geist in die Wüste“ (1, 12). Warum diese unverständliche Hast, die weder bei Mt noch bei Lc Billigung gefunden hat? „Und sofort berief er sie“ (1, 20).[2] Worin hat dieses sofort seine Begründung? „Und sofort des Sabbats lehrte er in der Synagoge“ (1, 21). „Und sofort war in der Synagoge ein Mann mit einem unreinen Geiste“ (1, 29). Beide Male beseitigt Lc die *εὐθύς*. Das zweite Mal bezieht es Wellhausen vielleicht richtig logisch auf „und er schrie“. Aber nun liest man wieder „Und sofort, als sie aus der Synagoge hinausausgegangen waren, gingen sie in das Haus des Simon“ (1, 29). Auch hier wissen die Parallelen nichts von *εὐθύς*. Weshalb es gesagt ist, versteht niemand, sowenig wie im folgenden Vers: „Simons Schwiegermutter lag fieberkrank darnieder, und sofort sagen sie ihm von ihr.“ Neues Schweigen der Parallelen und selbst Wellhausens, der 1, 29 wieder seine unwörtliche Konstruktion mit „sobald“ (siehe die Note zu 1, 20) anwendet. „Und er fuhr ihn an und hiess ihn sofort hinausgehen“ (1, 43). Man könnte dazu schweigen, wenn nun nicht nach dem sofortigen Be-

---

Jesus an sich, dass die Kraft von ihm ausgegangen war; 5, 42 sofort stand das Töchterlein auf; 6, 25 und sofort ging sie hinein und forderte vom König; 6, 27 und sofort sandte der König und befahl; 6, 50 er aber redete sofort mit ihnen; 7, 25 aber sofort, als die Frau von ihm hörte, kam sie; 7, 95 sofort war das Band seiner Augen gelöst; 9, 20 und sofort zerrte ihn der Geist hin und her; 9, 24 und sofort schrie der Vater; 10, 52 und sofort sah er wieder; 11, 9 und sofort schickt (andere: wird schicken: *ἀποστελεῖ*) er ihn wieder hieher; 14, 45 und als er (Judas) kam, trat er sofort hinzu und spricht zu ihm: 14, 72 und sofort schrie der Hahn zum zweiten Male; 15, 1 und sofort in der Frühe hielten die Hohenpriester . . . . eine Ratssitzung.

[1]) Auch Wellhausen bezieht *εὐθύς*, das er מחרא gleichsetzt, auf das Hauptverb, nicht auf das Partizip; z. St. [2]) Wellhausen z. St. beseitigt die Schwierigkeit, ohne sie zu lösen, indem er übersetzt: „Und sobald er sie rief, liessen sie ihren Vater . . . . und gingen hinter ihm her.“ So wie diese Übersetzung die Sache auffasst, konnte kein Grieche das Griechische auffassen. Sonst hätte auch Mt nicht *εὐθύς* bei *ἐκάλεσεν* weggelassen, um es als *εὐθέως* bei *ἀφέντες* wieder zu bringen (4, 21 f.). Wenn aber eine aramäische Grundlage des Mc die Wellhausensche Auffassung, die natürlich rationaler ist, geboten hätte, so wüsste niemand, wie Mc zu seiner Entstellung gekommen sein sollte.

fehl hinauszugehen eine ganze Rede — mit dem Masse der Gedrängtheit des Mc gemessen wenigstens — den folgenden Vers füllte. Wieder bewährt sich die Korrigierkunst der Parallelen in der für uns unangenehmsten Methode — im Auslassen und Stillesein.[1]) „Sofort trat ihm ein Mensch entgegen“ (5,2). Die beiden Seitenreferenten lassen's weg. „Und sie entsetzten sich sofort in grossem Entsetzen“ (5, 42 das zweite εὐθύς). Auf Effekt hin ist das nicht geschrieben. Der wäre ohne „sofort“ grösser, was Lc wohl gewusst hat. „Und sofort nötigte er seine Jünger in das Schiff zu steigen“ (6, 45). „Und sofort erkannten sie ihn“ (6, 54). „Und sofort stieg er ein“ (8, 10). „Und als sie ihn sahen, geriet die ganze Menge in Bestürzung,[2]) sie liefen herbei und begrüssten ihn“ (9, 15). Die Parallelen lassen den Vers, mit dem sie nichts anzufangen wissen, aus. „Und sofort, wenn ihr in es (das Dorf) hineinkommt“ (11, 2). Wellhausen bezieht hier εὐθύς auf εἰςπορευόμενοι und übersetzt: „gleich beim Eingang“, wie schon 1, 21 εὐθὺς τοῖς σάββασιν „gleich am Sabbat“, was nach S. 11 bedeutet: am nächsten Sabbat. Doch rechnet er selbst nicht ernstlich mit dieser Möglichkeit. Dazu kommt auch, dass Lc das εὐθύς beseitigt hat, anders Mt. „Und sofort, als er noch

[1]) Das synoptische Problem wäre viel einfacher anzufassen, wenn die Synoptiker, wo sie einander korrigieren — und das tun sie gewiss — auch verbatim sagten: wir korrigieren hier. [2]) Das rechte deutsche Wort für ἐκθαμβεῖσθαι und ἐκθαμβηθῆναι ist noch nicht gefunden. Wilke-Grimms Clavis ist zu diesem Worte auffallend kurz und unvollständig. Wie wohl in θάμβος auch das Moment des Staunens stecken kann (Beweis: Act 3, 12 τί θαυμάζετε nach 3 10 θάμβους und 11 ἔκθαμβοι), ist doch „staunen“ nicht die richtige Bedeutung. Was das Wort eigentlich bedeutet, besagt am am besten Mc 10, 24 zusammen mit 14, 33. Als Jesus es für überaus schwierig erklärt, dass ein Reicher ins Reich Gottes komme, da sind die Jünger „in Staunen und Schrecken betroffen.“ Sie hören Neues, Unerwartetes, darum staunen sie; sie hören Gewaltiges, Schreck-Einjagendes, darum lähmt sie der Schreck. Jesus in Gethsemane weiss nicht, was er tun soll (ἀδημονεῖ) und steht im Banne der Schrecken, die jetzt über ihn kommen werden. Von den drei Momenten des Begriffes ἐκθαμβεῖσθαι, die ich glaube annehmen zu sollen: Staunen, Schrecken und Gelähmtheit, Befangenheit in ihrer Folge, tritt hier 14, 33 das erste zurück. Ebenso ist es 10, 32, wo die Jünger noch wie gelähmt und benommen von der Botschaft, dass Jesus nach Jerusalem ziehe, um dort zu sterben, ihm folgen. Ebenmässig gemischt sind Schrecken und Staunen an Stellen wie 1, 27 (dazu θάμβος Lc 4, 36) und 16. 5. Das Staunen mag mehr im Vordergrund, der Schrecken mehr im Hintergrund stehen in 9, 15. Ebenso ist es Lc 5, 9; doch zeigt 10, dass Schrecken und Furcht nicht völlig fehlen. Bei Holtzmann, Wellhausen (in den Kommentaren) und bei Weizsäcker (in der Übersetzung des Neuen Testamentes) finden sich als deutsche Wiedergaben: staunen, zittern, erschrecken, zusammenschrecken, stutzen, bestürzt sein, betroffen sein, überwältigt werden. Die beiden ersten sind unzulänglich, die andern sind besser; gut ist m. E. keine.

redete, erscheint Judas" (14, 43). Für die einfache Erzählung des Geschehenen täte ein Bericht ohne dieses sofort den gleichen Dienst. Ist es nun schon lange zugestanden, dass Mc dieses „sofort" liebt und gern braucht, so muss man angesichts der eben erörterten sechzehn Fälle einen Schritt weitergehen. Durch die häufige Anwendung des Wortes, wo es für ein natürliches Empfinden nicht am Platze ist, sondern nur sinnwidrig und störend wirkt, hat Mc der schlichten Sachlichkeit seiner Darstellung Abbruch getan; schwerlich unabsichtlich. Seine Schrift steht im Dienste einer Tendenz. Wir werden nachher zu erörtern haben, welches diese Tendenz ist. Nicht minder auffallend ist an manchen Stellen der Gebrauch des πάλιν. Von 28 Fällen zwischen 2, 1 und 15, 13 kann man in vielen nichts als einen regulären und unauffälligen Gebrauch der Partikel erblicken.[1]) Auffällig aber ist der Gebrauch nicht blos in 7, 31. 15, 13,[2]) sondern besonders da, wo er einer Überleitung dient. Jesus kommt wieder einmal in eine Synagoge 3, 1, wieder versammelt sich um ihn ein Volkshaufe 3, 20. 8, 1. 10, 1, wiederum hebt er an zu lehren 4, 1. 7, 14. 10, 1, wieder haben die Jünger zu fragen 10, 10. Weshalb hier das πάλιν? Es dient der Aneinanderreihung der Perikopen, ohne sachlich angezeigt zu sein, ist also ein Kompositionsmittel des Autors, der so am einfachsten seine Abschnitte aneinanderreiht. Nicht anders ist es mit einem Teile der oben angeführten Fälle auffälliger Verwendung des εὐθύς. Aber so äusserlich verbindet man doch nur Perikopen, wenn man keine andere Klammer kennt. Hier zeigt sich, dass für den Autor wohl die einzelnen Perikopen, aber nicht ihre Verbindung Wert hatte. *Folglich muss die Auswahl der Perikopen nach ihrem Inhalte getroffen worden sein.* Dass Mc nicht mehr gewusst hätte, als er berichtet, ist kaum glaublich, wenn man bedenkt, was Mt und Lc mehr als er zu berichten wissen. Ist Mc älter oder gleichzeitig mit den beiden andern Synoptikern, so ist es unmöglich, dass ihm die Überlieferungen nicht zu Gebote standen, die jene aufnahmen. Ist er aber jünger, so kannte er ja doch, wie Schmiedel für einige Punkte schlagend erweist,[3]) seine

---

[1]) So da, wo πάλιν nichts anderes als zum zweiten Male bedeutet 2, 1 13. 8, 25. 10, 24. 14, 39. 40. 61. 69. 70. 15, 4. 12. 10, 32. 11, 27. 12, 4 (wo es nichts auf sich hat, dass die Wiederholung der Handlung gleichzeitig auch durch ἄλλον zum Ausdruck kommt), oder da, wo es gleich „wieder, zurück" ist, wie 11, 3 und 8, 13. 5, 21 (8, 18 nach Wellhausen „harmonistischer Einsatz"). [2]) Siehe dazu Wellhausens Behauptung in Fussnote [1]) zu Seite 86. Diese Behauptung passt auch zu 7, 18, wenn man nicht Wellhausens Ausführung zu Sidon in 7, 31 zustimmen will. [3]) Artikel Gospels (s. Fussnote [2]) zu S. 83. § 116 d) und e).

Parallelevangelien; mithin hätte er ihnen weitere Mitteilungen entnehmen können. Es bleibt so nur die eine Annahme übrig: Mc hat mehr von Jesu Leben und Lehre gewusst, als er berichtet. Dann muss er das, was er berichtet, aus ganz bestimmten Gründen, um des Inhaltes des Berichteten selbst willen, bringen. Dafür spricht eben auch, dass er auf eine engere Verbindung der Perikopen, als sie das ihm stileigentümliche πάλιν und εὐθύς bieten, keinen Wert legt. *e)* Dafür, dass er mit bewusster Absichtlichkeit eine Auswahl bringt, gibt es noch *weitere Anhaltspunkte.* So bietet einen die Perikope über den Täufer 1, 1—8. Man beachte einmal, wie vieles in diesen acht Versen nicht berichtend ist (1, 1. 2. 3 und 5a). Eine Prophetenstelle, ein summarischer Bericht über seine Predigt (predigend Busstaufe zu Sündenvergebung) mit Vokabeln und in einer Kürze, die kein Nichteingeweihter versteht, eine Zusammenfassung seines grossen Erfolges, dann erst eine Skizzierung seiner Persönlichkeit, wie sie keineswegs das Wichtigste, wohl aber das Sinnenfälligste[1]) ist, und endlich die Pointe des Abschnittes 7 f.: ein Hinweis auf Jesus, dessen Einleitung man am besten übersetzt: „und er predigte, indem er dabei sagte". Dass 7 f. nicht die Predigt des Täufers wiedergibt, ist ausdrücklich in v. 4 gesagt; wie aber die Busspredigt zu Sündenvergebung gelautet hat, darauf kommt es dem Autor gar nicht an. Er will nicht Historie schreiben, von Person und Wort des Täufers redet er nur zu dem Zweck, um eine nicht zu kleine, richtige Schätzung Jesu zu ermöglichen. Mit dieser ganz bestimmten Absicht, die allein seine Wortkargheit erklärt, verbindet er eine ganz bestimmte Voraussetzung: Die Leser wissen so schon, was es mit dem Täufer war. Ohne diese Voraussetzung hätte er nicht 1, 14a schreiben können. Auch dass man weiss, wer „die Aufrührer" (15, 7), oder wer „Alexander und Rufus" (15, 21) sind, wird einfach vorausgesetzt. Ja, das geht noch viel tiefer. Man sagt, der Zentralbegriff der Lehre Jesu sei der des Reiches Gottes gewesen. Die Synoptiker geben auch allen Grund das anzunehmen. Aber Mc denkt nicht daran, zu sagen, was das Reich Gottes denn eigentlich ist. An vierzehn Orten erwähnt er es: Jesus verkündigt sein Nahen 1, 15; die Gleichnisse enthüllen den Jüngern das Geheimnis des Reiches

[1]) Weil die Erscheinung des Täufers so absonderlich und deshalb so sinnenfällig ist, deshalb wollte Mc ihre Erwähnung nicht unterlassen. Vielleicht leitete ihn hier auch der Nebenhang, sich an einem leicht von der grossen Menge kontrollierbaren Beispiel als wohl unterrichtet zu erweisen. Auch wir erwähnen, redend und schreibend, allgemein Bekanntes deshalb auch, weil wir zeigen wollen, dass auch wir davon wissen.

Gottes 4, 11; wie das Reich Gottes ist, wird 4. 26—29 gesagt. Man ist versucht, mit beiden Händen zuzugreifen, aber man wird enttäuscht. Wer nicht anderswoher Wissen über das Wesen des Reiches Gottes mitbringt, muss hier wie ein moderner Theolog[1]) umherraten, welcher Zug oder welche Seite des Begriffes für das Gleichnis eigentlich in Betracht kommen. Nicht besser ist es, wenn 4, 30 das Reich Gottes irgendwie verglichen oder „in ein Gleichnis gesetzt“ wird: einmal wird das Reich Gottes in Kraft kommen 9, 1; lieber einäugig ins Reich Gottes, als beidäugig in die Hölle 9, 47; es ist Eigentum der Kinder 10, 14 und derer, die es wie ein Kind aufnehmen 10, 15; in es hineinzukommen, ist schwer 10, 23 und 24, fast unmöglich 10, 25; doch gibt es Leute, die von ihm nicht fern sind 12, 34; erst in ihm wird Jesus wieder Wein trinken 14, 25; auch Joseph von Arimathia wartet auf es 15, 43. So interessant das alles ist, mit keinem Worte sagt Mc, was das Reich Gottes ist. Sein Evangelium gibt uns sein Geheimnis nicht. Er setzt voraus, dass die Leser es schon haben, und wer es nicht hat, kann die Schrift nicht verstehen. Also nicht einmal einen Zentralbegriff des Evangeliums klar zu machen ist die Absicht des Autors. Umso klarer ist, dass er seine Stoffe, die er zusammengearbeitet hat, mit bewusster Absicht auswählte. Zu der gleichen Annahme führt es, wenn man z. B. 2, 13—22 im Zusammenhang liest und sich fragt, wie kommt Mc von 17 zu 18? Die Anordnung ist bei den beiden andern Synoptikern um kein Haar besser, auch da klafft zwischen 17 und 18 bezw. den entsprechenden Versen ein offener Hiatus. Denn das τοῖς des Lc deckt ihn nicht zu. Die Geschichte 2, 13—17 ist mit 17 schön und rund abgeschlossen. Mit 18 hebt ein völlig Neues an. Kein εὐθύς, kein πάλιν bildet auch nur äusserlich einen Übergang. Mc wollte eben beide Erzählungen bringen — aus welchen Gründen ist noch zu untersuchen — und so stellt er sie einfach neben einander. *f)* So können wir nun das bis jetzt Festgestellte dahin zusammenfassen, dass wir sagen: *die Schrift des Mc will* weder Jesu Leben, noch Jesu Lehre erzählen, sie gibt eine bestimmte Auswahl von Perikopen, welche sie zum

[1]) Wenn irgend etwas, so ist die Geschichte der Behandlung des Begriffes Reich Gottes in der modernen Theologie — die alte hat sich damit keine Kopfschmerzen zugezogen — eine Geschichte des Ratens. Die Frage, ob denn überhaupt die Evangelien vom Reiche Gottes reden, oder ob sie sich unter der Voraussetzung, der Begriff sei klar und bekannt, nur mit einzelnen seiner Seiten beschäftigen, ist meist gar nicht aufgeworfen worden. Wir werden darüber noch einlässlich handeln müssen. Ganz radikal bestreitet neuestens Wellhausen (Einleitung S. 106 f.), dass Jesus über das Reich Gottes gelehrt habe.

Teil sehr lose an einander reiht und welche sie offenbar für christliche Leser bestimmt hat. Nichtchristliche können sie gar nicht genügend verstehen. *g)* Damit haben wir bereits sehr wichtige Erkenntnisse gewonnen. In der Gemeinde verfasst, ist das Buch auch für die Gemeinde verfasst. Es kann nach unsern Feststellungen nicht anders sein. Dann muss die Auswahl durch die Probleme der Gemeinde bedingt sein. *Das Markusevangelium ist eine Antwort auf Gemeindeprobleme.*[1]) Fügen wir noch zwei weitere Feststellungen hinzu. Das Evangelium operiert mit Begriffen, welche aus der flüssigen Form des profanen Gebrauches bereits zu der festen einer Gemeindesprache, um nicht zu sagen Gemeindetheologie, denn um eine solche handelt es sich ja in dieser Jesusgemeinde, erstarrt sind. An der Vokabel *κηρύσσειν* können wir noch den Prozess der Erstarrung im Evangelium selbst betrachten. An den meisten Stellen (1, 4. 7. 14. 38. 39. 13, 10) hat sie bereits den fest ausgeprägten Sinn von: (das Evangelium) predigen, verkündigen. Dem Begriff haftet hier sowohl das Stehende der Form (feierlich, kirchlich) als des Inhaltes (das Evangelium) an. In 1, 14 und 13, 10 ist der Inhalt noch eigens genannt (*τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, τὸ εὐαγγέλιον*). Daneben aber bieten 1, 45 (= *διαφημίζειν*) und 7, 36 (= *λέγειν*) noch den profanen Sinn: (mit lauter Stimme, einer möglichst grossen

[1]) Das stimmt freilich nicht zu den Ausführungen noch Wellhausens. Er sagt (Einleitung 109 f.): „(Das Evangelium) ist nicht Lehre, sondern Botschaft, und zwar naturgemäss von einem bereits geschehenen .... freudigen Ereignis. Also nicht die Lehre Jesu, sondern die Botschaft von Jesu Christo. Er ist das Objekt, und das Evangelium handelt über ihn als den Christus. ... Damit stimmt auch Mc überein. Er stellt seinen Bericht unter den messianischen Gesichtspunkt und darum gibt er ihm den Titel: Das Evangelium von Jesu Christo."

Dem pflichtet Jülicher bei, wenn er sagt (in der Besprechung der Wellhausenschen Arbeiten, Theol. Literaturzeitung 1905, Sp. 620): „Dass Mc den evangelischen Stoff, der in Jerusalem erreichbar war, hat aufzeichnen wollen, bemerkt W. einmal, um dann freilich mit dem Schein des Rechts es unwahrscheinlich zu finden, dass Spätere gerade das Köstlichste von Worten Jesu erst hervorgezogen hätten: aber hat er uns denn die Absicht des Mk bei Abfassung seines Büchleins als auf Vollständigkeit gerichtet zu erkennen gelehrt? *Markus* (von J. gesperrt) wollte Jesus als den Messias aufzeigen, Worte Jesu, die nach *seinem* Urteil — das von dem unsern recht stark abweichen dürfte — dazu nicht helfen, liess er fort, er mochte bei manchem auch besorgt sein, dass er Perlen vor die Säue würfe." Dem Einwand, dem Wellhausen selbst nicht recht Raum zu geben geneigt ist, begegnen Jülichers Worte kaum ausreichend. Wellhausen und Jülicher gehen noch von der stillschweigenden, weil selbstverständlichen Voraussetzung aus, der Markusschrift liege eine ausgeprägte Generalidee zu Grunde, welche ihre Darstellung finde. Ob nicht doch diese Voraussetzung ein *πρῶτον ψεῦδος* ist? Jedenfalls dürfte sie sich nicht lediglich auf 1, 1 stützen (vgl. II, 1, b).

Schar[1]) mitteilen. Andere Begriffe sind bereits erstarrt; dahin gehört nicht blos das überkommene βασιλεία τοῦ θεοῦ[2]), sondern auch Neuprägungen wie εὐαγγέλιον, ὁ λόγος[3]), βάπτισμα μετανοίας (1, 4), ἄφεσις ἁμαρτιῶν (1, 4) und andere.[4]) Noch eine zweite Feststellung von grösserer Wichtigkeit können wir machen. Mc kennt bereits über die Lehre Jesu eine fest ausgeprägte Theorie. Sie ist ebenso einschneidend wie unzutreffend. Sie steht 4, 33f: „Und in vielen derartigen Gleichnissen sagte er ihnen das Wort so, wie sie es hören (verstehen) konnten. Ohne Gleichnis aber sagte er ihnen nichts" (vgl. 4, 11 den Gegensatz zwischen ὑμῖν und ἐκείνοις). Auch das hat Lc korrigiert — er verschweigt es. Mt redet es nach (13, 34); ob er gedacht hat, seine Bergpredigt werde wohl für gründliche Korrektur dieser völlig wirklichkeitswidrigen Theorie sorgen? Dann hat er sich nicht getäuscht. Die Bergpredigt oder dieses Wort — niemand wird in seiner Entscheidung schwanken. *h)* Mit diesen Erörterungen ist der Platz für *die rechte Betrachtung der Markusschrift* gewonnen. Sie ist ein Niederschlag der Gemeindeprobleme, des Gemeindewissens und der Gemeindeanschauung. Ihre Betrachtung muss von dem Standpunkt der Gemeinde aus geschehen. Es wird so unsere nächste Aufgabe sein, uns mit der religiös-theologischen Verfassung der Gemeinde zu beschäftigen. Von ihr aus allein ist die Entstehung des Evangeliums zu begreifen. (Forts. folgt).

---

# Ist die Theologie eine Wissenschaft?

Von Dr. *Paul Häberlin.*

(Fortsetzung).

Es liesse sich über die erste Aufgabe subjektiver Theologie — Darstellung des eignen religiösen Lebens — noch manches sagen. Weil aber diese Ausführungen nur die Antwort auf unsere Hauptfrage: „Ist die Theologie eine Wissenschaft?" vorbereiten sollen, so möge das Gesagte genügen. *Die zweite Aufgabe* unseres Zweiges der Theologie hängt mit der ersten unmittelbar zusammen. Sie besteht, kurz gesagt, in der *Auseinandersetzung* der persönlichen Frömmigkeit mit andern geistigen Mächten, die zu der Religion in näherer Beziehung stehen. Diese Auseinandersetzung ist in ihrer Hauptsache zugleich Verteidigung, *Apologie* im weitesten Sinne. Dem Religiösen genügt es manchmal

---

[1]) Jülicher (Theolog. Literaturzeitung 1905, Sp. 615): „Zum κηρύσσειν gehört nur Stimme und Eifer." [2]) Die Stellen siehe S. 90 f. [3]) Die Stellen siehe S. 85. [4]) ζωὴ αἰώνιος Mc 10, 17. 30 erklärt Wellhausen für jüdisch. So schon Bousset und Volz. Auch ἐκλεκτοί (13, 20. 22. 27) rechnet hieher.

nicht, seine Religion dargestellt zu haben. Er möchte auch ihre *Wahrheit* erhärten, möchte zeigen, dass sie Existenzrecht besitzt und nicht ein Trug ist, der vor irgend einer hellen Wahrheit zerfliesst. Hier zeigt sich nun erst recht der Unterschied von der objektiven Theologie: diese fragte nicht nach der innern Wahrheit der religiösen Gebilde, die sie schilderte. Dem Apologeten aber ist gerade die inhaltliche *Wahrheit* seines Gegenstandes die Hauptsache, wie sie für den Dogmatiker stillschweigende Voraussetzung war.

Wir müssen als Gegenstände dieser Apologie zweierlei unterscheiden, nämlich einmal die Existenzberechtigung der subjektiven religiösen *Gefühlswelt,* und dann die inhaltliche Wahrheit der daraus im religiösen Menschen sich bildenden frommen *Vorstellungen* und Gedanken. Und die Apologie kann gerichtet sein entweder gegen andersartige Stimmen, die in mir selber tönen, oder dann gegen *fremde* Ansichten oder Angriffe. Nach dem Gegner einerseits und nach dem, was zu begründen oder zu verteidigen ist andrerseits, richtet sich die Art der Apologie.

Wie kann der religiöse Theologe zunächst dazu kommen, seine Frömmigkeit vor sich selber rechtfertigen zu müssen? Nun, weil und sofern auch er kein „ausgeklügelt Buch" ist. Wenn mein frommes Gefühl mich beten heisst, so sagt mir mein Verstand, der vielleicht naturwissenschaftlich gebildet ist, dass dies eitles Beginnen sei, dass der Lauf der Welt durch mein Gebet nicht um Haares Breite sich ändern werde. Dies nur einer von den vielen Widersprüchen, welche auf diesem Gebiete möglich sind. Ja sogar zwischen zwei religiösen Grössen selber kann in mir eine zunächst nicht ausgeglichene Differenz bestehen: Meinen Gott stelle ich mir als den allmächtigen Schöpfer und Lenker des Alls und des Geschickes vor. Und doch lasse ich ihn das Gute und das Böse unter Menschen so behandeln, als ob es in *ihrer* Macht gestanden. Beides reimt sich zunächst nicht zusammen. Auch dies wiederum nur *ein* Beispiel statt vieler. Diese Widersprüche gilt es auszugleichen, wenn anders der Fromme nicht, mit glücklichem Leichtsinn begabt, sie bis an sein Ende in sich tragen will oder gar völlig vergessen kann. Hier liegt *eine* Aufgabe der Apologie im weitesten Sinne. Ihre Lösung wird meist vom Dogmatiker mit der *Darstellung* seiner Frömmigkeit zusammengenommen. — Solche Lösungen sind natürlich subjektiver Art, d. h. sie richten sich nach der persönlichen Anlage des Theologen, ja nach seinem Bildungsgrad und nach Zeitströmungen. Man denke an Anselms Versuch einer Versöhnung der göttlichen Gerechtigkeit mit der Liebe. Näher-

liegende Beispiele sind theologisch gebildeten Lesern gewiss zur Hand. Mit der Subjektivität solcher Lösungsversuche ist aber keineswegs auch ihre Wertlosigkeit behauptet. Sie können sogar von ungeheurem Werte sein, zunächst für den, der sie gefunden, dann aber auch für eine ganze Zeit, eine ganze Religionsgemeinschaft, wie wiederum die Kirchen- und Dogmengeschichte lehrt. Ein Fehler und Schaden entsteht erst dann, wenn solche Lehren ihres persönlich-subjektiven Charakters entkleidet und als allgemeine Wahrheit proklamiert werden, wohl gar mit einem „Anathema" für den, der andrer Überzeugung ist.

Weit häufiger aber als innere Fehden sind für die meisten Theologen die Angriffe von aussen, von anders denkenden, anders gearteten Menschen. Gegen solche Angriffe richtet sich daher meistens die apologetische Seite der subjektiven Theologie; in der Auseinandersetzung mit ihnen sucht sie ihre Aufgabe. Auch diese Verteidigung nach aussen hat sich wiederum gegen zweierlei Hauptgegner zu wenden, gegen religiöse und gegen wissenschaftliche, gegen diese auf theoretischem, gegen jene wesentlich auf praktischem Boden. Ich habe nicht nötig auseinanderzusetzen, wie mannigfach die Angriffe der Wissenschaft gegen religiöse Dinge sich richten und woher sie meistens kommen. Es ist nur zu bedauern, dass es verhältnismässig so wenige Theologen gibt, welche imstande wären, eine wirksame Apologie z. B. gegenüber gewissen Ansprüchen moderner Naturwissenschaft und ihrer Ausläufer zu führen. Solchen Angriffen gegenüber pflegt sich unsere Theologie auf zwei verschiedene Arten zu verhalten, die beide gleich unfruchtbar und ich möchte sagen schimpflich sind. Die einen nämlich schieben solche Angriffe auf Hochmut, Selbstüberhebung und andere sittliche Defekte zurück und meinen sie damit abgetan zu haben. Oder sie leugnen ihre Erheblichkeit, indem sie vor den wissenschaftlich feststehenden Tatsachen die Augen schliessen, sobald sie ihnen nicht passen. Die andern aber, die sich mit Vorliebe die Modernen nennen und sich manchmal viel auf etwas naturwissenschaftliche Bildung zugute tun, suchen ihren Ehrgeiz durch künstliche Kompromisse zwischen dem Angreifer und der eigenen religiösen Überzeugung zu befriedigen. Sie geben der Wissenschaft Recht, soweit es immer geht und wenn es nicht mehr glatt gehen will, so wird entweder die Wissenschaft oder die Religion oder es werden alle beide vergewaltigt und gefälscht, damit ja kein Widerspruch mehr existiere und man sich stolz im Bunde mit dem heute so verehrten Gegner zeigen könne. — Wären nicht diese beiden Sorten von Apologie unter uns in den letzten De-

zenien Mode gewesen, gewisse übermütige Vertreter der Naturwissenschaft hätten nicht so prahlerisch und dabei so hohl aufzutreten gewagt. Eine solche Apologie imponiert Kindern, die am geistlichen Gängelbande gehen — oder Halbgebildeten, die gern um jeden Preis Frieden schliessen, damit sie nicht mehr kämpfen, d. h. denken müssen.

Es *gibt* aber eine Apologie der Frömmigkeit, die diesen Namen verdient, und sie bleibt eine Hauptaufgabe jedes religiösen und zugleich gebildeten Menschen. Es lässt sich beides zeigen: einmal die Berechtigung religiöser Gefühle neben und trotz den anerkannten Resultaten der Naturwissenschaft und der Geschichte, und dann die Wahrheit gewisser religiöser Vorstellungen. Freilich darauf wird man verzichten müssen, irgend eine nicht auch von der Wissenschaft anerkannte Tatsache als allgemein gültig, als *objektiv wahr* zu erweisen. Es ist einfach unmöglich, die Wahrheit religiöser Gefühle und Vorstellungen für *alle* Menschen zu begründen. Mit andern Worten: es ist unmöglich jedem Beliebigen Religion, Frömmigkeit anzudemonstrieren. Ich kann ihm wohl zeigen, welche Tatsachen in *mir* Frömmigkeit erweckt haben, für *mich* religiöse Bedeutung besitzen, was in *mir* sich daraus für Gefühle und Ideen entspannen, dass diese Ideen keiner objektiven Tatsache widersprechen und logisch berechtigt sind: mehr aber vermag keine Apologie. Sie fördert nicht objektive Wahrheit zutage, sondern sie wahrt das Recht der *subjektiven* Überzeugung neben und über den objektiven Tatsachen. Sie kann dadurch Andersdenkende zur Achtung zwingen, aber sie kann nicht jeden *bekehren*. Was sie erreichen will und kann, ist das Zugeständnis des Angreifers: „Unsere Überzeugungen gehen auseinander; aber ich muss zugeben, dass die Deine auf ebenso festen Füssen steht wie die meine und also gerade so viel Recht hat.“ Es ist ja nicht ausgeschlossen, dass sie den Gegner zu sich herüberzuziehen vermag; aber es ist ebensowenig *notwendig*, dass dies geschehe.

Die Angriffe geschehen, wie bereits bemerkt, auch von Seiten andrer *religiöser* Überzeugungen. Auch mit ihnen hat sich die Apologie auseinanderzusetzen. Als religiöse Persönlichkeit verteidige ich meine Auffassung, wenn man ihr Recht und ihre Wahrheit bestreitet. Was ich dabei erreichen kann, ist wiederum nur das Zugeständnis der Berechtigung und der subjektiven Wahrheit meiner Frömmigkeit. Niemals aber kann ich erwarten, etwa die *objektive* Wahrheit, also die notwendig allgemeine Gültigkeit *meiner* religiösen Überzeugungen zu erweisen. Sonst endet der Disput in der bekannten rabies theologorum, welche ihre Ent-

stehung wohl stets eben dem Wahne verdankt, man könne die Wahrheit der eigenen Frömmigkeit durch allgemeingültige Gründe unausweichlich nachweisen. Wer von diesem Wahne befangen ist, kann natürlich das fernere Widerstreben des Gegners nur noch auf Verstocktheit und Übelwollen, also auf sittliche Defekte, zurückführen, und die sittliche Entrüstung gebiert eben jene „rabies“, wenn diese ihren Ursprung nicht niedrigern Motiven verdankt. — Ich mache mich, indem ich dieses schreibe, auf viel Widerspruch gefasst. „So wäre es also unmöglich“, wird man sagen, „die *höhere* Wahrheit einer religiöse Auffassung gegenüber einer andern zu beweisen?“ Die Antwort hierauf lässt sich nicht mit einem einzigen Worte geben. Was heisst zunächst „höhere Wahrheit“ in religiösen, überhaupt in persönlich-praktischen Dingen? Jeder ist geneigt, den Standpunkt, auf dem er selber steht, als den höhern zu betrachten. Das ist menschlich, oft allzu mensclich. — Und doch gibt es neben persönlichen auch allgemeingültige Kriterien des „Höhern“. Wenn eine religiöse *Vorstellung* in direktem Widerspruch mit einer unumstösslichen Erfahrungstatsache steht, so ist diese Vorstellung auf den Aussterbe-Etat gesetzt; sie wird verschwinden müssen und einer *höhern* weichen. — Wenn eine religiöse Überzeugung einen aus Tatsachen durch *widerlogische* Verknüpfung gewonnenen Gedanken enthält: auch dieser Gedanke steht nicht hoch; er muss einem höhern Platz machen; ich kann *beweisen,* d. h. allgemeingültig zeigen, dass er *falsch* ist.

Man sieht: Jede religiöse Gesamtüberzeugung enthält theoretische Elemente neben den ursprünglichen, praktischen Gefühlstatsachen. Diese theoretischen Elemente, Vorstellungen und Gedanken, unterliegen einer für alle verpflichtenden Kritik. *Diejenige* religiöse Überzeugung ist in den Augen aufrichtiger Beurteiler zunächst die relativ am höchsten stehende, welche am wenigsten theoretische Irrtümer und Fehlschlüsse enthält. — *Zunächst.* Denn es gibt noch ein anderes Kriterium, das zwar nicht ebenfalls objektiver Art ist, aber unter den europäischen Kulturvölkern so ziemlich allgemein anerkannt ist: Die Höhe einer persönlichen Frömmigkeit oder eines religiösen Typus richtet sich nach dem *sittlichen* Gehalt, nach dem Grade sittlicher Durchbildung. Meistens wird eine „Religion“ ja kurzweg nach ihrer ethischen Höhe oder ihren „ethischen Wirkungen“ beurteilt. — *Diese* Beurteilung dringt nun allerdings weit mehr ins Herz der Frömmigkeit, als die theoretische. Aber — sie ist nicht objektiv im strengen Sinne. Sind doch die sittlichen Ideale verschieden, und erleben wir doch auch unter uns in dieser Beziehung die

grössten Gegensätze. Jedermann denkt an Nietzsches und seiner Anhänger Polemik gegen das Christentum vom Standpunkt eines andern ethischen Ideals aus. — Es wird also wohl nicht anders sein: Soweit die Verteidigung der eignen Frömmigkeit sich auf theoretische Bestandteile bezieht, kann sie objektiv sein und allgemeine Anerkennung beanspruchen. Soweit sie sich aber auf moralische Qualitäten oder auf den eigentlich religiösen Kern bezieht, dürfte eine allgemeine Verständigung vernünftigerweise nicht erwartet werden; denn sie ist einfach nicht möglich. Jede derartige Auseinandersetzung mit moralischen oder eigentlich religiösen, kurz mit praktischen Überzeugungen andersartiger Menschen kann nie einen allgemeingültigen, sondern stets nur einen persönlich gültigen subjektiven Charakter tragen.

Ist sie darum zu verwerfen oder unnütz? Die Antwort sollte selbstverständlich sein. So wenig wir die Frömmigkeit selber gering schätzen, obwohl sie nicht Gemeingut Aller ist, ebensowenig werden wir dem Frommen das Recht bestreiten, seine Religion gegen andere zu verteidigen auch mit subjektiven Gründen. Denn der Gegner hat ja, wo es sich um die Hauptsachen handelt, auch keine andern als subjektive Gründe zur Verfügung. Wenn sich die subjektive Theologie auf diese Weise mit andern Arten der Frömmigkeit auseinandersetzt, so verteidigt sie in der Regel einen ganzen religiösen *Typus* gegen andere Typen, also z. B. das Christentum gegen den Buddhismus oder den lutherischen gegen den römischen Glauben. Gesellt sich zur blossen Verteidigung der Angriff auf die fremde Religion, so geht die Apologie in die Polemik über. (Schluss folgt).

---

# Das Messiasgeheimnis bei Markus.

Dem Tit. Kapitel des Bezirks Zürich vorgetragen am 18. Oktober 1905 von Dr. theol. und phil. *A. Bolliger*, Pfarrer.

Zwei Reihen von Beobachtungen pflegt man unter dem Titel des Messiasgeheimnisses bei Markus zusammenzufassen:

*Erste Reihe:* Jesu Selbstverhüllungen gegenüber dem Volk. Dahin gehören bei Mk:

*a)* Jesu Verbote an die Dämonen, ihn, den sie als Gottessohn erkennen, als solchen bekannt zu machen 1, 23—25; 1, 34; 3, 11. 12, vgl. 5, 6. 7; 9, 20.

*b)* Jesu Verbot an Geheilte und an die Zeugen seiner Heilwunder, die Wundertaten bekannt zu machen. So 1, 43 das Ver-

bot an den geheilten Aussätzigen, 5, 43 und 7, 36 das Verbot an die Zeugen einer Totenerweckung und einer Taubstummenheilung.

*c)* Verbote an die Jünger, seine Messianität resp. seine Gottessohnschaft bekannt zu machen. Das eine und das andere ist bei Mk nicht ganz identisch:

Den zwölfen, wenn gleich nur Simon bekennt, ist er als *Christus* verständlich geworden. Alsbald nach Simons Bekenntnis wird den zwölfen verboten, ihn als Christus bekannt zu machen.

Den drei Intimis aus den zwölfen ist er auf dem Berge als *Gottessohn* geoffenbart worden. Alsbald erhalten die drei beim Abstieg die Weisung, das Geschaute resp. die ihnen gewordene Enthüllung Jesu als des Gottessohnes niemand, also auch den andern Jüngern nicht, bekannt zu machen.

*d)* Jesus redet zum Volk in Parabeln, d. h. in Rätselreden, damit es das Geheimnis des Gottesreichs nicht begreife. *Das Geheimnis,* sagt Markus, nicht *die Geheimnisse.* Die Wahrscheinlichkeit, dass sein Singularis auf den König des Reichs, den Messias, geht, ist gross.

*Zweite Reihe:* Im Gegensatz zum Volk, dem er sich verhüllt, offenbart sich Jesus nach Kräften den Jüngern. Von Messiasgeheimnis aber redet man hier, sofern die Offenbarung bei den Jüngern auf grosse Unempfänglichkeit stösst. Hieher gehört neben anderem vor allem die dreimalige Leidens- und Auferstehungsweissagung, die so lange taube Ohren und unempfängliche Herzen findet.

Ob man wohlgetan hat, diese Schwerhörigkeit und Schwerempfänglichkeit der Jünger mit unter dem Titel des Messiasgeheimnisses zu befassen, mag hier dahingestellt bleiben.

Wie löst Wrede, der Klassiker des Messiasgeheimnisses, dies Material und das verwandte bei den andern Evangelisten auf? Er plädiert — und das vom Boden der Markushypothese aus — für die völlige Ungeschichtlichkeit dieses gesamten evangelischen und zumal markischen Stoffs.

Sind aber die sämtlichen das Messiasgeheimnis bildenden Züge bei den Evangelisten ungeschichtlich, wie sind sie denn entstanden? Wrede versucht die Auflösung von Mk 9, 9 aus: Dem Verbot an die drei Vertrauten beim Abstieg, bis zur Auferstehung von dem Geschauten zu reden, liegt zu Grunde die Tatsache, dass die Verklärungsgeschichte erst nach der Auferstehung in der Gemeinde auftrat, ja dass sie überhaupt nicht älter ist als die Auferstehung. Dies Urteil aber dehnt nun Wrede auf die sämtlichen Verbote und das ganze Messiasgeheimnis aus.

Das führt ihn zu dem Schluss, dass sich Jesus bei Lebzeiten gar nicht für den Messias ausgegeben und die Jünger ihn auch nicht dafür gehalten haben; der Glaube an Jesu Messianität besteht erst seit der Auferstehung.

Die erlebte Auferstehung nun aber wirft in der Gemeinde ihren Glanz rückwärts auf das Leben Jesu und gestaltet es mehr und mehr messianisch. Der Jesus, der erst durch die Auferstehung zum Herrn und Messias gemacht ist (Act 2, 36) und der erst seit der Auferstehung den Jüngern als Messias gilt, muss doch — so urteilt man in der Jüngergemeinde — irgendwie schon vorher Messias gewesen sein; Jesu geschichtliches Bild wird messianisch umgebildet, so schon in unserem ältesten Evangelium, Markus. Das ganze Messiasgeheimnis des Evangeliums aber, die Verhüllungen und Verbote, der Jünger Unverständnis u. s. w. sind eine unfreiwillige Reminiszenz an die Tatsache, dass sich Jesus nicht für den Messias ausgegeben und die Jünger ihn vor der Auferstehung nicht dafür gehalten haben.[1])

Die Konsequenz der Wrede'schen Konstruktion für unsere Quellen des Lebens Jesu ist nicht eben erbaulich. Man erwäge die Sachlage: Mk ist nach Wrede unser ältestes, wichtigstes Evangelium. Dies Evangelium aber erfährt durch Wrede als Geschichtsquelle, mit Wernle zu reden, eine eigentliche Hinrichtung. Was können wir da hernach noch hoffen? Was z. B. von Matthäus trotz seiner zweiten Quelle, wenn er leichtsinnig genug war, den so ungeschichtlichen Markus zur Grundlage seiner Berichterstattung zu machen *und auch die Worte Jesu von Anfang bis Ende mit dem Messiasanspruch zu imprägnieren?* Was vollends von Lukas, wenn er auf Mk und Mt steht? Bei dieser Sachlage haben wir doch ein gewisses Interesse, uns die Angelegenheit im allgemeinen und die Priorität des Mk insbesondere, die bekanntlich zum ehernen Bestande der gegenwärtigen neutestamentlichen Wissenschaft gehört, nochmals anzusehen. Erz ist bekanntlich ein sprödes Metall, das gar leicht zerbricht.

Eine Kritik der Wrede'schen Auflösung des Problems kann ich mir ersparen, weil meine positive Darlegung eine Kritik entbehrlich machen wird. Nur *eine* kritische Bemerkung: Wrede lehrt, das Auferstehungserlebnis habe in den Jüngern den Glauben an Jesu Messianität gezeugt. Normale Psychologie lehrte uns bisher umgekehrt: Der Glaube an Jesu Messianität zeugte und trug den Glauben, dass er nicht im Tode bleiben könne und

[1]) Ein ausführlicheres treffliches Referat über Wredes Konstruktion finden die, welche nicht Wredes Buch selber zur Hand nehmen mögen, im Kirchenblatt 1902, Nr. 45 u. 46 aus Wernles Feder.

machte so oder so die Visionen des Auferstandenen möglich. Pharisäern und Sadduzäern ist er nicht erschienen; auch dem Paulus erst, als seine Seele mit dem Gekreuzigten und Verfolgten Zwiesprach hielt, und der Glaube an die Messianität des Gehassten seine Seele schon innerlich überwältigt hatte. Das wird für jeden, der psychologisch fühlt und denkt, so bleiben, trotz Apostelgeschichte und Galaterbrief. — Wie stehts? Wrede erklärt ein Rätsel der Evangelien mit einem viel grösseren Rätsel.

Versuchen wir auf anderem Wege des Rätsels Lösung! Wohlverstanden: Wenn ich eine Auflösung des Messiasgeheimnisses bei Markus versuche und verspreche, so hat dies nicht den Sinn, dass ich das Geheimnis bei Mt und Lk ungelöst will liegen lassen. Es hat den anderen Sinn, dass m. E. nur bei Mk das Messiasgeheimnis wirklich und ernstlich vorliegt und darum nur bei Mk einer Auflösung bedarf. Den Sachverhalt bei Mt will ich en passant beleuchten an der Stelle, die mir dazu passend scheinen wird. Lk, auf Mk und Mt stehend, hat keine selbständige Bedeutung; ist das Problem für Mk gelöst und en passant für Mt, so ist es auch für Lk erledigt.

Meine Lösung wird sich vollziehen in drei Schritten, die ich in folgenden Sätzen formuliere:

I. Markus ist ein Bearbeiter des Matthäusevangeliums.

II. Die treibende Kraft der Markusarbeit ist (neben untergeordneten Agentien) sein Paulinismus resp. der Wille, die Erschütterung, welche durch das griechische Matthäusevangelium in paulinisch-heidenchristlichen Gemeinden hervorgebracht werden musste, zu paralysieren und die Geschichte Jesu der Christologie Pauli dienstbar zu machen.

III. Eben dies vornehmste Agens der Markusarbeit d. i. der Paulinismus hat auch das sog. Messiasgeheimnis bei Mk hervorgetrieben.

## I.

Dass unser kanonischer Mt älter sei als Mk und dass Mk denselben bearbeitet habe, habe ich nie behauptet und werde ich nie behaupten. Ein von unserem Mt verschiedener vorkanonischer Mt gilt mir als die Quelle des Mk.

Eine vorkanonische Gestalt des *griechischen* Matthäus — das Problem des *hebräischen* können wir jetzt ganz auf sich beruhen lassen — ist uns verbürgt durch viele Realitäten; davon nenne ich hier nur ein paar:[1])

[1]) Vgl. meine Schrift *„Markus der Bearbeiter des Matthäus-Evangeliums"*. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel, 100 S. 4°. Zu beziehen von der Buchhandlung Karl Beck, Basel.

1. Justin lehrt (Dial. c. 88), dass Jesus als der menschgewordene Logos weder der Taufe noch der Herabkunft des Geistes bei der Taufe bedurfte, dass das eine und das andere nur zu seiner Beglaubigung bei den Menschen diente. Aber warum verwendet Justin zu seiner Beweisführung Lk 3, 15 f. in Verbindung mit Joh 1, 20. 23, während doch Mt 3, 14 f. seinem Zwecke viel besser gedient hätte? Antwort: Weil er jene Stelle in seinem Matthäus nicht las.

2. Diese Deutung des Sachverhalts leuchtet alsbald noch mehr ein, wenn wir erfahren, dass Justin eine Stelle gleich daneben anders gelesen hat als wir: Justin zitiert die himmlische Stimme bei der Taufe in der Form „Mein Sohn bist du, heute habe ich dich gezeugt.“ Und zwar liest er also in seinem *Matthäus* (vid. den Beweis gegen Usener in meinem Markusprogramm Seite 13).

3. Diese Form der Himmelsstimme aber macht es ihrerseits gewiss, dass dem Matthäus des Justin die Erzählung von der übernatürlichen Zeugung 1, 18—2, 23 fehlte. Denn die Zeugung am Tauftag nach Ps 2, 7 verträgt sich nicht mit übernatürlicher Zeugung. Die Einfügung von 1, 18—2, 23 und der Ersatz des Psalmworts durch das Wort „das ist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“ muss von der nämlichen Hand stammen. — So hat sich uns schon auf drei Punkten eine vorkanonische Gestalt des Mt enthüllt.

4. Aus innern Gründen war mir längst klar, dass unser Text in Mt 28, 19 f. keine Urgestalt sein kann. Seit zehn Jahren dozierte ich: Es ist logisch anstössig, dass das Unterweisen der Völker epexegetisch beschrieben wird als ein Taufen, ebenso anstössig, dass hernach das Taufen beschrieben wird als ein Lehren der Befehlsworte Jesu. Der doppelte Anstoss ist gehoben, sobald wir das von der Taufe handelnde Mittelstück als Interpolation erkennen; der ursprüngliche Text hat gelautet: „Unterweiset alle Völker, indem ihr sie halten lehrt alles, was ich euch befohlen habe“. Dieser meiner innern Kritik ist nun durch äussern Sukkurs Heil wiederfahren. Die von Conybeare gesammelten Eusebiusstellen beweisen, auch mit aller Behutsamkeit gewogen, zuverlässig dies, dass ihm (wenn er auch den kanonischen Text kennt) doch der Text ohne die Taufformel der geläufige ist. Innere und äussere Kritik haben sich hier zu einem schlechthin unanfechtbaren Ergebnis vereinigt, notabene den logischen Seelen unanfechtbar. Die andern fechten alles, allenfalls auch das Einmaleins, an.

Die Zeit erlaubt mir nicht, hier nach Vollständigkeit zu

streben. Es sind eine ganze Reihe von Stellen nach sauberem festem Kanon als Bestandteile erst des kanonischen Mt ausgewiesen, so der Bericht über Judas 27, 3—10, so die Erzählung von den Grabeswächtern 27, 62—66; 28, 4 und 28, 11—15, so die Begegnung Jesu mit den Frauen 28, 9. 10.

Selbstverständlich hat man gegen diese Unterscheidung eines kanonischen und eines vorkanonischen Mt geltend gemacht, sie sei nur erfunden, um die Matthäushypothese mit Glimpf durchführen zu können, resp. um die Dinge, welche sich allzu schreiend gegen die Priorität des Mt auflehnen, auszuschalten. Wie unbillig diese Anklage ist, ergibt sich aus Arbeiten von Anhängern der Markushypothese selbst. Soltau z. B. ist resoluter Anhänger der Markushypothese und unterscheidet doch genau wie ich von unserem kanonischen Mt einen vorkanonischen. Er lehrt, dass das Werk *des* Schriftstellers, der Markus und *Λόγια* zusammenarbeitete, sich mit unserem kanonischen Mt durchaus nicht deckt. Der Protomatthäus, d. h. die Komposition von Markusperikopen mit Logiaabschnitten sei ein bis zwei Menschenalter später von einem ganz anders gesinnten Schriftsteller ergänzt, interpoliert, kurz, bearbeitet worden.

Ich halte dafür, dass unter denen, welche lesen wollen und lesen können, die Unterscheidung eines vorkanonischen Mt vom kanonischen sich allgemeiner Anerkennung erfreut, gleichviel ob sie im übrigen Anhänger der Markus- oder der Matthäushypothese sind.

Mk nun — das ist meine These — ist eine Bearbeitung des vorkanonischen griechischen Mt. Wenn aber jener griechische Protomatthäus hernach Zusätze erhalten hat, so ist a priori nichts gegen die Möglichkeit einzuwenden, dass einige von diesen Zusätzen unter dem Einfluss des Mk abgefasst wurden. Es ist eine überaus einfache Vorstellung, dass ein vorkanonischer Mt die Quelle des Mk ist, einige der Novellen des kanonischen Mt aber unter dem Einfluss des Mk stehen. Ich rechne dazu die Erzählung von der Blindenheilung 9, 27—31, ebenso — staunen Sie nicht — die Kindheitsgeschichte 1, 18—2, 23, wo meinem Auge Markuskeime in voller Reife sich darstellen.

Wenden wir uns nun zur Hauptsache, d. i. zum Beweis, dass das Matthäusbuch die Quelle des Mk war und nicht Mk eine Quelle des Mt. Weil ich aber nicht den ganzen Tag und die Nacht dazu für diese Beweisführung in Anspruch nehmen kann,[1]) so muss ich mich auf einen Teil beschränken. Das Heraus-

[1]) Die Kenntnis meines Universitätsprogramms kann ich auch nicht voraussetzen.

pflücken einiger ganz interessanter Fälle aus dem ganzen Markusbuch scheint mir nicht der Weg, der Sie am besten überführt. Ich muss einen zusammenhangenden Abschnitt wählen; ich wähle das 1. Kapitel und gebe im übrigen die Erklärung ab, dass ich mich anheischig mache, die übrigen fünfzehn ebenso aus Mt und dem Ingenium des Markus abzuleiten.

Mk 1, 1 || Mt 1, 1 resp. Mt 1, 1—17. Die Markusüberschrift „*ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ*“ erinnert in der *Form* auffallend an die Matthäusüberschrift „*βίβλος γενέσεως, Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ Δαυεὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ.*“ Wenn wir nun demnächst erkennen, dass eins von beiden Evangelien vom Wortlaut des andern abhängig ist und demselben im allgemeinen folgt, so können wir die Analogie der Überschrift nicht als zufällig erachten; es ist auch hier eins vom andern inspiriert und formuliert in der analogen Form kräftig eine Antithese des Inhalts. Die Frage kann nur sein, welches von beiden die Vorlage des andern ist. Und ist das eine Frage?

Sehen wir zu! Nach Mk hat das Evangelium zum Inhalt Jesum Christum, den Gottessohn.[1]) Bei Mt aber haben wir das Evangelium vom Reich (wörtlich 4, 23; 9, 35, der Sache nach oft). Was ist älter? Antwort: Die Bergpredigt und die Gleichnisse Mt 13 verbürgen, dass die Verkündigung Jesu nicht ihn selbst (den Christus und Gottessohn) zum Inhalt gehabt hat, sondern das Reich. Die Sache ist um so gewisser, weil die Formel vom Kommen des Reiches (wenn auch wohl mit etwas anderm Sinn als bei Mt) Mk 1, 17 auch vorliegt (resp. stehen geblieben ist), und weil die Gleichnisse bei Mk (cap. 4) sich auch als Gottesreichsgleichnisse geben. Mag immer Markus unter dem „Geheimnis des Reichs“ Jesum Christum, den Gottessohn und sein Kreuz meinen, der vorhandene Wortlaut redet vom Reich, und so wird Mk zum Zeugen für Mt. Das Evangelium vom Reich ist das primäre. Wellhausen sagt denn auch in „der israelit. und jüd. Gesch.“ so schlicht wie kurz „Später ist aus dem Evangelium vom Reich das Evangelium von Jesu Christo geworden.“ Nur begreife ich dann weniger, warum W. in seinen kurzen Evangelienkommentaren für die Markushypothese eintritt. Soll ich mir's so verständlich machen, dass leider auch die scharfsinnigen Exegeten und grossen Historiker alt werden? Es ist kein genügender Anlass, also auszulegen. Es ist nur offenbar

[1]) Dass *υἱοῦ τοῦ θεοῦ* im Sinn, Minuskeln und einigen Vätern fehlt, ist trotz Tischendorf ohne Gewicht. Die ältesten Versionen haben *υἱοῦ τοῦ θεοῦ* gelesen. Das Wegfallen dieses Gliedes ist bei der Häufung von Genitiven sehr verständlich.

geworden, dass eben der Pentateuch und nicht das Evangelium seine erste Liebe war. Ein anderes Rätsel stellt uns Harnack. Von ihm haben wir das geflügelte, m. W. nie widerrufene Wort „der Sohn gehört nicht ins Evangelium". Und derselbe Harnack hält für das älteste Evangelium das *Markusbuch,* in welchem doch Jesus Christus, der Gottessohn, der einzige Gegenstand des Evangeliums ist. Ein guter Magen verdaut ja recht heterogene Speisen. Soll ich am Ende die für die besten Köpfe halten, welche die grössten Widersprüche ertragen?

Festgelegt ist: Die Markusüberschrift ist, sofern sie Jesum Christum, den Gottessohn, zum Objekt des Evangeliums setzt, gegenüber dem Matthäusevangelium sekundär. Wie steht es nun wohl mit dem Begriff des Gottessohns? Hat wohl dieser die Priorität gegenüber dem Davidsohn der Matthäusüberschrift? Gemeine Logik verbürgt das Gegenteil. *Das* Evangelium, das gegenüber dem Evangelium vom Reich das Evangelium von Jesu Christo bringt, hat auch in bewusster, scharfer Antithese gegen den Davidsohn des Matthäus den Gottessohn ausgespielt. — Was besagt der Titel Gottessohn? Bei Mt haben wir den theokratischen Gottessohnsbegriff. Gottessohn heisst der von Gott erwählte und mit der Messiasmission betraute Mensch. Darum ist dieser Gottessohnsbegriff in keinerlei Spannung gegenüber dem Menschenbegriff; vid. z. B. 4, 4: „Bist du Gottes Sohn, so sprich, dass diese Steine Brot werden". Antwort: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein." Es rangiert also der Gottessohn hier zwanglos und selbstverständlich unter dem Begriff Mensch. Genau so in der zweiten Versuchung. Vollends instruktiv ist die dritte Versuchung, auch wenn hier die Anrede als Gottessohn fehlt: Der Teufel offeriert gewiss nicht „dem Gottessohn von der Seite der Kraft" die Reiche dieser Welt und ihre Herrlichkeit, er offeriert sie dem gottgeliebten Menschen und sucht ihn zum Abfall von Gott zu verführen. Dieser stellt sich denn auch gegen die Versuchung unter das für die Menschen verbindliche Gesetz „du sollst Gott, deinen Herrn, anbeten und ihm allein dienen." Bei diesem theokratischen Gottessohnbegriff besteht bei Mt die Möglichkeit, dass Menschen, die Jesu Weg gehen resp. nach des himmlischen Vaters Ähnlichkeit Heil schaffen (5, 9) und Liebe üben (5, 45), Gottessöhne genannt werden. (Dass 3, 17 und 17, 5 und a. a. O. bei Mt ein anderer als der theokratische Gottessohnbegriff durchbricht, beweist nichts gegen das Gesagte; es beweist nur, was wir ohnehin wissen, dass der kanonische Mt Erweiterungen durch andere Geister erfahren hat).

Wie stehts nun in Sachen bei Mk? Antwort: Mk bietet in

1, 1 und sonst überall den metaphysischen Gottessohnsbegriff. Man wird mir in keiner einzigen Stelle das Gegenteil wahrscheinlich machen. Instruktiv und entscheidend sind die Stellen, wo von den Dämonen gesagt wird, dass sie ihn kannten. Sie kennen ihn aus der transcendenten Welt, haben ihn dort zur Seite der Kraft *ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχοντα* gesehen und nun erkennen sie ihn auch in der Verkleidung (in der Knechtsgestalt des Fleisches) wieder.

Also: Mk bringt das Evangelium von Jesu Christo, dem Sohne Gottes, im metaphysischen Sinne. So gewiss nun das markische Evangelium *von Jesu Christo* jünger ist als das matthäische Evangelium *vom Reich,* so gewiss ist die markische Bestimmung Jesu Christi als des (*metaphysischen*) *Gottessohns* jünger als die matthäische Bestimmung Jesu Christi als des *Davidssohnes.* Mt steht zeitlich und sachlich hinter Mk; und Mk hat in seiner Überschrift in klarer scharfer Antithese das Evangelium von Jesu Christo ausgespielt gegen das Evangelium vom Reich und den Gottessohn gegen den Davidsohn. Damit reimt es sich, dass Mk durchweg den Davidsohn der Matthäusparallelen beseitigt hat; nur der Blinde von Jericho nennt Jesum bei Mk Davidsohn; dafür ist er eben ein Blinder d. h. Unwissender. Damit reimt es sich, dass Mk mit dem *υἱοῦ Δαυεὶδ υἱοῦ Ἀβραάμ* der Überschrift auch die ganze Genealogie V. 2—16 kassiert; damit reimt es sich ebenfalls, dass Jesus bei Mk (6, 3) nicht mehr des Zimmermanns Sohn sondern der Zimmermann heisst. Gottessohn und Davidssohn (resp. Josephssohn) schliessen sich bei Mk aus; jedenfalls weiss er, dass sie sich in den Köpfen seiner Leser ausschliessen, wie sie sich heute noch bei den meisten Gemeindegliedern ausschliessen und nicht nur bei den *νηπίοις* sondern etwa auch bei solchen, die Doktoren und Professoren heissen.

Letzte Frage: Woher hat denn Mk sein Evangelium von Jesu Christo und den metaphysischen Gottessohnsbegriff, womit er das Evangelium vom Reich und den Davidsohn verdrängt und ersetzt? Wie heisst denn der Mann, der nichts wissen wollte als Jesum Christum, den Gottessohn, der seiner Gottesgestalt, die er beim Vater hatte, sich entäusserte und den Weg der Erniedrigung ging bis zum Kreuz? Der Mann heisst Paulus. Von ihm dürfte es Markus haben, sintemal es zu den wohlbeglaubigten Dingen gehört, dass Markus des Paulus trefflicher Schüler war. Es wird uns mehr beschäftigen.

Mk 1, 2. 3. || Mt 3, 2. 3. + 11, 10. Mk zitiert in *einem* Zug zwei Prophetenstellen Mal 3, 1 und Jes 40, 3, die Mt getrennt in 3, 3 und 11, 10 bietet. Jeder hat beide Zitate in gleicher Weise auf Johannes bezogen. Es ist ganz ausgeschlossen, dass

beide unabhängig von einander zitieren. Denn beide Evangelisten zeigen die Zitate in einer Modifikation (mit eigentümlichen Abweichungen von Grundtext und Septuaginta), wie sie nicht zweimal original entstehen können; das Nähere darüber in meinem Programm. Die Frage kann nur sein, welcher von beiden nach dem andern zitiert. Zuverlässig ist nun Mk der sekundäre, denn:

*a*) Er schreibt das Maleachiwort dem Jesaja zu; es ist ein Fehler, der wohl einem Abschreiber aber nicht einem original Zitierenden zustossen mag. Mt nennt den Mal freilich nicht; aber er schreibt im Vollbewusstsein, dass es sich um eine Maleachiprophezeiung handelt. Denn er bezieht sich gleich hernach (11, 13. 14) auf eine mit der ersten verbundenen Maleachistelle, auf den Schluss der Propheten Mal 3, 23. 24.

*b*) Mt. schöpft, wo er das Wort zitiert, aus dem Vollen; das Wort ist bei ihm nicht blosses Anhängsel eines andern Zitats sondern integrierender Bestandteil, ja Baustein einer Rede. Da, wo es Baustein einer Rede ist, ist es original zitiert; dort aber, wo es blosses Anhängsel ist, ist es an sekundärer Stelle.

Mk 3, 2 || Mk 3, 4. Nach Mt predigt Johannes Busse, begründet den Bussruf mit der Verkündigung des kommenden Reichs, das den Unbussfertigen Verderben bringt. Hernach lassen sich die, welche der Predigt gehorsam geworden sind, zum Zeichen ihrer Metanoia taufen. Statt diesem *Dreiklang* haben wir bei Mk nur *eins*: Johannes predigt die Busstaufe zur Vergebung der Sünden.

Was uns Mk bietet, sieht wahrlich gegenüber Mt nicht nach Originalität aus. Als Imperativ müsste das κήρυγμα Johannis nach Mk gelautet haben „Lasst euch taufen zur Vergebung der Sünden.“ Diesen Imperativ aber kennen wir als *christliche* Predigt aus Act 2, 38 „Lasse sich ein Jeder taufen auf den Namen Jesu Christi zur Vergebung der Sünden!“ Bei Mk muss freilich der Name Jesu Christi hier wegbleiben; aber mag auch der Name fehlen, er hat doch die Johannestaufe christianisiert. Der Geist, der das Evangelium vom Reich durch das Evangelium von Jesu Christo ersetzt hat — trotz 1, 15, wovon hernach die Rede sein wird — hat auch Predigt und Taufe Johannis der christlichen Taufe des apostolischen Zeitalters angenähert. Die *christliche* Taufe vermittelt Sündenvergebung; denn sie fällt mit dem Gläubigwerden zusammen; dem Glauben aber ist Sündenvergebung zugesichert. — Man beachte schon hier, dass Mk die Busspredigt des Täufers (Mt 7—10) kassiert hat. *Dass er dieselbe in seiner Quelle gelesen, verrät sich noch in seinem ὑμᾶς V. 8.* Der Grund der Weglassung ist uns nicht mehr ganz dunkel und

wird uns immer heller werden: Der Autor, der das paulinische Evangelium von Jesu Christo, dem Gottessohn, bringt, kennt auch nur *einen* Heilsweg „Glauben an das Evangelium von Jesu Christo“ (vid. 1, 15). Fruchtbringen d. h. Werke tun, um gerettet zu werden (Mt 3, 7—10) gehört zum abolierten Heilsweg der Juden (Röm. 10, 3. 4). Mk paulinisiert nicht blos das Evangelium sondern auch schon den Bericht über den Vorläufer. Was der Umbildung widersteht, schneidet er ab. — Ich urteile: Der Autor, der die Busspredigt kassiert hat, ist auch in den andern Stücken der sekundäre Schriftsteller. Es hat alle historische Wahrscheinlichkeit für sich, dass die *Busse* mit dem entsprechenden Wert das direkte Objekt der Predigt Johannis war und nicht die Buss*taufe*. Johannes verlangte als ein Jesaia redivivus (vgl. Jes 1, 2—23) Busse und das aus der Busse geborene Werk und er lud die Büsser zum Wasserbade ein,[1]) damit sie durch dies Bekenntnis der Busse öffentlich „verhaftet“, vor allem Volk zu dem neuen Leben verpflichtet seien. Das alles wird von Mk paulinisch beschnitten;[2]) was an den nomistischen Heilsweg erinnert, fällt weg; so bleibt die Taufe als direktes und einziges Objekt der Johannispredigt, als Medium der Sündenvergebung und Rettung übrig.

Folgen wir den beidseitigen Texten weiter: Mt sagt mit rhetorisch erlaubter Hyperbel „*ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου*“ d. h. das Volk kam zu ihm aus Jerusalem und ganz Judäa und der ganzen Jordangegend. Mk aber sagt „*οἱ Ἱεροσολυμεῖται πάντες*“, alle Bewohner Jerusalems, und unter Rektion dieses Ausdrucks muss bei ihm „*πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα*“ heissen „alle Bewohner Judäas.“ Das ist nicht mehr eine rhetorische Hyperbel sondern eine wirkliche Übertreibung; sie charakterisiert den sekundären Schriftsteller, der stärker aufzutragen pflegt. — Und warum ist bei Mk die Jordangegend weggefallen? Antwort: Mt ist von Anfang an universalistisch. Die partikulären Judenansprüche werden von ihm zerbrochen; Gott braucht den Abrahamssamen nicht, er kann dem Abraham aus Steinen Kinder erwecken. Und wie er der Bergpredigt Jesu eine aus Juden und Heiden gemischte Zuhörerschaft gibt, so weist Mt auch schon dem Täufer ein gemischtes Volk zu; die Jordangegend dürfte von ihm sachgemäss als heidnisches Land gedacht sein. Das lehnt Mk ab, vermutlich auch darin von Paulus bestimmt. Pauli heilsgeschichtlicher Kanon

[1]) Ob er dabei etwa von Jes 1, 16 inspiriert ist, weiss ich nicht.

[2]) Es ist gewiss, weil wir den Mk von nun an überall bei dieser Arbeit finden.

lautet „die Juden zuerst und dann die Hellenen“; daran hält sich Mk: bis 3, 6 wird das Heil ausschliesslich Juden angeboten, erst von 3, 7 ab auc hHeiden. Dementsprechend kassiert er beim Vorläufer den Zulauf aus der heidnischen oder halbheidnischen Jordanumgegend.

Die andere Reihenfolge bei Mk wird also verständlich: Nachdem er die Verkündigung des kommenden Reichs entfernt und die Taufe als direktes und einziges Objekt der Verkündigung an die Spitze gerückt hatte, musste er nun freilich den Bericht, wie die Juden herzuströmten und sich taufen liessen, sofort folgen lassen. Dadurch wurde die Notiz über Habitus und Lebensweise des Täufers an spätere Stelle verschoben (V. 6). Dass sie hier nicht ursprünglich hingehört, fühlt ohnehin Jeder. Die Taufe findet ja doch in der Jordansaue statt; der wilde Honig aber mit den Heuschrecken ist Wüstenspeise und gehört zum Bilde des Wüstenpredigers und damit ursprünglich an *die* Stelle, wo die Notiz bei Mt steht.

*Wasser- und Geistestaufe.* Was unter der Geist- und Feuertaufe ursprünglich zu verstehen ist, ist bei Mt noch durchsichtig, weil er in V. 12 den Kommentar dazu gibt: Ich, sagt der Täufer, tauche euch in das reinigende Element, gebe euch die Möglichkeit, euch vom Bösen zu trennen und damit gerettet zu werden. Der Messias aber wird euch diese Möglichkeit nicht mehr geben, er wird euch in Wind und Feuer taufen, d. h. mit den Elementen der Scheidung und Vernichtung behandeln, gleichwie der Landmann das Getreide mit dem *Wind* besöndert und hernach die Spreu mit *Feuer* verbrennt. Die *Wind- und Feuertaufe,* wie sie Johannes vorschwebt und von Mt im ganzen noch festgehalten ist, ist explizite beschrieben Mt 25, 31—46.

Mk hat sich vom Ursprünglichen weit entfernt: Er hat die Feuertaufe fallen lassen; und seine Taufe mit heiligem Geist hat jede Beziehung zum Ursprünglichen verloren. Es ist ja freilich auch in den kanonischen Matthäustext das ἁγίῳ eingedrungen (vielleicht unter dem Einfluss des Mk); aber durch den V. 12 ist uns das Ursprüngliche noch erhalten. Mk aber ist vom Ursprünglichen schon fast (nicht ganz) so weit getrennt, wie die Geistestaufe (Act 2) vom jüngsten Gericht (Mt 25).

Man beachte: Mk hat den geschichtlich korrekten Bericht über die Weissagung des Johannes beseitigt; er hat es getan unter Rektion des wirklichen Geschehens. Der Messias ist nämlich, Gott sei Dank, nicht erschienen als der unerbittliche Weltrichter, wie ihn Johannes schaute; die Erfüllung war weit herrlicher als die Weissagung; der wirkliche Messias schloss die

Umkehr und Rettung der Sünder nicht aus, sondern machte sie erst recht möglich; er hat erst recht zur Busse gerufen, hat im Sinn des Johannes erst recht mit Wasser getauft.

*Die Taufe Jesu.* Wenn Justin, wie zuvor festgestellt, das Wort vom Himmel bei Mt in der Form von Ps 2, 7 las, so las es Mk, der *vor* Justin schrieb, ebenso. Nun aber ertrug seine Christologie freilich dies Wort nicht; nach Mk ist Jesus *vorlängst* Gottes Sohn. So schrieb er denn seiner andern (paulinischen) Dogmatik entsprechend: „Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe.“ Pietätsvoll, wie er, soweit es seine Dogmatik zulässt, gegenüber seiner Matthäusvorlage immer ist, hat er den ersten Teil treulich nach Ps 2 herübergenommen, den zweiten aber aus der Verklärungsgeschichte. — Der *kanonische* Matthäus, bei dem nach Aufnahme des Berichts von der übernatürlichen Zeugung 1, 18—25 für Ps 2, 7 vollends kein Raum mehr war, ging hernach noch ein Schrittlein über Mk hinaus und nahm gleich das *ganze* Wort aus der Verklärungsgeschichte.

*Die Versuchung Jesu.* Die Meinung gewisser Ausleger, dass bei Mk die Versuchungsgeschichte in ihrer ältesten, fast noch keimartigen Gestalt vorliege, setzt eine psychologische d. h. eine absolute Unmöglichkeit. Das Konkrete wird immer zuerst geboren. *Der formelle Bericht des Mk ist als Residuum eines materialen sehr wohl möglich, nimmer als dessen Quelle.* Dass Mk den Bericht, wonach die Versuchung vom Hunger ausgegangen, kennt, verrät sich deutlich in seiner Notiz „*Οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ*, d. h. die Engel warteten ihm auf.“ Das setzt eben die bei Mt berichtete erste Versuchung voraus.

Im übrigen ist es nun gar kein Rätsel, warum Mk das Materiale der Versuchungsgeschichte seiner Vorlage entfernt hat. Nicht weniger als alles musste ihm anstössig sein. Unerträglich war ihm vor allem die Wertung des Gesetzes bei Mt. „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein, sondern von jeden Wort, das aus Gottes Munde geht“, d. h. von jedem Wort des Gesetzes. Wie soll das ein Mann ertragen, der von seinem Lehrer gelernt hat, dass das Gesetz nicht Leben und Heil schafft, sondern Zorn und Verderben anrichtet, — dass Christus des Gesetzes Ende ist und selber nur darum dem Gesetze unterworfen war, um uns von der unheilvollen Herrschaft des Gesetzes loszukaufen? Sodann musste sich Mk stossen an dem *Gottessohn* der matthäischen Versuchungsgeschichte; es ist, wie ich oben gezeigt, der *theokratische* Gottessohn d. i. der von Gott erwählte Mensch.

*Zusätze des Markus zur Versuchungsgeschichte.* Er schreibt

im Unterschied von dem unbestimmten ἄγγελοι des Mt, dass *die* Engel (die Engelwelt) ihm aufwarteten. Und er war unter den wilden Tieren, ohne von denselben Schaden zu nehmen; die Bestien waren ihm untertan. Mk schreibt beides in majorem gloriam des Gottessohnes, der von der Seite der Kraft im Fleisch erschienen ist.

*Der Rückzug.* Mt bezeichnet die Gefangennahme des Täufers als *Motiv* der Rückkehr Jesu nach Galiläa. Mk dagegen gibt eine reine Zeitbestimmung: Nach der Überantwortung des Johannes kam Jesus nach Galiläa. Was ist ursprünglicher? Zuverlässig der kausale Zusammenhang (der Pragmatismus) bei Mt. Man erwäge die Sache psychologisch: Ein Historiker wird, ohne dass ein innerer Zusammenhang vorliegt, ein Ereignis nach einem andern *wohldatierten* bestimmen; oder er wird (ohne Zeitbestimmung) zwei Ereignisse pragmatisch mit einander verknüpfen. Bei Mk fehlt beides. Wie war eine so wunderliche Berichterstattung möglich? Sehr einfach: Eine ordentliche Datierung bot ihm die Quelle nicht. Der pragmatische Zusammenhang aber, den ihm die Quelle bot, war ihm anstössig. Mk ertrug es nicht, dass der Sohn Gottes, dem die Dämonenwelt untertan ist, dem die wilden Tiere keinen Schaden zufügen, dem die Engelwelt aufwartet, der kleinen idumäischen Majestät ausweicht. So bleibt ihm die blosse Sukzession zweier Ereignisse, von denen keines datiert ist und die nicht kausal verbunden sind. — Die Priorität des Mt ist also auch auf diesem Punkt gewiss.

Wenn etwa — wider bisherige Vermutung — Mt 4, 13—16 schon dem vorkanonischen Mt angehören sollte (*das Zitat erinnert nämlich, was doch sonst als Kriterium gilt, mehr an die LXX als an den Grundtext*), so ist es wahrlich kein Rätsel, warum Mk diesen Abschnitt weggelassen hat. Nach seiner Geschichtsphilosophie kommt das Heil zuerst zu den Juden und dann erst zu den Heiden.

Was Mk statt der Antrittspredigt Jesu Mt 4, 17 gibt, stellt sich auf vier Punkten als paulinisches Gut dar: Paulinisch ist der Ausdruck εὐαγγέλιον θεοῦ (vgl. Röm 1, 1), paulinisch klingt der Satz πεπλήρωται ὁ καιρός (vgl. Gal 4, 4), paulinisch ist der absolute Begriff τὸ εὐαγγέλιον, der bei Mt jeweilen durch einen andern Begriff ergänzt wird (τῆς βασιλείας, oder τοῦτο 26, 13), paulinisch endlich der Satz πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Der Ausdruck liegt zwar in Pauli Briefen nicht wörtlich vor. Aber wenn Paulus sagt, dass das Evangelium eine Kraft Gottes ist zur Rettung παντὶ τῷ πιστεύοντι, so muss doch die Heilsdevise in *imperativischer* Form lauten „πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ“, wie sie hier

bei Mk vorliegt. Kurz, alles was in der Markuspredigt über Mt hinausgeht, ist paulinisch. Damit ist genau so wie in 1, 1 (vid. dort) der sekundäre Charakter der Markusrelation verbürgt.

Freilich bringt Mk hier auch das ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Das beweist nur, dass sein Text durch ein Parallelogramm der Kräfte, die Matthäusvorlage einerseits, den Paulinismus anderseits entstanden ist, wie ein solches Parallelogramm der Kräfte sich bei Mk noch oft geltend macht. Übrigens beweist die Form βασιλεία τοῦ θεοῦ gegenüber βασιλεία τῶν οὐρανῶν bei Mt für sich allein die spätere Abfassung des Mk „Herrschaft des Himmels" ist ein Hebraismus (resp. Aramaismus), in welchem „Himmel" metonymisch für „Gott" gebraucht ist; „Herrschaft Gottes" ist eine genaue, korrekte Interpretation, die für die Abendländer durchaus Bedürfnis war (und noch ist, sintemal der Ausdruck „Himmelreich" Millionen verführt, an ein Reich droben im Himmel zu denken). Es gibt einen Weg von der Form βασιλεία τῶν οὐρανῶν zur Form βασιλεία τοῦ θεοῦ, niemals einen Weg in umgekehrter Richtung. Also erweist sich Mk auch darin als der Bearbeiter des Mt.

Wenn im übrigen die Predigt ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ bei Mk inmitten seiner paulinischen Formeln stehen geblieben ist, so ist gar nicht gesagt, dass die Predigt bei ihm auch dasselbe besage wie in der Vorlage. Wie sein Wort von der Geistestaufe etwas ganz anderes sagt als ursprünglich gemeint war, so kann es auch hier sein. Und es kann nicht nur; es ist wirklich so. Man beachte! Während die Predigt bei Mt auf ein ob auch noch so nahes Futurum hinweist, ist βασιλεία bei Mk unter Rektion des πεπλήρωται ὁ καιρός etwas Gegenwärtiges. Und was meint er materiell? Das εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ hat nach Paulus zum Inhalt *Christum;* Mk meint es nicht anders vid. 1, 1. Das Wesentliche an der βασιλεία ist ihm der βασιλεύς, der Christus. In ihm ist das Reich d. i. das Heil herbeigekommen; vgl. 4, 11. das μυστήριον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, ein sehr beredter Singularis gegenüber dem Pluralis des Mt. Was ist das Geheimnis des Reichs nach Mk? Gewiss das Geheimnis, das die Weltzeiten hindurch verschwiegen war, nun aber geoffenbart ist, Röm 16, 25; es ist Jesus Christus, der Gottessohn, der im Fleisch erschienen. Das πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ bietet in der durch Mt bestimmten Form sachlich nichts anderes als die Gedankenfolge Gal 4, 4. „Als die Erfüllung der Zeit kam, sandte Gott seinen Sohn"; das ist das erschienene Reich resp. Heil, an das man glauben soll, wie Mk alsbald befiehlt.

*Jüngerberufung.* Statt dem ποιήσω ὑμᾶς ἁλεεῖς ἀνθρώπων

bietet Mk. ποιήσω ὑμᾶς γενέσθαι ἁλεεῖς ἀνθρώπων. Zuverlässig sekundär. Mk weist schon hin auf 3, 13, auf die Apostelwahl. Petrus und Andreas bekommen nach Mk hier nur die Anwartschaft, dereinst zu Aposteln erwählt zu werden.

„Und er rief sie. Sie verliessen aber alsbald das Schiff und ihren Vater und folgten ihm nach“ sagt Mt von den Zebedaiden. Statt dessen Mk: „Und er rief sie alsbald; und sie liessen ihren Vater Zebedäus im Schiff mit den Taglöhnern und gingen hinter ihm drein.“ Mk gibt dem Zebedäus die Tagelöhner, damit das Verhalten der Söhne nicht pietätlos erscheine; sie liessen den Vater nicht hilflos im Stich. Dass ich den Zusatz richtig deute, ergibt sich aus zwei andern Kleinigkeiten: Statt dem radikalen „alsbald das Schiff und den Vater verlassend“ sagt Mk, das εὐθύς versetzend, dass Jesus sie alsbald berufen habe; aber er sagt nicht, dass sie vom Vater urplötzlich Abschied genommen. Nach Mt folgen sie Jesus unmittelbar nach; nach Mk. aber gingen sie hinter ihm drein, d. h. nach einiger Zeit, nachdem sie die Sache mit dem Vater gebührend arrangiert. Wer fühlt nicht, wie all die kleinen Veränderungen aus *einem* Motiv restlos verständlich sind. Ich möchte doch den sehen, der mir ebenso psychologisch glatt Mt aus Mk ableitet.

*Mk 1, 21—28 = Mt Kap. 5—7 einerseits, Kap. 8, 28—34 andrerseits.* An der Stelle, an der Mt die Introduktion der Bergpredigt und diese selbst bietet, berichtet Mk von Jesu Predigt und Exorzismus in der Synagoge von Kapernaum. Der Gegensatz ist gross: Bergpredigt vor einem aus Juden und Heiden gemischtem Publikum dort, Synagogenpredigt vor Juden hier. Predigt in extenso dort, blosser Bericht von einer gehaltenen Predigt hier. Jesus, der ideale Mose und Prediger der Gerechtigkeit dort, der Gottessohn sensu eminenti und Herr über die Geister hier. Trotz all den Gegensätzen aber ist es ganz ausgeschlossen, dass die beiden Evangelien von einander unabhängig seien; der gemeinsame Schluss „Er redete gewaltig und nicht wie die Schriftgelehrten“ und der übereinstimmende Ort garantieren, dass einer der beiden Schriftsteller vom andern bedingt ist.

Die Frage kann nur sein. welcher von beiden der primäre, welcher der sekundäre ist. Dafür haben wir nun schon ein mächtiges Präjudiz. Wenn in allem bisherigen Mk der sekundäre war, liegt nahe, dass er es auch hier sei. Doch kommen wir auch ohne dies Präjudiz zur nämlichen Erkenntnis. Sehen wir zu: Bei Mt haben wir die grandioseste Lehrrede der Welt und am Schluss eine Notiz über die Wirkung des mächtigen Worts. Bei Mk haben wir die Wirkung, ohne dass wir von der Ursache

etwas zu hören bekämen. Meine Psychologie lehrt mich: Da, wo der Effekt naturgemäss aus der vorhandenen Ursache herausspringt, ist er auch an originaler Stelle, also bei Mt. Es kommt also Mt die Priorität im ganzen zu.

Wir trauen diesem Schluss um so leichter, weil wir alle übrigen Veränderungen aus dem uns bisher enthüllten Schriftstelleringenium des Markus zwanglos begreifen. Die Hauptsache voran: Warum hat Mk die Bergrede unter Wasser gehen lassen? Weil die Heilslehre derselben seiner paulinischen Heilslehre widersprach. Mt weist die Menschen einfach den Gesetzesweg; er weiss von keinem neuen Heilsweg. Sein Jesus ist nicht gekommen, das Gesetz abzuschaffen, sondern zur Vollendung hinanzuführen und vollends zu sanktionieren. Mk aber, der sich schon bisher als Pauliner erwiesen, weiss von einem *neuen* Heilsweg: Das Gesetz bringt nicht Heil, sondern richtet Zorn an. „Evangelium, nicht Gesetz", ist seine Parole. Christus ist des Gesetzes Ende. Folglich muss er die Bergpredigt ablehnen. Mk tut als der erste, was seitdem unzählige getan haben bis auf den jüngsten positiven Konventikelprediger, *er beseitigt die Bergpredigt.* Mk tut es radikal und brav; er *unterdrückt* Jesu Predigt. Seine Nachfolger tun es weniger brav, indem sie die Bergpredigt, da sie nun einmal doch ins neue Testament hineingekommen ist, offiziell anerkennen und tatsächlich durch ihr Evangelium von Christo völlig kalt stellen. Noch jüngst habe ich eine dreitägige Versammlung „positiver" Christen in der Hauptsache mitgemacht: Die Redner liessen Paulum und den Verfasser des Hebräerbriefes und allerlei Stimmen aus altem und neuem Testament reden; aber Jesum haben sie fast durchweg schweigen lassen wie Markus. Eine Theorie über Jesum; aber der Prophet von Nazareth muss durchaus den Mund halten.

Suchen wir auch das übrige zu begreifen! Warum hat denn nun Mk nicht, nachdem er die Gesetzespredigt Jesu beseitigt, eine andere in seinem eigenen Sinn und Geist geboten? Können muss man. Hier schweigt des Sängers Höflichkeit aus Mangel an Mitteln. Es kam später ein Grösserer, der sich dessen unterfing, von paulinisierendem Geist erfüllte Reden in Jesu Mund zu legen, der Verfasser des 4. Evangeliums. Mk berichtet wohl von Jesu *διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν* im Gegensatz zur *διδαχὴ παλαιά* des Matthäusevangeliums; aber diese neue Lehre in mächtigen Reden zu komponieren, hat er dem Grössern, dem 4. Evangelisten, überlassen.

Warum bei Mk die Synagogenpredigt vor Juden statt der Bergpredigt vor Juden und Heiden? Nach dem schon erkannten paulinischen Kanon „die Juden zuerst und dann die Heiden."

Endlich: Mk ersetzt den Rabbi von Nazareth durch den Gottessohn und die grosse Rede, die er dem Rabbi aus dem Mund genommen, überbietet er durch etwas seiner Meinung nach noch Grösseres, den Exorzismus. Nicht ein Rabbi mit einem neuen Gesetz sondern der Gottessohn sensu eminenti, der Macht hat über die Dämonen, ist nach Mk das Heil der Welt; und er glaubt gewiss, indem er den Lesern im Römerreich den Herrn der Dämonenwelt bringt, ihnen für die Gerechtigkeitsrede des Propheten von Nazareth überreichlichen Ersatz geboten zu haben. Notabene: Den Exorzismus bestreitet er nicht aus eigenen Mitteln sondern aus dem Doppelexorzismus von Gerasa Mt 8, 28—34.

Mk bringt übrigens hernach an verschiedenen Orten einzelne Sprüche der Bergrede, so in 4, 21; 4, 24; 9, 43; 9, 47; 9, 50. Es sind Bildreden; ertrug Mk die Gesetzespredigt nicht, so ertrug er doch Bildworte, in denen man das Geheimnis des Reiches d. i. Christum suchen mochte.

*Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus.* Dass Mk der sekundäre Schriftsteller ist, ergibt sich schon aus dem unschönen Satz *ἐξελθόντες ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου* statt dem schlichten *καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου.* Das Plural *ἦλθον* hat doch wohl Simon und Andreas im Subjekt mitgedacht, und so entsteht der inkonzinne Gedanke „Simon und Andreas kamen in das Haus des Simon und Andreas“. So referiert niemand, der ohne Vorlage schreibt. Es wirkt wieder ein Parallelogramm der Kräfte, die Matthäusvorlage einerseits, die neue Intention des Mk andrerseits, das Wunder zur besseren Beglaubigung unter den Augen von vier Jüngern geschehen zu lassen.

Hauptdifferenz: Mk macht mit einem schlichten *εὐθύς* im Zusammenhang mit der vorausgehenden Perikope die Heilung zu einer Sabbatheilung und zeigt damit Jesum als einen Herrn über den Sabbat, ganz im Geist der paulinisch klingenden Stelle 2,27.

Im Dienst der Idee „Jesus ein Herr über den Sabbat resp. das Gesetz überhaupt“ hat Mk auch die Heilungsprozedur so wunderlich verändert. Während die Kranke nach Mt geheilt wird und dann aufsteht, was doch recht natürlich und ursprünglich aussieht, stellt Jesus nach Mk die Kranke auf die Füsse und dann verlässt sie das Fieber. Es sieht nicht natürlich aus; aber nun hat eben Jesus die Kranke aufrichtend am Sabbat *gearbeitet,* und darauf kam es dem Mk an.

„Und sie wartete ihnen auf.“ Das bekommt nun bei Mk ein anderes Gewicht. Die am Sabbat geheilte Jüdin wartet den fünfen am Sabbat auf, d. h. arbeitet am Sabbat. Der Heiland

hat sie nicht blos vom Fieber, sondern vom jüdischen Sabbat (vom Gesetz) erlöst. Paulus und noch einmal Paulus.

*Krankenheilungen am Abend und Flucht.* Während Mt sagt „als es Abend geworden“ sagt Mk in doppelter Zeitbestimmung „als es Abend geworden, da die Sonne untergegangen war“. Die zweite Zeitbestimmung ist bei ihm ganz motiviert: Die Sonne muss untergegangen, der Sabbat abgelaufen sein, wenn die Juden ihre Kranken hertragen sollen. Aber so schreibt niemand ohne Vorlage, dass er eine erste Zeitbestimmung setzt, welche durch eine nachfolgende alsbald entbehrlich wird. Der Markustext ist wieder durch ein Parallelogramm der Kräfte entstanden: Unter dem Einfluss der Vorlage schreibt Mk „als es Abend geworden“; seine Sondersituation aber, dass es Sabbat ist, nötigt ihn alsbald zu der ergänzenden Zeitbestimmung.

Das Sondergut des Mk V. 34 „er liess die Dämonen nicht sprechen, denn sie kannten ihn“ ist exegetisch schon unter 1, 1 erledigt. Der Grund des Verbotes aber wird uns mit dem Messiasgeheimnis überhaupt später beschäftigen.

Die Flucht Jesu vor der Menge, die in ihm den Wundertäter sucht und verehrt, ist ebenso gewiss kein historisches Referat sondern von Mk aus einer Idee herausgeschaffen, wie das Verbot an die Dämonen. Er lässt die Dämonen schweigen und entzieht sich dem Volk; es sind nur verschiedene Offenbarungen des nämlichen Gedankens, der eben hernach zu eruieren ist.

*Jesu Wanderpredigt.* Mk beschränkt V. 39 Jesu Predigt und Exorzismen auf die Judenschulen Galiläas, während Mt in der Parallele Jesu Heilandswort und -werk auch Heiden zugut kommen lässt. Mk hat den Matthäusbericht also limitiert nach einem uns schon bekannten Kanon.

*Heilung eines Aussätzigen.* Nach Mt nähert sich der Aussätzige Jesu auf dem freien Feld, nach Mk kommt er zu Jesu in ein Haus. Dass das erstere der Sache allein angemessen ist, bedarf nach dem Gesetz, das für die Aussätzigen bestand, keiner Diskussion. Mk bedurfte die Veränderung im Dienst seines anderen Befehls (resp. des Messiasgeheimnisses) V. 44. Bei Mt liegt nichts von Geheimnis vor; Jesus sagt dem Geheilten einfach: „Proklamier' dich nicht mit Worten als geheilt, sondern geh' den Weg des Gesetzes und lass dich vom Priester rein erklären!“ Dass er *hernach* von seiner Heilung rede, ist bei Mt mit keiner Silbe verboten. Bei Mk dagegen fährt Jesus den Geheilten barsch an und stösst ihn hinaus und sagt ihm so scharf wie möglich „Hüte dich jemand etwas davon zu sagen!“ Es liegt Jesu am Geheimnis, wie sich aus V. 45 zu voller Evidenz er-

gibt. Aber eben dies Geheimnis ist eine Neuerung bei Mk, wie V. 34 eine Markusneuerung ist. Die Vorlage, Matthäus, bietet da und dort nichts von Geheimnis.

II.

Es ist nach Pauli Hingang in 20 Jahrhunderten der Kirche nichts Grösseres mehr widerfahren als die Publikation des griechischen Matthäusevangeliums, in welchem ein grosser Schriftsteller den grössten Gegenstand in genialer Einfachheit und Plastik zur Darstellung brachte. Ob dieser griechische Matthäus die Bearbeitung eines aramäisch geschriebenen Urevangeliums war — was ich aus guten Gründen bejahen würde — mag heute dahingestellt bleiben. Ebenso mag jetzt dahingestellt bleiben, ob der griechische Protomatthäus schon mit bewusst antipaulinischer Tendenz abgefasst war, was ich ebenfalls bejahen würde. Genug heute für uns, dass derselbe jedenfalls als antipaulinisch empfunden werden musste, antipaulinisch wirken musste. Man bedenke die Erschütterung, die von diesem Buche ausgehen musste, in allen den heidenchristlichen Gemeinden, deren Bekenntnis und Glaubensstand nach dem Typus paulinischer Lehre gebildet war: Die Predigt, die sie bisher gehört, kannte Christum im Fleisch kaum; hier wurde er ihnen lebendig vor Augen gestellt. Das Evangelium, das sie bisher gehört, zeugte von dem Gottessohn, der von der Seite der Kraft, sich seiner Gottheitsprädikate entäussernd, im Fleisch erschienen; das neue Evangelium zeigte einen Vollmenschen, der bei der Taufe zum Gottessohn erwählt und erhöht worden war, zum Gottessohn in einem ganz andern Sinn, als ihn die paulinische Predigt kannte. Welche Erschütterung vollends in der Heilslehre: Evangelium statt Gesetz, Glauben ohne Gesetzeswerke, Gnade statt Werkgerechtigkeit war die Heilsparole der paulinischen Predigt, eine neue Religion statt der alten. Und hier erschien ein gewaltiges Buch, welches den Gegensatz von Evangelium und Gesetz nicht kannte, welches das Gesetz als den bleibenden Heilsweg sanktionierte, welches den Namen der Gnade nirgends brauchte, welches von Glaubensgerechtigkeit nichts wusste, sondern von der Bergpredigt bis zum jüngsten Gericht (Kap. 25) Werke verlangte. Und solches tat das Buch in Gestalt einer Geschichte Jesu, tat es in schlichtester, aller paulinischen Lehrrede weit überlegener Sprache.

Welch eine Erschütterung des Glaubenslebens! Rechne ich nicht falsch? Ertragen nicht unsere paulinisch denkenden Gemeinden und Konventikel das Matthäusevangelium mit ganz leidlicher Gelassenheit? Allerdings. Wie ist es möglich? Einmal,

so hat unser kanonischer Matthäus eine Reihe von späteren Zutaten, die den Gegensatz milderten. Sodann, so ist die Kunst alles nach der regula fidei zu lesen und auszulegen, nach und nach mit vollendeter Virtuosität in der Kirche ausgebildet worden; man lernte nicht nur den Matthäus sondern auch das Buch Esther und den Prediger und das Hohe Lied nach der Glaubensregel lesen und interpretieren. Aber, werte Kollegen, legen Sie einmal auf der Kanzel den Matthäus statt nach der regula fidei nach der regula veritatis aus, so werden Sie bald merken, dass auch die für Unterschiede chronisch abgestumpften Seelen erregt werden und im Namen des „allein echten Evangeliums“ mehr oder weniger sanft reagieren. Im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter war man für die Unterschiede gewiss weniger abgestumpft; und es ist durchaus verständlich, wenn Seelsorger und Kirchenmänner sich alsbald getrieben fühlten, der Erschütterung wirksam zu begegnen. Ein solcher Seelsorger und Kirchenmann (es sind die beiden Begriffe ja wohl von rechtswegen identisch) scheint mir der Verfasser des zweiten Evangeliums zu sein. Eigentümlich hat es mich s. Z. berührt, dass man es mir nicht nur in Norddeutschland sondern auch in der Schweiz wie ein Schimpfwort aufmutzte, als ich den Markus in meinem Programm einen Seelsorger und Kirchenmann nannte. Dass *ich* den Seelsorger und Kirchenmann (den seelsorgerlichen Kirchenmann) für etwas noch grösseres halte als den Professor, habe ich doch wohl öffentlich dokumentiert, als ich den Katheder an die Kanzel vertauschte. Das war freilich denen, die den „Markuskirchenmann“ als Schimpfwort empfanden, auch zu hoch.

Mk führt seine seelsorgerliche Arbeit derart aus, dass er das gewaltige Buch, das jetzt zu den Gemeinden der ἔθνη kam, bei weitgehender Anschmiegung an den Wortlaut doch nach Möglichkeit paulinisierte. Es haben noch eine Reihe untergeordneter schriftstellerischer Motive seine Hand geleitet, die uns jetzt nichts angehen. Sein herrschendes Leitmotiv aber ist der Paulinismus resp. der Wille, den paulinischen Gemeinden zu dienen.

Vielleicht ist es hier einigen anstössig, dass gerade Mk dieser Aufgabe sich soll unterfangen haben. Ist Markus nicht Petriner? Dazu sage ich: Wir wissen vom Petrinismus blutwenig. Davon aber, dass Markus Petriner gewesen sei, wissen wir *gar* nichts. *Drei* Zeugnisse (Act 12, 12, I. Petri 5, 13 und das Papiasfragment bei Euseb. H. E. III, 29) sind für diesen Petrinismus des Mk in Anspruch genommen worden. Das erste (die Historizität jetzt völlig zugegeben) enthält über Petrinismus des Markus nicht die leiseste Andeutung. Das zweite beweist

für Petrinismus des Markus auch nichts, weil der Verfasser jener Epistel nicht Petrus ist. Mag ihn aber jemand für Petrus halten, so ist eben für diesen Fall Petrus in allen wesentlichen Stücken der Lehre Pauliner geworden; wenn ein solcher Petrus, der Pauliner ist, den Markus seinen Sohn nennt, so ist ein geistiger Sohn eines also *paulinischen* Petrus ja ganz der berufene Mann, das Matthäus-Evangelium zu paulinisieren. Die Papiasnotiz bei Euseb., dass Markus Hermeneut des Petrus gewesen und als solcher das Evangelium des Petrus niedergeschrieben habe, wiegt auch nichts: Nach einer bekannten Notiz bei Euseb. war Papias ein sehr mässiges Kirchenlicht (sehr klein an Verstand). Soll ich nun mein eigenes Licht, das mir die Abhängigkeit des Mk vom Matthäustext zeigt, auslöschen, um der Ansicht jenes Bischofs von Hierapolis zu folgen, der in der Kirche das Renommee eines beschränkten Kopfes davongetragen hat? Es ist, beiläufig gesagt, gar nicht ausgeschlossen, dass die Theorie des Papias über das Markusevangelium auf der Notiz I. Petri 5, 13 steht, und dann ist sie eben ein Irrtum.

Dass aber Markus ein Schüler und Mitarbeiter Pauli gewesen ist, ist ganz gewiss. Philemon V. 24 für sich allein genügt zum Beweis. Kol 4, 10 und 2. Tim 4, 11 stützen, wie immer man von diesen Briefen denken mag, die Überlieferung, dass Markus ein Paulusschüler gewesen ist. Die Notiz der Apostelgeschichte, dass Paulus wegen seiner Apostasie von Markus hernach nichts mehr habe wissen wollen, ist ohne Gewicht. (Ich habe das in meinem Markusprogramm gezeigt). Und wäre auch einmal eine solche Entfremdung vorgekommen, so ist das hernach alles wieder ausgeglichen. Markus ist als Mitarbeiter des gefangenen Paulus wohl verbürgt.

Der Paulinismus des Markusevangeliums, den ich im Bereich des 1. Kapitels auf manchen Punkten nachgewiesen, macht sich im ganzen weitern Verlauf geltend: 1. in bescheidenen und doch sehr wirkungsvollen Umbildungen; 2. in Neubildungen, 3. und zumeist in Resektionen.

## I. Paulinische Neubildungen:

*Heilung des Paralytischen.* Bei Mt stossen sich einige Schriftgelehrte daran, dass ein Mensch Sünden vergibt. Jesus hält ihnen gegenüber die These aufrecht, dass der Mensch (*ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου = ὁ ἄνθρωπος*) Sünden vergeben darf und beweist seinen Satz, indem er in Gottes Kraft die Folge der Sünde, die Krankheit, überwindet, d. h. die *Wirklichkeit* der Sündenvergebung demonstriert. Und die Volksmenge preist folgerich-

tig zum Schluss Gott über der Macht, die er den Menschen gegeben hat (*οἱ ἄνθρωποι* in V. 8 handgreiflich der Plural von *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* V. 6). Mk hat die Lobpreisung verändert; bei ihm wird nicht mehr Gott gepriesen über der Macht, die er den Menschen gegeben hat. Warum nicht? Nach Markus hat nicht ein Mensch die Sünden vergeben und den Sünder geheilt sondern der Menschensohn im christologisch-apokalyptischen Sinne.

*Der erste Sabbatkonflikt* schliesst bei Mt wie Mk ziemlich gleichlautend mit dem Satz: „Der Menschensohn ist ein Herr des Sabbats." Aber si duo dicunt idem, non est idem. Mt hat mit Beispielen und einem Hoseazitat bewiesen, dass der Mensch nicht ein Knecht des Sabbatinstituts ist, dass er das Institut auf die Seite stellen darf, sobald es mit einem ernsten Bedürfnis kollidiert. Rücksicht auf Leben und Gedeihen d. i. Barmherzigkeit ist immer und überall die höchste Pflicht. Es ist also bei Mt *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* wieder nur ein Aramaismus statt dem korrekt griechischen *ὁ ἄνθρωπος*.

Anders bei Mk. Da ist *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* so oder so ein Christustitel wie in der Heilung des Lahmen. Die Argumentation des Mk ist in Kürze diese: Wie der Gesalbte des alten Bundes (David) einen Gesetzesparagraphen aufhebt, so ist der Gesalbte des neuen ein Herr über den Sabbat.

Aus Paulinismus ist verständlich die Umformung der *Unkrautparabel.* Mt beschreibt die civitas Dei auf Erden als eine gemischte Gesellschaft von solchen, die gut sind, und solchen, die den Guten nur ähnlich scheinen, aber schlecht sind. Das Gleichnis wehrt ab, dermalen eine Scheidung der echten und der Similichristen zu versuchen; das geht über menschliche Kompetenz. Mk, der schon V. 11 *μαθηταί* und *οἱ ἔξω* scharf trennt, hat als Pauliner den Gedanken einer Kirche als gemischter Gesellschaft, von der ein Teil schliesslich der Verdammnis anheimfällt, verworfen. Sein Gleichnis dient dem Gedanken, dass die in die Heilsgemeinde einmal Aufgenommenen gerettet sind. Was Gott angefangen hat, das wird er auch vollenden Röm 8, 29. 30. Die Vollendung ist nicht bedingt durch menschliches Sorgen und Tun, menschliches Rennen und Laufen (*αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ*). Das Ärgernis an der matthäischen civitas Dei als einer gemischten Gesellschaft, das ihn die Unkrautparabel umarbeiten liess, hiess ihn die Fischnetzparabel, die der Umarbeitung widerstand, verwerfen. Aus gleichem Grund dürfte Mk die Parabel von dem messianischen Mahl, die in dem Wort „viele sind berufen aber wenige auserwählt" ausmündet, verworfen haben. Nach Markus-

Paulus garantiert eben die Berufung alle weiteren Stadien des Heils bis zur Vollendung (vgl. Röm 8, 29. 30).

Die Zeit verbietet all die kleinen paulisierenden Umbildungen noch weiter ins Licht zu stellen. Nur noch die letzte, mit der das Markusbuch schliesst. „Sie (die Frauen) sagten zu niemand etwas, denn sie fürchteten sich“ sagt Mk in direktem Gegensatz zu Mt, nach welchem die Frauen mit Furcht und grosser Freude vom Grabe wegliefen, um die Botschaft den Jüngern auszurichten, resp. sie nach Galiläa zu senden. Und wo steckt denn da der Paulinismus bei Markus? Man muss nur zusammen lesen, was zusammen gehört: Mk las in seiner Vorlage hernach, wie ich schon früher dargelegt, nur noch die Verse 16 bis 20 (exkl. Taufformel). In dieser Erscheinung des Auferstandenen aber war ihm, dem Pauliner, alles anstössig, so, dass die Elfe mit dem Heidenapostolate betraut werden, während er doch den Paulus damit betraut weiss, und dass sie beauftragt werden, Jesu *Befehlswort* zu den Völkern zu tragen. Mk kennt ein anderes Evangelium. Wenn nun aber Mk aus den beiden Gründen diese Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa kassierte, so wurde es dem Leser zum Ärgernis, wenn die Frauen die Jünger nach Galiläa wiesen und ihnen dort eine Erscheinung des Auferstandenen in Aussicht stellten. Was tun? Mk hilft sich mit seinem kecken *οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον*. Nun hört der Leser nach dieser Erscheinung zu fragen auf. Aber dieses kecke Wort hat nun bei Mk auch rückwärts gewirkt. Wie denn? Weil er von keiner Christuserscheinung zu berichten weiss, weil hinter *ἐφοβοῦντο γάρ* sein definitiver Schlusspunkt steht, hat er sich desto nachdrücklicher um das leere Grab bemüht und mit einer Reihe kleiner Veränderungen das leere Grab über allen Zweifel hinauszurücken versucht. Während nach Mt die Frauen am Sabbatabend (*ὀψὲ σαββάτων*) in der Abenddämmerung, mit der nach jüdischer Rechnung der erste Wochentag anbricht, zum Grabe kommen, kommen sie nach Mk, der die Sache aus dem Morgenländischen ins Abendländische übersetzt, am Sonntagmorgen und zwar nach Sonnenaufgang. Es war also, und daran ist dem Mk gelegen, in der Morgenhelle eine wirkliche Kontrolle des Grabes möglich. Dazu tut nun Mk. das noch Wichtigere: er gibt dem Grabbesuch einen Zweck, der die Frauen nötigt, ins Grab hineinzugehen und zwar ins richtige Grab; denn sie hatten, wie er 15, 47 vorsorglich bemerkt, wohl beobachtet, wo man ihn hingelegt hatte. Endlich vermehrt Mk die inspizierenden Frauen um eine dritte; sechs Augen sehen besser als vier. So wird bei Mk, bei dem Mt 28, 16—20 weggefallen, nun alles auf den Beweis des leeren Grabes konzentriert.

## 2. Paulinisierende Neubildungen.

Einziges Hauptexempel ist des Mk Lehre vom Apostolat 3, 13—19 und 9, 38—40. Mk hat in das durch Wegfall der Bergpredigt entstandene Vakuum die Apostelberufung als feierlich grossen Akt Jesu auf den Berg versetzt. Er erklärt 3, 13—19: Die Nachfolge begründet das Apostolat nicht; dasselbe steht vielmehr auf der Wahl Christi, der aus den Nachfolgern nimmt, welche er will. In der den nichtnachfolgenden Wundertäter betreffenden Perikope erklärt der nämliche Mk: Die Nichtnachfolge schliesst das Apostolat nicht aus. Wer fühlt nicht des Pauliners Defensive? Das war ja doch der immer erneute Angriff gegen Pauli Apostolat, dass er Jesu nicht nachgefolgt sei, während die jerusalemischen Apostel seine Nachfolger gewesen seien. Da erklärt denn der Pauliner 3, 13—19 deutlich und nachdrücklich: Auch die zwölf waren nicht Apostel, weil sie nachfolgten, sondern weil sie Jesu Gnadenwahl aus den Nachfolgern erwählt hatte. Im zweiten Abschnitt aber erklärt er: Jesus kann auch einen zum Apostel annehmen resp. erwählen, der ihm nicht nachfolgt. Der Abschnitt ist durch den Begriff *ἐν τῷ ὀνόματί μου* echten Jesusworten verbunden: Dummodo Christus praedicetur, wenn nur alles in Christi Namen geschieht, so ist es gut. Wer immer, ob Nachfolger oder Nichtnachfolger, in seinem Namen Teufel austreibt, wirklich austreibt, der ist sein echter Sendbote.

## 3. Resektionen.

Weit nachdrücklicher als durch die relativ bescheidenen Umbildungen und Neubildungen hat Mk gewirkt durch Resektionen. Er hat nächst der Strafpredigt Johannis und der Bergpredigt, deren Amputation ich nachgewiesen, alle nomistischen oder nomistisch scheinenden Abschnitte und Notizen seiner Vorlage entfernt. Unnötig die sämtlichen Stücke bis und mit der Rede vom jüngsten Gericht aufzuzählen. Auch Parabeln, die nicht anders als nomistisch d. h. im Sinne der Werkgerechtigkeit zu verstehen waren, wie die vom Schatz im Acker und der kostbaren Perle, fielen der Amputation zum Opfer. Es fiel weg der herrliche Panegyrikus Jesu auf Johannes. Mk hat von Johannes die Taufe akzeptiert und christianisiert; im übrigen gehört dieser Mann für ihn zu der *alten* Religion; in Jesu ist alles neu geworden, und das alte ist vergangen. Es fiel weg das Zeichen Jonae Mt 16, 4 und 12, 39. Denn das Zeichen Jonae ist die Buss- und Gerechtigkeitspredigt; Mk ist überzeugt, dass in Jesu etwas anderes diesem Geschlecht gegeben wird als das Zeichen Jonae; es fiel weg das „hier ist mehr denn Jona, hier ist mehr

denn Salomo"; denn bei dieser Vergleichung wurde Jesus immerhin der gleichen Kategorie zugeteilt wie jene Männer des alten Bundes, während er nach Mk etwas generell anderes ist und bedeutet. Die blosse Plerosis des Alten in Christo wird von Mk hier verworfen wie bei der Bergpredigt. Weggeschnitten hat Mk die Rede Jesu an Petrus nach seinem Bekenntnis. Die Gründung der Kirche auf Petrus ertrug ein Paulusschüler, der wusste, dass Paulus mehr gearbeitet hatte als alle zwölf Apostel, nicht. Von der halbwegs ähnlich motivierten Resektion von Mt 28, 16—20 ist schon gesprochen.

Genug jetzt! Auf Vollständigkeit kommt es hier nicht an.

Aber spricht es nicht endlich gegen meine Theorie, dass Mk die Perikope vom Reichen Mt 19, 16—30 und die Frage nach dem grossen Gebot Mt 22, 34—40 aufgenommen hat? Hätte er nicht auch diese beiden Stücke verwerfen müssen, wenn er sich bei seinen Amputationen vom Kriterium des Nomismus (resp. der Werkgerechtigkeit) hätte leiten lassen? Antwort: Er hat die beiden Perikopen nicht einfach aufgenommen, sondern umgebildet; und die *Art,* wie er sie umgebildet hat, wird zur erfreulichen Bestätigung meiner Theorie. Man beachte: Bei Matthäus steht „In diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten; das ist der ganze Gotteswille, die ganze Religion, und es gibt keinen andern Heilsweg." Steht das auch bei Mk? Nach Mk bestätigt der Schriftgelehrte, dass das Doppelgebot der Liebe höher steht als alle Kultgebote; das ist ja wohl gut paulinisch. Aber Jesus spricht zu dem also verständig redenden Schriftgelehrten nicht „Es fehlt dir nichts mehr; das Doppelgebot der Liebe ist der ewige Heilsweg Gottes". Nein doch! Er sagt: „Du bist nicht fern vom Reiche Gottes", nicht fern, aber immerhin noch draussen. „Eins fehlt dir" steht zwischen den Zeilen, und das Eine ist, *an Jesum glauben.*

Und das *ἕν σε ὑστερεῖ* macht die andere Perikope dem Markus erträglich. Vergleiche übrigens die ausführliche Darlegung über die Umbildung der Perikope vom reichen Jüngling in meinem Programm S. 92 ff.

## III.

Nunmehr, nachdem wir den Mk als Bearbeiter des Mt und seinen Paulinismus als das vornehmste Agens seiner Bearbeitung erkannt, sind wir in der Lage, auch das Messiasgeheimnis bei Mk aufzulösen.

Ich bin so glücklich, es auflösen zu können, und das glatt auf wenig Seiten, während Wrede es auf fast 300 S. nicht auf-

zulösen vermochte, sondern grössere Rätsel schuf. Meine Auflösung wird dann, wenn sie wirklich gelingt, rückwirkend ihrerseits meine Theorie vom Verhältnis des Mt zu Mk empfehlen. Es muss doch am Ende etwas an meiner Markustheorie sein, wenn sie auch diese Nuss zu knacken vermag.

Erst werde ich festzustellen suchen, dass das sog. Messiasgeheimnis nur bei Mk und nicht bei Mt vorliegt.

1. Das Verbot an die Dämonen, Jesum als Gottessohn bekannt zu machen, fehlt bei Mt gänzlich.

2. Die Verbote nach der Erweckung der Jairustochter und der Heilung des Taubstummen fehlen bei Mt. Das Verbot an den geheilten Aussätzigen hat einen ganz andern Sinn bei Mt (vgl. meine Auslegung unter I.). Der Befehl Mt 12, 16 an die Menge der Geheilten, dass sie ihn nicht offenbar machen sollten, hat mit einem Messiasgeheimnis gar nichts zu schaffen. Jesus ist in die Wüste entwichen und will hier ad interim in der Stille bleiben, genau so wie alle, die etwas Rechtes und Grosses wirken wollen, ad interim die Stille bedürfen und suchen. *Er, nicht seine Messianität* sucht das Refugium.

Eine volle Parallele zu den Markusverboten an die Geheilten haben wir bei Mt nur *einmal*, nämlich in der Blindenheilung 9, 27—31. Es ist das eine späte Dublette zu 20, 29—34. Dieselbe trägt, abgesehen von dem Verbote, Markische Züge (vgl. das Examen über den Glauben nach Analogie des Glaubensexamens in der Heilung des epileptischen Knaben bei Mk; vid. das ἐνεβριμήϑη). Was sagen wir dazu? Ich sage, was ich schon gesagt: Ich habe nie bezweifelt, dass der kanonische Mt jünger ist als Mk. Ich sage weiter: Es wäre geradezu ein Wunder, wenn nicht einige der Novellen des kanonischen Mt unter dem Einflusse des Mk komponiert worden wären. Hier ist eine. Es ist also das Verbot dieser Perikope nur ein Apendix des Markusproblems.

3. Verbot an die Jünger nach Cäsarea Philippi. Mt sagt ganz mild: „Er befahl seinen Jüngern, niemand zu sagen, dass er der Christus sei.“ Bei Mk ganz anders: „Er bedräuete sie, niemand von ihm, d. h. im Zusammenhang, von seiner Messianität zu sagen.“ Versuchen wir den Unterschied richtig abzuschätzen! Was will das Verbot bei Mt? Will etwa Jesus dem Volk nicht als Messias bekannt werden? O doch; vgl. den Einzug in Jerusalem, wo er sich ohne alles Widerstreben *vom Volk* als Messias begrüssen und feiern lässt. Ich urteile: Im Licht der Einzugsgeschichte einerseits, von 16, 16 ff. anderseits ist der Sinn des Verbots Jesu bei Mt absolut sicher festzustellen. Er sagt den Jüngern: „Ich will nicht, dass ihr dem Volk *suggeriert*, ich sei

der Christus. Sobald dagegen das Volk durch meine Taten zur Erkenntnis kommt, ich sei es, lass ich mir die Anerkennung gefallen. Ich habe auch euch nicht mit Worten suggeriert, ich sei der Christus; aber als euch das Licht aufging durch den Vater im Himmel, der eure Herzen erleuchtete, habe ich mich gefreut. So sollt auch ihr dem Volk nichts suggerieren.“ Also auch hier bei Mt keine Spur von Messiasgeheimnis. Jesus will nur, dass die Messiaserkenntnis auf ordentliche, gesunde Weise im Volk entstehe.

Anders steht die Sache bei Mk: Hier haben wir einen scharfen, drohenden Befehl, der ganz an die den Dämonen und Geheilten gegebenen Verbote erinnert. Und die Einzugsgeschichte ist auffallend verändert. Es fehlt bei Mk gerade das Wichtigste, die Hinweisung auf die Erfüllung der Sacharjastelle. Dem Hosianna fehlt gerade das Vornehmste, *τῷ υἱῷ Δαυείδ*. Statt der Huldigung des *πλεῖστος ὄχλος* bei Mt haben wir bei Mk ein mageres *πολλοί*. Das *ἐσείσθη πᾶσα ἡ πόλις* des Mt ist bei Mk verschwunden, ebenso das herrliche mit allen Farben der Wirklichkeit gemalte Nachspiel des Mt. Die Kinder haben beim Einzug das „Hosianna dem Sohne Davids“ gehört, sie haben den Ruf aufgenommen und setzen ihn nach Kinderart stundenlang fort. Diese herrliche Notiz fehlt bei Mk. Kurz, er hat die Einzugsgeschichte zwar nicht beseitigt aber so beschnitten, dass bei ihm nicht mehr eine wirkliche Christusproklamation vor allem Volk noch eine Ovation durch das Volk vorliegt. Die *πολλοί* können bei Mk allenfalls wohl der erweiterte Jüngerkreis sein, der uns bei ihm so oft entgegentritt.[1])

4. Die *μυστήρια τῆς βασιλείας* bei Mt: Die Parabeln gelten dem Mt als Allegorien, was sie doch wohl in der Mehrzahl sind. Allegorien wollen ausgelegt sein. Diese Auslegung wird den Jüngern gegeben, nicht dem Volk. Warum nicht? Ich bitte genau hinzusehen: „Weil sie sehend doch nicht sehen und hörend doch nicht hören“, d. h. es nützt doch nichts. Man muss nichts Unnützes tun, vor allem nicht die Perlen vor die Schweine werfen. Es fehlt bei Mt auch auf diesem Punkt jede Spur davon, dass Jesus seine Messianität vor dem Volk verborgen halten will. Er unterlässt nur, was doch aussichtslos ist, und legt die Allegorien denen aus, bei denen ein Verständnis zu hoffen ist, den Jüngern; „denn wer da hat, dem wird gegeben“ u. s. w. Also

---

[1]) In der Verklärungsgeschichte tritt uns Mt 16, 17 „Fleisch und Blut haben dir das nicht geoffenbart sondern der Vater im Himmel“ in später sinnlich-mythischer Gestalt entgegen. In dem Befehl beim Abstieg, dass die drei nichts von dem Gesicht sagen sollten bis zur Auferstehung Jesu, spiegelt sich das Bewusstsein der späten Entstehung des Mythus.

bei Mt auch auf diesem vierten Punkt kein Schatten von Messiasgeheimnis.

Anders bei Mk. Der Singularis *τὸ μυστήριον τῆς βασιλείας* legt nahe, dass er an das Christusgeheimnis denkt; dies Geheimnis wird nach Mk vor dem Volk gewahrt, damit ein göttlicher Verstockungsratschluss am Volke in Erfüllung gehe.

Fehlt das Messiasgeheimnis bei Mt, und ist Mt die Quelle des Mk, so hat Mk das Geheimnis auf allen vier Punkten selbst gebildet. Es ist also eine unhistorische Erscheinung; darin stimme ich mit Wrede zusammen, stimmte ich zusammen, ehe ich sein Buch kannte.

Aber nun die Frage: Aus welchem Interesse und Gesichtspunkt hat Mk diese über seine Quelle hinausgehende Neubildung geschaffen? Dass ihm Mt durch seine Verbote bei der Heilung des Aussätzigen und bei Cäsarea Philippi dazu Anlass und Raum gab, ist ganz klar. Die Frage ist jetzt, wie Mk dazu kam, den Anlass zur Ausbildung des Messiasgeheimnisses, wovon bei Mt nichts vorliegt, zu verwerten.

Als ich am 13. Okt. 1902, etwas ermüdet, das Wredesche Buch zu lesen anfing, sprang mir die Antwort nicht am gleichen Abend entgegen; aber ich legte mich nieder mit der Zuversicht, dass ich sie wohl finden werde und mit der Ahnung, dass auch hier des Markus Paulinismus sich als Lösung darbieten werde. In der Nacht erwachte ich, und nach wenig Minuten kams über meine Lippen: *'Εκένωσεν, ἐταπείνωσεν ἑαυτόν.* Das war die Auflösung und ist es noch.

Nach I. Kor 2, 2 wollte Paulus unter den Korinthern nichts anderes wissen und verkünden als Jesum Christum und zwar diesen als Gekreuzigten. Nach Phil 2 aber hat Paulus vom übrigen Erdenleben Jesu nicht einfach abstrahiert, er hat vielmehr Jesu Inkarnation und seinen ganzen Wandel im Fleisch als symphonisches Vorspiel, das auf Golgatha seine Vollendung und Höhe oder vielmehr die tiefste Tiefe erreichte, dargestellt. Paulus stellt Jesum den Philippern als Vorbild der Demut dar: Denn da er die Gottesgestalt hatte und allenfalls das, was ihm zur Gottgleichheit noch fehlte, hätte an sich reissen können, tat er das nicht; in reiner Demut entäusserte er sich vielmehr auch dessen, was er schon hatte, der Gottesgestalt und nahm dafür Knechtsgestalt an, indem er als Mensch über die Erde wandelte; ja seine Demut ging so weit, dass er die denkbar verächtlichste Form von Menschenlos und Menschengestalt an sich nahm, indem er sich, dem Willen des Vaters gehorsam, als Verbrecher kreuzigen liess. Die Philipperstelle sieht nicht aus wie ein einma-

liger sporadischer Erguss des Apostels sondern wie die klassische Formulierung eines Generalthemas; in diesen Tönen dürfte Paulus, der alte Paulus, in der Gefangenschaft gepredigt haben. Und die Predigt ist bei Mk, der da als Mitarbeiter in seiner Nähe war, auf guten Boden gefallen; sie hat ihm das Herz genommen und führt seine Feder bei Bearbeitung des Evangeliums. Auch er will nichts wissen als Jesum Christum, den Gekreuzigten; und er zeigt, wie der Gottessohn im Fleisch nach Möglichkeit die Selbstentäusserung durchführte und den Weg der Demut ging; er zeigt es zumal in *den* Zügen, die man mehr oder weniger geschickt unter dem Titel des Messiasgeheimnisses des Mk zusammengefasst hat.

Sehen wir im einzelnen zu, ob die Antwort den vorliegenden Tatsachen genüge: Die Dämonen, Bürger der transzendenten Welt, kennen den Gottessohn längst, erkennen ihn auch jetzt durch die Hülle seiner Menschen-Sklavengestalt. Alsbald wollen sie ihn dem Volk als den Gottessohn verraten. Jesus heisst sie schweigen. Die Heilsökonomie, der er sich in völligem Gehorsam unterworfen, heisst ihn jetzt den Weg der Selbstverleugnung und Demut gehen; er darf und will sich nicht als Gottessohn verehren und proklamieren lassen; *ἐκένωσεν ἑαυτόν, ἐταπείνωσεν ἑαυτόν.*

Weiter: Nach den exorbitanten Allmachtswundern der Heilung des Aussätzigen, des Taubstummen, der Totenerweckung gebietet Jesus den Wissenden strengstens Schweigen, nachdem er schon das Wunder (dies ist das eigentümliche bei Mk) unter möglichst wenig Augen vollbracht hat. Beide Eigentümlichkeiten des Mk erklären sich aus der Idee der Selbstentäusserung und Demütigung vollkommen. Die Allmachtswunder sind doch ganz dazu angetan, die Hülle seiner Knechtsgestalt zu zerreissen und den Gottessohn durchleuchten zu lassen. Das geht wider die von Gott geordnete und vom Sohn akzeptierte Heilsökonomie. Darum die Verbote.

Wenn aber dies das Motiv des Mk ist, warum ist er denn für das Geheimnis nicht überall besorgt? Da beachte man zunächst, dass er in den *allermeisten* Fällen dafür besorgt ist, nämlich nach der Heilung des Besessenen in der Synagoge, nach den Krankenheilungen am Abend in Kapernaum, nach der Heilung des Aussätzigen, des Taubstummen, nach den Massenheilungen 3, 7—12. Die Fürsorge liegt bei Mk auch vor nach der Heilung des besessenen Geraseners, indem ihm Jesus die Nachfolge versagt; er will nicht von einem Begleiter als Herr über die Dämonen proklamiert werden. Die Fürsorge liegt auch vor bei der Hei-

lung des Blinden von Bethsaida, indem die Heilung ausserhalb des Dorfes vollzogen und dem Geheilten verboten wird, ins Dorf zurückzukehren. Bei der Heilung der Schwiegermutter Petri, bei Stillung des Sturms und beim Wandeln auf dem See ist die Fürsorge unnötig, weil das unter den Augen von Jüngern geschieht. Bei Heilung des blutflüssigen Weibes ist die Vorsicht entbehrlich, weil die Heilung doch nur ihr zum Bewusstsein kommt. Auch die Speisungswunder kommen doch dem Volk nicht als solche zum Bewusstsein; jeder einzelne isst Brot und Fisch, wie er sonst isst. Das Wunder schwebt *über* dem Bewusstsein der einzelnen. Also ist auch hier das Verbot entbehrlich. Die Heilung der Tochter der Kanaanitin ist ohne Gefahr für ihn; denn er verlässt ja die Gegend von Tyrus und Sidon alsbald wieder; es ist also keine Gefahr, dass er hier vom Volk als Gottessohn proklamiert werde. Bei der Heilung des Paralytischen und des Mannes mit der verdorrten Hand ist der Gefahr vorgebeugt durch die Feindschaft der Gelehrten und Frommen. Seine Taten machen ihn der Blasphemie und Geringschätzung des Gesetzes verdächtig; also auch hier keine Gefahr, dass seine Gottessohnschaft die Hülle durchbreche. (Nach der Heilung des Paralytischen preist das Volk *Gott* über Jesu Tat. Also kein Anlass um seinetwillen ein Verbot zu geben).

Es liegen also bei Licht betrachtet bei Mk keine wesentlichen Fälle vor, die meiner Theorie widerstreiten. Aber — mettons — dass solche vorlägen oder vorliegen, so würde meine Theorie, welche die Verbote an Dämonen und Geheilte aus der paulinischen Idee der Kenosis ableitet, doch stehen bleiben. Wie denn? Man erwäge und vergesse bei dieser ganzen Angelegenheit nicht, dass ja Mk nicht als Romanschriftsteller die Ereignisse schafft und seiner Idee auf den Leib schneidet, dass er vielmehr an einen ihm vorliegenden Stoff gebunden ist. Diesen Stoff gestaltet er, aber, wie der Weltschöpfer bei Platon den Weltstoff, eben immer nur nach Möglichkeit. Es bleibt ein vielfach widerstrebender Stoff, welcher den leitenden Ideen des Markus nicht ganz untertan werden will. Darum ist alles Mückenseigen in dieser Richtung vom Übel. Dass Jesus je und je einmal vor vielen heilt, mag mit der Leitidee des Mk nicht ganz stimmen; dann ists eben ein Tribut, den er an den widerstrebenden Stoff bezahlt.

Wrede sagt S. 41: „Soll Jesus bei seinen Wundern Furcht vor messianischen Demonstrationen gehabt haben, soll diese Furcht sein Handeln geleitet haben, so hätte er nicht ein einzigmal vor vielen heilen dürfen, und am besten hätte er, wie schon Bruno

Bauer gesagt, gar nichts getan.“ Trifft und vernichtet nicht diese Bemerkung auch meine Theorie von der Selbstentleerung und Selbsterniedrigung? Ich denke nicht. Das Demütigsein besteht doch wohl darin, dass man Grosses tut, ohne damit zu prunken — dass man das Elend der Welt kräftig anfasst, ohne die Linke, geschweige die Welt, wissen zu lassen, was die Rechte tut. Jesus tut nach Mk die grossen Werke des Gottessohns und wahrt dabei doch nach Kräften sein Inkognito, geht in Sklavengestalt seinen Kreuzesgang über die Erde. Das ist Demut.

Dass diese paulinische Leitidee des Mk auch das scharfe Verbot an die Jünger nach Cäsarea Philippi vollkommen erklärt, sehen Sie ein ohne meine Nachhilfe. Im Anschluss begreifen wir unschwer die markische Reduktion der Einzugsgeschichte. Die Erfüllung der Sacharjaweissagung, die Ovation der Menge, das Hosianna dem Sohne Davids, die Erregung der ganzen Stadt, das Hosianna der Kinder endlich vertrugen sich nicht mehr mit der Sklavengestalt dessen, der aller Hoheitsprädikate bar zum Kreuz wandert. Freilich war diese Einzugsgeschichte ein dem Mk hart widerstrebender Stoff, welcher der Umbildung sich nicht ganz fügte.

Wenn ich bis dahin richtig interpretierte, so wird nun auch eine auffallende Umbildung in der Verklärungsgeschichte bei Mk verständlich. Diese späte auch von der metaphysischen Gottessohnschaft beherrschte Perikope des Matthäusevangeliums sagt grandios „es leuchtete sein Angesicht wie die Sonne, und seine Kleider waren weiss wie das Licht“, d. h. seine Gottessohnnatur brach in dieser Stunde unverhüllt durch. Statt dessen bei Mk der triviale Satz „seine Kleider wurden weiss glänzend, wie kein Bleicher auf Erden weiss machen kann“. Nichts von dem sonnenhaften Angesicht. Warum? Mk will auch für diese flüchtige Stunde die Kenosis des Gottessohnes nicht ganz aufgehoben wissen; erst bei der Auferstehung darf die Kenosis der göttlichen δόξα weichen.

Vielleicht gehört es auch hieher, dass Mk die zwölf Legionen Engel, um die Jesus nach Mt 26, 53 den Vater bitten könnte, hat fallen lassen. Der göttliche Ratschluss, dem der Sohn sich unterzogen hat, schliesst das Gebet und jedenfalls die Erfüllung aus. (Doch ist bei dieser Stelle noch eine andere Auslegung möglich, die man in meinem Programm nachlesen mag).

Noch eine Bemerkung über die Parabeltheorie des Mk. Das ὅτι des Mt habe ich ausgelegt. Das ἵνα des Mk aber und seine sonstige Modifikation der Matthäustheorie hat nicht die Idee der Selbstentäusserung und Demütigung zum Leitmotiv. Es ist auch

eine reine petitio principii bei Wrede, dass alles aus *einem* Gedanken erklärt werden müsse. Allerdings führt Paulus auch in seiner Parabeltheorie des Markus Hand; aber hier ist es der Prädestinationsgedanke „Gott erbarmt sich, wessen er will, und verstockt, welche er will".

Wir haben endlich zu sprechen von dem schweren Verständnis der Jünger für Jesu Messianität und vollends für seinen Leidensgang. (Wir müssen es, weil Wrede das nun einmal auch ins Messiasgeheimnis mit einbezogen hat).

Blicken wir zunächst wieder zu Mt hin: Von diesem schweren Verständnis der Jünger für Jesu Messianität und die Notwendigkeit seines Leidens liegt bei Mt nicht eine einzige Spur vor. Die Jünger sind ja freilich auch bei Mt langsam von Begriffen; sie bitten 15, 15 durch Petri Mund um Auflösung einer einfachen Parabel, was Jesum zu einer Rüge veranlasst; ebenso bleibt ihnen die Bildrede vom Sauerteig der Pharisäer lange dunkel. Aber dass das Verständnis von Jesu Messianität über Gebühr lange auf sich warten lässt, sagt Mt nicht; ja er sagt so kräftig wie möglich das Gegenteil. Die Antwort Jesu nach dem Petrusbekenntnis zeigt, dass Jesus über die Erleuchtung erstaunt ist. Es erscheint ihm als ein reines Gotteswunder, dass Simon ihn als Messias erkannt hat, trotzdem er der herrschenden Messiaserwartung nicht entspricht: „Heil dir, Simon Barjona, Fleisch und Blut haben dir das nicht geoffenbart, sondern der Vater im Himmel."

Die Ankündigung, dass sein Weg nicht zum Königstron sondern zu Leiden und Tod führe, veranlasst freilich den Petrus zu der Versuchung „das widerfahre dir nicht. Zu Sieg und Tron führt jetzt dein Weg, nicht zum Schandholz." Es ist nicht eine Versuchung aus Unverstand sondern aus menschlichem, allzu menschlichem Fühlen und Denken heraus. Auch die zum zweiten und dritten Mal wiederholte Leidensweissagung hat bei Mt schlechterdings nicht *den* Grund und Sinn, dass einem langsamen und widerstrebenden Verständnis der Jünger müsste aufgeholfen werden. Der Zweck der dreimaligen immer präziser werdenden Weissagung ist vielmehr ein apokalyptischer. Sie kennen das Charakteristikum der Apokalypsen: Der Apokalyptiker legt schon Geschehenes, was er selbst erlebt hat oder aus der Überlieferung kennt, einem Manne *vor* den Ereignissen in den Mund. Er verfolgt dabei ein eminent praktisches Ziel, nämlich Glauben zu gewinnen für das wirklich Zukünftige. Der Leser soll durch die vaticinia ex eventu, die im Munde des Mannes der Vorzeit als vaticinia ante eventum sich darstellen, überwältigt werden und

sich sagen: „Wenn ein Teil dessen, was dieser Prophet vorausschaute, so genau eingetroffen ist, so dürfen wir auch glauben, dass der noch ausstehende Rest seiner Prophezeiung in Erfüllung gehen werde.“ Das angewendet auf Mt: Er bietet Kap. 24 und 25 eine kühne Apokalypse mit Weltuntergangsprognose. Die drei präzisen Leidensweissagungen gehören zu eben dieser Apokalypse und wollen folgenden Effekt beim Leser erzeugen: Wenn Jesus sein Todesleiden und seine Auferstehung so genau vorauszusagen wusste, so verdienen auch seine Prophezeiungen betreffend Parusie und Weltuntergang Glauben. — Und mit der genauen Prognose über den Verräter verfolgt der Apokalyptiker dasselbe Ziel.

Mk hat nun den apokalyptischen Stoff übernommen und einem andern Zweck dienstbar gemacht. Man beachte die Veränderung. Kap. 9, 30 berichtet Mk, dass Jesus bei der Wanderung durch Galiläa mit den Jüngern allein sein wollte; denn er will ihnen ungestört nicht etwa eine Weissagung sondern die Lehre vom Todesleiden und der Auferstehung des Messias vortragen; und schon bei Cäsarea Philippi war's eine *Lehre,* die er ihnen über die Notwendigkeit von Leiden und Auferstehen vortrug. Die Jünger verstehen auch bei dem zweiten didaktischen Kurs, den er ihnen auf der geheimen Wanderung gibt, die Lehre nicht, scheuen sich aber ihn um Auskunft zu bitten. Auch beim dritten Lehrkurs 10, 32—34 sind die Begleiter Jesu von Staunen und Furcht beherrscht; wir dürfen also vielleicht im Sinne Marci wohl annehmen, dass die Belehrung ihr Ziel nicht erreicht hat. Oder sollen wir aus 10, 38. 39 — könnt ihr euch taufen lassen mit der Taufe, damit ich getauft werde? Ja wir können es — heraushören, dass die Zebedaiden resp. die Jünger überhaupt die Lehre vom Todesleiden Jesu endlich verstanden haben? Das letztere scheint mir wahrscheinlicher. Ob so oder anders, gewiss ist, dass der apokalyptische Zweck des Mt bei Mk einem didaktisch-apologetischen Zweck Platz gemacht hat. Bei wem denn war die Lehre von Kreuz und Auferstehung die Quintessenz aller Verkündigung? Doch bei Paulus. Und Paulus hatte um dies sein κήρυγμα viel Anfechtung zu erdulden. Hier nun schafft Mk der Predigt die stärkste Apologie, indem er sie auf Jesum selbst zurückdatiert: Jesus selbst hat die Lehre vom Todesleiden und der Auferstehung des Messias d. h. das Paulusevangelium den Jüngern wiederholt und eindringlich vorgetragen; schon bei Cäsarea tat er es mit vollem Freimut. Die Apostel aber hatten für die Lehre Jesu wenig Empfänglichkeit und Verständnis, fast so wenig wie hernach für das Paulusevangelium.

Mk 9, 9 = Mt 17, 9 ist bei Mk mit der Novelle „was heisst

von den Toten auferstehen?“ zu einem Dokument der Schwerverständlichkeit der Jünger geworden. Da ist für uns weiter kein Rätsel mehr. Als Ausgangspunkt zur Auflösung der wirklichen Rätsel taugt diese Stelle kaum.

Ich bin am Schluss. Eine Rekapitulation darf ich mir wohl ersparen. Das Messiasgeheimnis ist auf dem Boden meiner Matthäushypothese gelöst, und ich lebe des Glaubens, dass es den Markusmännern schwer werden dürfte, auf die Dauer wider den Stachel zu löken.[1])

---

## Die sexuelle Frage und ihre Beantwortung von Prof. Dr. Aug. Forel

besprochen von *C. W. Kambli*, Dr. theol.

(Schluss).

Wir haben absichtlich in erster Linie Ärzten das Wort gegeben. In nicht minder massgebender Weise schliesst sich ihnen an Dr. *Alb. Heim,* Professor in Zürich, in seiner vortrefflichen Schrift: „Das Geschlechtsleben des Menschen vom Standpunkte der natürlichen Entwicklungsgeschichte“ (Zürich, Alb. Müllers Verlag 1900), Vortrag, gehalten vor der männlichen studierenden Jugend beider Hochschulen in Zürich. Im Vorwort verteidigt sich Prof. *Heim* gegen den Vorwurf, er habe mit der Wahl dieses Themas in ein fremdes Fach hineingepfuscht, ein Vorwurf, den man ohne Zweifel noch heftiger gegen einen Theologen, der darüber etwas zu schreiben wagt, erheben wird. Er entgegnet darauf: „Welchen Faches muss man denn sein, um über das Geschlechtsleben des Menschen reden zu dürfen? Die Frage hat medizinische, juristische, zoologische, paläontologische, ethnographische, ethische Seiten. Mir scheint, es kommt hier nicht auf das Fach, sondern auf das Studium der besonderen Frage an. Von einem einzelnen Fach aus beurteilt man sie zu leicht einseitig.“ Pag. 1 spricht sich Prof. *Heim* dahin aus: „Mit Energie haben viele Einzelne wie Vereine, vom religiösen Standpunkt ausgehend, gearbeitet und sie arbeiten fort und fort um Wandlung und Besserung zu schaffen. Ich zolle diesem edlen Willen und dieser Tatkraft volle Anerkennung und Hochachtung. Allein es wäre ein Unglück, wenn daraus die Meinung entstünde, dass die Förderung zur Sittlichkeit nur in der Frömmigkeit gegründet sein könne.“ Dass dies gleichwohl unsere Meinung bleibt, nur dass wir die Frömmigkeit nicht mit einer bestimmten theologischen Anschauung indentifizieren — wir nennen auch Prof. Heims Welt-

[1]) Wie ich vernehme, besteht die Buchhandlung K. Beck nicht mehr. Die Schrift „Markus, der Bearbeiter des Matthäus“ ist jetzt von der Universitätsbibliothek Basel zu beziehen. Preis 1 Fr. 50 Rp.

anschauung eine fromme — davon werden wir später reden. „Ich möchte Ihnen beweisen“, fährt er fort, „dass auch vom Standpunkt des „ungläubigen Naturforschers“ die Sittlichkeit, insbesondere die geschlechtliche Sittlichkeit ein heiliges Gebiet ist, und dass der Naturforscher hierin zu den gleichen Forderungen kommt, wie der Gläubige.“ „Das Sittengesetz und das sittliche Gewissen sind nicht das Kunstprodukt irgend eines Dogmas, irgend einer Religion, sie sind Jahrmillionen älter als jede Religion, sie finden sich bei religionslosen niedrigsten Völkerrassen und oft in vortrefflicher Entwicklung bei den Tieren“ (p. 3). „Das Geschlechtsleben ist, in richtiger Weise gelebt, ehrwürdig und heilig! Wir Naturforscher kennen keinen Gegensatz von Natur und Sittlichkeit. Die Naturtriebe an sich sind nicht unsittlich, nicht schlecht, wohl aber ist die Abirrung von dem, was die natürliche Entwickelung damit bezweckt, böse“ (p. 4). „Tausende behaupten, geschlechtliche Abstinenz sei ungesund. Alle möglichen Krankheiten sind ihr schon zugeschrieben worden. Wer sich enthalte, sündige gegen die Natur und an sich selbst. Allein alle älteren wie neueren und wissenschaftlich kontrollierten Erfahrungen haben ergeben, dass diese Behauptungen irrtümlich sind“ (p. 6). „Alle Organe des Gesunden sollen im Gleichgewicht zu einander stehen, wildes Vorherrschen des Geschlechtstriebes, Unfähigkeit ihn zu bändigen, ist kein Beweis männlicher Kraft, sondern männlicher Schwäche. Ich könnte ihnen aus meiner Erfahrung genug Beispiele von Altersgenossen von mir geben, die als Studierende in geschlechtlicher Ungebundenheit gelebt haben, sie sind heute schon ohne Kraft, ohne Feuer, sie gehen langsam, schleichend, greisenhaft einher.“ Prof. *Ziegler* in Strassburg ruft den deutschen Studenten sehr wahr und sehr drastisch zu: „Im Allgemeinen ist nicht das Lernen und Arbeiten Schuld an der Schwächlichkeit und Nervosität der deutschen Jugend, sondern das Saufen und Huren!“ . . . . „Auf eine von einem grossen Vereine an die medizinische Fakultät der *Universität Christiania* ergangene Anfrage antwortete diese: „Die kürzlich von verschiedenen Personen gemachte und in öffentlichen Blättern und Versammlungen wiederholte Behauptung, dass ein sittlicher Lebenswandel und geschlechtliche Enthaltsamkeit der Gesundheit schädlich sei, ist nach unserer hiemit einstimmig ausgesprochenen *Erfahrung* ganz falsch. Wir wissen von keiner Krankheit oder irgend einer Schwäche, von der man behaupten darf und kann, dass sie aus einem vollkommen reinen und sittlichen Leben entstehen könnte.“

Prof. *Heim* bezeugt: „Es ist eine *Lüge,* dass es heutzutage, keinen Jungen mehr gebe, der rein in die Ehe trete. Ich weiss

dass dies eine Lüge ist. Ich kenne manche, die diese Behauptung Lügen strafen. Es sind ihrer mehr, als man gewöhnlich annimmt. . . Die Behauptung, die geschlechtliche Abstinenz sei schädlich, ist eine blosse Fabel, erfunden von denjenigen, die ihr eigenes Laster zur Tugend stempeln möchten."

Wie stellt sich nun Prof. *Forel* in seinem Buche zu der Frage, ob der Geschlechtstrieb ein unwiderstehlicher und darum dessen Befriedigung ein natürliches Menschenrecht sei? Er bejaht sie nicht unbedingt, aber er verneint sie auch nicht mit Entschiedenheit. Wohl spricht er p. 461 sich dahin aus: „Das Recht auf Befriedigung jeder Begierde zu proklamieren, ist die Proklamierung der Korruption und Entartung. So berechtigt es ist, das Recht auf Befriedigung natürlicher Bedürfnisse zu fordern, so unrecht und schädlich ist es, jede Begierde heilig zu sprechen." Er anerkennt ferner pag. 71: „Im normalen Zustand eines normalen Durchschnittsjünglings, der sowohl geistig, als besonders körperlich tüchtig arbeitet und sich der künstlichen Reize, vor allem aber künstlicher, den Willen und die Besonnenheit lähmender narkotischer Mittel, wie namentlich des Alkohols, enthält, ist die *Kontinenz,* d. h. die sexuelle Enthaltung durchaus nicht undurchführbar. . . Die Gesundheit leidet keineswegs darunter. .. Immerhin kann dieser Zustand auf die Dauer nicht als normal bezeichnet werden, vor allem nicht, wenn keine Hoffnung vorliegt, dass er in absehbarer Zeit ein Ende erreiche." Prof. *Forel* weist darauf hin, dass, wer rein bleiben wolle, „eines vollen Gemütsersatzes für die sexuelle Liebe" bedürfe. „Diesen kann aber auch das Weib mit ihrer natürlichen, mit Ausdauer und Zähigkeit verbundenen Aufopferungsfähigkeit im ganzen noch besser erreichen als der Mann. Diejenigen Frauen, die sich bei höherer Begabung gemeinnützigen, sozialen Aufgaben, der Kunst, der Literatur und bei bescheidenerer geistiger Ausstattung der Krankenpflege oder irgend einem Berufe mit grosser Intensivität mit vollster Lebensenergie widmen, statt Allotria zu treiben, können sich in allen diesen Zweigen des sozialen Lebens so auszeichnen und darin solche Befriedigung finden, dass ihnen ein relativer Ersatz für das sexuelle Liebesglück dadurch geboten wird. Man hat die Frauen in dieser Hinsicht schwer unterschätzt" (p. 119). Über die sexuelle Kontinenz spricht er sich (p. 413) folgendermassen aus: „Hier sind alle extremen Behauptungen falsch. Sicher ist es, dass man die Nachteile der Kontinenz mancherorts lächerlich — (wir würden statt dessen geradezu sagen „verbrecherisch") — übertrieben hat. Unter normalen Verhältnissen ist dieselbe für beide Geschlechter, wenn

auch mit Ach und Krach, durchführbar und gilt im Allgemeinen das Gutachten der medizinischen Fakultät Christiania, welche behauptet hat, niemals Erkrankungen durch Kontinenz, wohl aber viele durch sexuelle Exzesse beobachtet zu haben. Immerhin geht dieses Gutachten etwas zu weit, denn besonders gewisse Psychopaten und sexuell Hyperästhetische (?) geraten zuweilen durch erzwungene Kontinenz in eine nervöse und psychische Aufregung, die sie geistes- oder nervenkrank machen kann. Ich habe dies bei Männern und sogar bei Frauen beobachtet. Es sind aber Ausnahmefälle. Die Kontinenz ist immerhin bei sexuell erregbaren Menschen keine leichte Sache und fordert von ihnen, besonders von Männern oft fast übermenschliche, heldenmütige, innere Kämpfe.“ Prof. *Forel* gibt zu, dass ein Mann, der bis zum 25. Altersjahr sich rein erhalten, für sein ganzes Leben reichen Gewinn davontrage. Eine weiter reichende sexuelle Enthaltsamkeit ist aber gottlob möglich und kommt vor auch bei vollblütigen Männern cholerischen Temperaments von starker Sinnlichkeit, sobald sie feste Grundsätze und einen eisernen Willen haben, bei Jungfrauen gewiss noch viel öfter und viel leichter. Wir bedauern es tief, dass Prof. *Forel* die unbedingte Anerkennung der Unschädlichkeit der Kontinenz als extreme Behauptung bezeichnet und in seinem Werke auf Surrogate der natürlichen Geschlechtsbefriedigung verweist, ja dieselben empfiehlt, die wir als unnatürliche, ja als unsittliche verwerfen müssen, ja, dass er eigentlich auch nur zu einer bedingten Anerkennung der Monogamie kommt. Wir anerkennen den gewaltigen Ernst, womit sich Prof. *Forel* gegen die Prostitution und das Bordellwesen wendet und schreiben ihm keineswegs zu, dass er etwa der Promiscuität, dem völlig regellosen Geschlechtsverkehr, das Wort rede; aber ob seine Vorschläge der Kindererzeugung unter Umständen zu wehren, nicht doch zur Promiscuität, jedenfalls zu geschlechtlicher Ausschweifung führen würden, ist eine andere Frage.

### Scheidung von Begattung und Zeugung

ist diejenige Forderung in Prof. *Forels* Buch, welche die allerernsteste Erwägung erfordert. Ich gestehe von vornherein, dass die Ungeniertheit, die detaillierte, bis ins kleinste Detail eingehende Anweisung Prof. *Forels,* wie die Begattung vollzogen werden könne, ohne zur Erzeugung eines Kindes zu führen, mir zum Stein des schwersten Anstosses geworden ist.

Prof. *Forel* behauptet p. 414: „Wenn ursprünglich beim Menschen, wie im Tierreich, aus dem er hervorging, Begattung und Zeugung noch gleichbedeutend waren, haben seither die Dinge

sich geändert." Früher habe eine brutale Zuchtwahl die Ausmerzung der Schwachen besorgt, nun sei es soziale Pflicht, die Befriedigung des Sexualtriebes von der Zeugung scharf zu trennen, um diese nötigenfalls zu vermeiden, ohne doch auf jene verzichten zu müssen. Die antikonzeptionellen Mittel, die er vorschlage, erlauben bedauernswerten pathologischen Menschen, die keine Kinder haben sollen, ihre sexuellen Bedürfnisse zu befriedigen, ohne fürchten zu müssen, dass sie damit die Welt mit unglücklichen, unbrauchbaren Krüppeln bereichern helfen. Sie erlauben jungen Leuten, zu einer Zeit zu heiraten, wo ihre pekuniären Verhältnisse ihnen noch nicht erlauben, eine Familie zu erhalten. Man könne dabei, wenn das Weib normal und fruchtbar sei, den Geburtsmonat seiner Kinder voraus bestimmen u. s. w. u. s. w. Prof. *Forel* behauptet (p. 421), er schlage einen Mittelweg ein zwischen dem Begehren regelloser Geschlechtsbefriedigung und der Strenge moralisierender Sittenprediger, indem er schreibt: „Der junge Mann, der entweder die Energie besitzt, seine sexuelle Begierde zu bemeistern oder dessen Sexualtrieb mässig genug ist, um ihm die Enthaltsamkeit leichter zu machen, so dass er, setzen wir an bis zum 25. Jahr keusch zu leben und sowohl die Prostitution wie vorübergehende sexuelle Verhältnisse, desgleichen die Onanie zu vermeiden im Stande ist — — dieser junge Mann, sagen wir, hat entschieden Aussicht, das grosse Loos des Lebens zu gewinnen. Ist er vorurteilslos und scheut er sich nicht antikonzeptionelle Mittel im Notfalle eine Zeitlang anzuwenden, so kann er auch dann heiraten, wenn er vollständig mittellos ist, sich ein Mädchen nehmen, das jung genug ist, um ihn dauernd zu fesseln, wenn die Charaktere zu einander passen. Ein Mädchen ihrerseits kann sehr gut mit 17 oder 18 Jahren, jedenfalls mit 18 bis 19 heiraten.... Auch verehlicht können so junge Leute weiter studieren und Erfahrungen sammeln."

Gegen diese Ansichten und Ratschläge Prof. *Forels* muss ich nun doch mit aller Energie Protest einlegen auf die Gefahr hin einfach mit dem Schlagwort „moralisierender Sittenprediger" abgetan zu werden, falls nicht der wahrscheinlichere Fall eintritt, dass meine Einwendungen, als von einem Theologen kommend, keiner Widerlegung gewürdigt, sondern einfach totgeschwiegen werden. In allererster Linie müssen wir aussprechen, dass es uns rein unbegreiflich ist, wie solche antikonzeptionelle Massregeln, die doch unbedingt *gegen die Natur* sind, von einem Gelehrten, dem der Mensch nur das höchste Naturwesen ist, empfohlen werden können. Prof. *Forel* gibt ferner zu, die den Frauen empfohlenen Präventivmittel seien unzuverlässig, das von

ihm den Männern angeratene Präventivmittel ist aber rein nichts anderes als eine etwas raffiniertere Art der Onanie, wie sie 1. Mose 38, 9 in einfacherer Form beschrieben und als verwerflich erklärt ist. Ob die Anwendung der Mittel gesundheitsschädlich seien oder nicht, mögen die Ärzte entscheiden. Uns scheint die Meinung des amerikanischen Gynaekologen *Gaillard Thomas,* der die Gefährlichkeit dieser Mittel bezeugt, richtig zu sein schon aus dem Grunde, den er anführt: „Die Wirksamkeit der Natur ist in diesem, wie in jedem andern physiologischen Prozess viel zu vollkommen, harmonisch und fein geordnet, um sich nicht mit aller Macht gegen die plumpen und ungeeigneten Massregeln zur Wehr zu setzen, zu denen man zuweilen greift, um ihre Gesetze zu umgehen." Wenn man in diesen Dingen mit Prof. *Forel* von „Notfällen" reden will, so geben wir zu, dass es da, wo er sich um Schonung der Gesundheit, ja des Lebens einer durch viele Geburten oder durch Krankheit geschwächten Frau handelt, die durchaus lange Zeit vor einer abermaligen Niederkunft bewahrt werden muss, sich rechtfertigen mag zu einem solchen Präventivmittel zu greifen, dass dies vielleicht das kleinere Übel ist, als wenn durch erzwungene Kontinenz der Mann zu ausserehelichem Geschlechtsverkehr verleitet oder wenigstens das herzliche Verhältnis der Gatten zu einander gestört wird; dagegen erscheint es uns als eine das sittliche Gefühl geradezu empörende Zumutung, Jünglinge mögen ihre Ehe mit 17 bis 19-jährigen Mädchen unter Anwendung solcher Präventivmittel beginnen. Wäre es nicht die tiefste Entwürdigung und die bitterste Kränkung für eine reine, unschuldige Jungfrau, wenn sie in der Brautnacht erfahren müsste, dass ihr Bräutigam sie blos als Genussmittel zur Befriedigung seines Geschlechtstriebes gebrauche, sie nicht als eine Persönlichkeit mit unveräusserlichen Rechten betrachte, die Anwartschaft auf *Mutterschaft* ihr versage. Prof. *Forel* verlangt freilich, dass die Braut schon während der Zeit der Verlobung in alle Geheimnisse des Geschlechtslebens eingeweiht werde und zwar dass dies nicht etwa durch die Eltern oder väterliche resp. mütterliche Freunde geschehe kurz vor der Hochzeit, sondern dass die Verlobten selber mit einander darüber reden. Eine rohere Entweihung der Brautzeit könnten wir uns gar nicht denken, selbst der im Sturm des Liebesrausches erfolgte geschlechtliche Verkehr der Brautleute vor der Hochzeit dünkte uns weniger entwürdigend und verwerflich. Auch in den Augen des Mannes verliert die Frau an Wert, wenn sie schon als Braut mit der Technik des Geschlechtslebens in einer Weise sich beschäftigt, die er als Verletzung der Unmittelbarkeit der

Keuschheit und Reinheit, die der rechte Mann von seiner angetrauten Gattin verlangt und erwartet, empfinden müsste.

Prof. *Forel* meint, durch sein Anraten antikonzeptioneller Massregeln dem aussereheliehen Geschlechtsverkehr, besonders der Prostitution zu wehren und das frühere, rechtzeitige Eingehen der Ehe zu befördern; wir sind aber davon überzeugt, dass das genaue Gegenteil davon erreicht wird. Er empfiehlt diese Präventivmittel zwar ausdrücklich nur für sogenannte „Notfälle". Wollte man damit Ernst machen, so dürfte man es getrost dem Arzt überlassen, solche Ratschläge, da wo er es für nötig findet, seinen Patienten zu geben, statt die Anleitung zur Verhinderung der Zeugung in einem fürs Volk bestimmten Buch, vor aller Welt zu erteilen. Prof. *Ribbing* (a. a. O. p. 101 u. 113) wirft mit mildem Worte dem Engländer Henry Arthur Albutt es als „Naivetät" vor, dass er ein Werk, in dem die Anwendung von Präventivmitteln von ihm besprochen und empfohlen wird, als „das Handbuch der Hausfrau" erscheinen liess mit der Erklärung, dass es nur für Hausfrauen bestimmt sei, nicht aber dazu, von lasterhaften Personen gelesen zu werden. Auch nur ein wenig Menschenkenntnis, die des nitimur in vetitum eingedenk bleibt, sagt einem, dass solch eine Bemerkung geradezu als Reklame wirkt. Die Anhänger des ganz regellosen Geschlechtsverkehrs stellen mit einem gewissen Behagen die Ansicht auf, die Präventivmittel versprechen von allen unbequemen sozialen Konsequenzen der Befriedigung ihrer Triebe zu befreien. Nun ist es gewiss kein besonders edles Motiv, wenn ein Mann blos durch die Furcht, er könnte zu Alimentationsbeiträgen angehalten werden, wenn er ein uneheliches Kind erzeugen würde, oder ein Mädchen nur aus Angst vor der Schande einer ausserehelichen Niederkunft sich davon abhalten lassen, eine Tat der Unzucht zu begehen oder auch blos, um nicht angesteckt zu werden; aber im Kampf gegen einen so gefährlichen Feind wie der zur Leidenschaft werdende Geschlechtstrieb und all die Versuchungen von aussen, die zu dessen ungeregelten Befriedigung treiben wollen, ist es nicht wohlgetan auch solche, wir geben zu: wenig ideale Schranken niederzureissen. Es liegt eben doch viel Wahrheit darin, wenn Prof. *Alfr. Fournier* behauptet: „Man gelangt zur Klugheit nur auf dem Wege der Furcht (er meint zunächst der Furcht vor Ansteckung), dann aber auch durch erhöhte Selbstzucht." Wir befürchten darum gewiss nicht ohne Grund, die von Prof. *Forel* veröffentlichten antikonzeptionellen Massregeln werden in hohem Grade zur Steigerung der Unzucht beitragen.

Prof. *Forel* betont indess mit grossem Nachdruck, durch

Anwendung der von ihm empfohlenen Präventivmittel würde eine ernste soziale Pflicht erfüllt, nämlich der Erzeugung kränklicher und krüppelhafter Kinder vorgebeugt. Auch abgesehen davon wird bekanntlich in ganzen Ländern wie z. B. in Frankreich oder andernorts wenigstens in ganzen Gesellschaftsschichten das sogenannte *Zweikindersystem* empfohlen und auch befolgt aus rein ökonomischen Rücksichten und gewiss nicht auf dem sittlichen Wege der Kontinenz. *Ellen Key* kommt in ihrem Buche „über Liebe und Ehe" (übersetzt v. Francis Maro, 7. Aufl., Berlin 1905. P. Fischer Verlag p. 245 u. ff.) auf diese Dinge zu reden. Sie weist darauf hin, dass für die Mehrzahl der Frauen nur die Wahl bleibe, entweder die Erwerbsarbeit aufzugeben oder die Kinderzahl einzuschränken. Sie zeigt, wie durch eine steigende Kultur die Menschenleben besser bewahrt werden und darum auch immer weniger Kinder zur Welt zu kommen brauchen, während einer grossen Verschwendung von Leben eine grosse Fruchtbarkeit entspreche. „Diese wird darum im umgekehrten Verhältnis zur Kulturentwickelung stehen, nicht nur wegen der gelegentlichen Entartungen, die sie mit sich bringen kann, sondern weil die Kinderzahl sich dann nach den Kräften des Einzelnen bestimmen lässt, während man zugleich einer geringeren Anzahl von Kindern bessere Lebensbedingungen und einsichtsvollere Pflege bieten kann. Der grössere Wert dieser Kinder hebt die Generation mehr als eine grössere Anzahl schlechter Entwickelter.... Viele minderwärtige Kinder verzinsen die Summe von Arbeitskraft und die andern Ausgaben, die ihre Erziehung mit sich bringt, schlecht, während eine geringere Anzahl vollwertiger Kinder durch grössere Arbeitskraft höhere Zinsen tragen, wie Frankreichs Wohlstand zur Genüge zeigt." Doch gibt sie zu, dass es jeder vorurteilslosen Prüfung übereilt erscheinen müsse, schon jetzt zu behaupten, dass die Entwicklung der Frauenfrage mit der Einschränkung der Kinderzahl zusammenfallen müsse, und dass noch nicht entschieden sei, ob auf diese Weise die Hebung des Menschengeschlechtes genügend berücksichtigt werde. Dem Hinweis auf die vortreffliche ökonomische Lage Frankreichs muss die Tatsache entgegengehalten werden, dass die Bewohnerschaft Frankreichs infolge ihrer geringen Fruchtbarkeit und der grossen Kindersterblichkeit ohne Einwanderung sich nicht auf der gleichen Bevölkerungsziffer erhalten kann, so dass bereits Prämien auf eine grössere Kinderzahl in einer Familie ausgesetzt werden. Das, wie wir wohl wissen, ursprünglich in einem andern Sinn gemeinte: „Wehe dem Volk, dessen Reichtümer steigen, während die Menschen sinken!" lässt sich auch auf dies Verhältnis an-

wenden. Gegen den Neu-Malthusianismus, der in vermeintlich sozialem Interesse auf Verminderung der Kindererzeugung dringt, hat unsers Erachtens *Max Nordau* („Die konventionellen Lügen“ 14. Aufl. 1889 p. 259) das Richtigste ausgesprochen mit den Worten: „Ist eine Rasse oder Nation auf diesen Punkt ihrer absteigenden Lebensbahn gelangt, so verlieren ihre Individuen die Fähigkeit gesund und natürlich zu lieben. Der Familiensinn geht unter. Die Männer wollen nicht heiraten, weil es ihnen unbequem scheint, die Last der Verantwortlichkeit für ein anderes Menschenleben sich aufzubürden und für ein zweites Wesen ausser für sich selbst zu sorgen. Die Frauen scheuen die Schmerzen und Unbequemlichkeiten der Mutterschaft und streben auch in der Ehe mit den unsittlichsten Mitteln nach Kinderlosigkeit. Der Fortpflanzungsinstinkt, der nicht mehr die Fortpflanzung zum Ziele hat, verliert sich bei den einen und entartet bei den andern zu den seltsamsten und irrationellsten Verirrungen. Der Paarungsakt, diese erhabendste Funktion des Organismus — — wird zu einer ruchlosen Lüstelei entwürdigt und nicht mehr im Interesse der Gattungserhaltung vollzogen, sondern nur noch im ausschliesslichen Interesse einer für die Gesamtheit zweck- und wertlosen individuellen Vergnügung.“

* * *

Bei der sexuellen Frage steht unbestreitbar im Mittelpunkt die Stellung zur

## Erhaltung oder Abschaffung der Monogamie.

Wir müssen darauf verzichten, auf den geschichtlichen Ursprung der Familie hier näher einzugehen und die Frage zu erörtern, ob die Monogamie oder die Polygamie oder die Promiscuität die erste Form der menschlichen Geschlechtsvereinigung gewesen sei. Die betreffenden Ausführungen in Prof. *Forels* Buch sind für uns von grossem Interesse gewesen. Tatsache ist, dass gegenwärtig die Kulturvölker sich theoretisch zur Monogamie bekennen, tatsächlich aber sie nur in sehr beschränkter Weise zur Geltung bringen. Schon in der Definition, welche *die Pandekten* von der Ehe geben, die sie als „consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio“ erklären, liegt eigentlich die Forderung der Monogamie. In vollständige Lebensgemeinschaft können nur je ein Mann und ein Weib treten. Das Christentum ist von jeher für die Monogamie eingetreten. Auf den Buchstaben der Bibel kann sich dabei die Kirche freilich nicht berufen. Alttestamentliche Fromme lebten in Polygamie und selbst im Neuen

Testament tritt *Jesus* (Matth. 22, 23 ff.), da ihm eine von der Leviratsehe hergenommene verfängliche Frage vorgelegt wird, nicht auf Erörterung der Gültigkeit oder Ungültigkeit der Leviratsehe ein. 1. Timoth. 3, 2 und Titus 1, 6 ist nur von einem Bischof ausdrücklich gefordert, dass er Eines Weibes Mann sei. Gleichwohl ist die Forderung der Einheitlichkeit der Ehe auf Lebenszeit ganz unbestreitbar *eine aus dem Geist des Christentums sich unabweisbar ergebende Konsequenz.* Es halten denn auch alle christlichen Ethiker der Neuzeit unentwegt daran fest. *Rothe* begründet in seiner Theol. Ethik p. 287 u. ff. die unbedingte Forderung der Monogamie auf den Wert und die Bedeutung der erst durch das Christentum zur vollen Anerkennung gelangten Bedeutung der Persönlichkeit, der Menschenwürde auch der Frau. Nur in der Unauflöslichkeit des geschlechtlichen Verhältnisses liegt die Bürgschaft dafür, dass Mann und Weib bei gegenseitiger physischer und psychischer unbedingter Hingabe aneinander sich selber nicht aufgeben und verlieren, zugleich auch die einzig sichere Garantie für die nötige Fürsorge für die Kinder. — Mit grossem Ernst weist *Martensen* nach (Christl. Ethik III. p. 11), dass das Christentum durch die Forderung der Monogamie die ewige Individualität des Menschen zur Geltung bringt, und das Weib emanzipiert, es zur Würde einer freien Persönlichkeit erhebt. Die eheliche Liebe ist von der *Treue* unzertrennlich, welche der Liebe erst den sittlichen Charakter aufdrückt und unbedingt jede andere Verbindung dieser Art ausschliesst. Dabei vergisst er nicht hervorzuheben, es erfordere die gegenseitige völlige Hingebung, dass freie Wahl der Ausgangspunkt des ehelichen Zusammenlebens sei. Im Begriff der Monogamie liegt es, dass die Ehe als eine Verbindung auf Lebenszeit aufgefasst werde. *Herrmann* (Ethik p. 161) bemerkt dazu: „Die Anlässe zu innerer Entfremdung durch die Sünden des einen Gatten sollen von dem andern sittlich überwunden werden. Wäre er dazu nicht von vornherein entschlossen, so brächte er in die Ehe den Anfang zu ihrer Auflösung mit.“ Auch die bedeutendsten Philosophen: *Kant, Fichte*, *Hegel*, *Schleiermacher* sprechen sich mit Entschiedenheit für die Monogamie aus. *Trendelenburg* (Naturrecht p. 234 f.) schreibt: „In der Polygamie stehen Mann und Frau nicht in Treue und Vertrauen zu einander. Das Weib ist Sklavin und wird Buhlerin. Es herrscht Eifersucht zwischen den Weibern und Zwietracht und Feindschaft zwischen den Halbgeschwistern, den Kindern der verschiedenen Frauen. Die Monogamie ist daher in der Geschichte der werdenden Völker ein Sieg des schaffenden Geistes über die einzelne und darum zerstörende Begierde; und

es offenbart sich darin die menschliche Besonnenheit, welche im Gegensatze gegen die stürmische Naturgewalt das dauernde Ganze des Lebens sucht.“ *Eduard von Hartmann* (Philosophie des Unbewussten p. 193 u. f.) spricht sich dahin aus: „Das vorsätzliche Bestreben der unehelichen *vorübergehenden* Liebschaft müssen wir als etwas Instinktwidriges betrachten, welches nur durch *bewussten Egoismus* hervorgerufen wird. . . . . Der Instinkt des Mannes fordert Polygamie, der des Weibes Monogamie. Daher herrscht überall, wo der Mann ausschliesslich dominiert, Polygamie, wo der Mann durch höhere Bildung dem Weibe eine würdigere Stellung eingeräumt hat, ist die Monogamie zur gesetzlich alleingültigen Form geworden, während sie von Seite der Männer faktisch in keinem Teile der Welt streng innegehalten wird. Dass die Monogamie die Form sei, welche in der Menschheit die längste Zeit ihres Bestehens faktisch herrschen wird, ist schon in der Gleichzahl der Individuen beider Geschlechter angezeigt.“

Mit grosser Entschiedenheit tritt *Paulsen* (System der Ethik p. 247 u. f.) für die monogame Ehe ein. „Es ist die Frage aufgeworfen worden, schreibt er, ob die Gesetzgebung in diesen Stücken nicht zu weit gegangen sei und die persönliche Freiheit unbillig beschränkt habe.“ Man könne die Polygamie tatsächlich doch nicht verhindern, es finde sich bei allen europäischen Völkern neben der gesetzmässig allein zulässigen Monogamie im weitesten Umfang rechtlose Polygamie und zwar, eben wegen der Rechtlosigkeit, in der allerniedrigsten und zerstörendsten Form. Wäre es nun nicht besser, die tatsächlichen Verhältnisse, die man doch nicht unterdrücken kann, in eine rechtliche Form zu fassen? Wäre es nicht billig, dass ein Mann, der mit mehreren Frauen lebt, auch dauernd für sie sorgt?“ *Schopenhauer* argumentiert so: „Die Tausende von Prostituirten sind Opfer auf dem Altar der widernatürlichen Monogamie“ (Parerga II. 658). *Paulsen* entgegnet: „Die Ursache der Prostitution liegt offenbar nicht darin, dass ein Mann an einer Frau nicht genug hat, sondern darin, dass ihm eine schon zu viel ist, nämlich um sie zu versorgen. Es mag sein, dass in einzelnen Ausnahmefällen durch eine gesetzliche Form des Konkubinats oder der Mehrehe ein aussereheliches Verhältnis eine etwas würdigere Gestalt annehmen könnte, die Masse der Fälle würde dadurch nicht berührt. Dagegen würde sie unheilvoll auf die sittliche Anschauung der Gesamtheit wirken. Jetzt wird durch das Gesetz die Monogamie als die normale Form des Geschlechtslebens dem Bewusstsein beständig vorgehalten; die gesetzliche Möglichkeit der Mehrehe

würde lediglich die Vorstellung von der Bedeutung und Heiligkeit der Ehe schwächen. Sie würde ein Rückfall in eine von der christlichen Zivilisation überwundene Anschauung sein, die Anschauung nämlich von der *Minderwertigkeit der Frau.* Die polygame Ehe ist der Ausdruck der Anschauung, dass der Mann Selbstzweck und das Weib Mittel sei. Polygamie und Sklaverei gehören zusammen, mögen die Frauen als Arbeits- und Lasttiere angesehen und behandelt werden, wie bei Negern und Kaffern, oder als Geschöpfe, die der Man zu seinem Vergnügen hält, wie bei den Haremsvölkern, das macht keinen wesentlichen Unterschied, sie haben tatsächlich hier wie dort die Stellung von Sklavinnen.....“ „Die Monogamie ist zwar nicht natürlich in dem Sinn, dass sie die ursprüngliche und selbstverständliche Form des ehelichen Lebens ist; natürlich in dem Sinn ist vielmehr nach dem Zeugnis der Anthropologie und der Geschichte die Polygamie. Wenn aber natürlich ist, was in der Richtung der Entwicklung liegt. und widernatürlich, was ihr widerstrebt, dann würde allerdings die Rückkehr zur Polygamie widernatürlich sein. Nur in der monogamen Ehe kann die Frau den ganzen Reichtum ihrer Natur entfalten.... Was die Frau ist, was sie an besten und schönsten Eigenschaften des Gemütes und Geistes besitzt, das hat sie als Hausherrin und Familienmutter erworben.“

Mit grösster Entschiedenheit spricht sich auch Prof. *Heim* (a.a.O. p. 13) für die Monogamie aus. Er bezeichnet die lebenslängliche Einzelehe als die natürlich notwendige. „In geschichtlicher Zeit sehen wir in der Menschheit selbst alle Stufen von Unregelmässigkeit, polygamischer, monogamischer Ehe sich fortschreitend entwickeln bis gegen die Alleinherrschaft der lebenslänglichen Einzelehe in Praxis, in Sitte und Gesetz. Was die Natur schon am Tierreiche in verschiedenen Zweigen aufsteigend entwickelt und mit verstärkter Notwendigkeit dem Menschen als Erbe überbunden hat, das wird sie nicht zurücknehmen können. Es gibt kein anderes Rückwärtsschreiten als das zum Untergang. Die *monogamische Lebensehe* ist in ihrer Ausbildung ein allgemeines Naturgesetz und in dem das Sittengesetz der Menschheit dieselbe fordert und anstrebt, ist es eben nicht ein Stück zivilisatorischer Unnatur, sondern *ein Stück Natur. Ein ungehemmtes Verfolgen seiner Triebe ist kein Naturrecht. Die freie Natur gibt dies bei höheren Tieren nirgends zu.* Auch das Tier würde bei Geschlechtsfreiheit rasch zu Grunde gehen. Der aussereheliche Geschlechtsverkehr ist in der Natur gar nicht vorgesehen, er ist nur eine unglückliche Abirrung der Zivilisation, ein Irrtum. Je intensiver der Geschlechtstrieb, je beseligender seine Befriedigung wird,

desto bestimmtere und engere Schranken setzt ihm die Natur, desto höher und heiliger aber auch gestaltet sie die geschlechtliche Verbindung, sie wird zur Liebe, zur Ehe. Beim Menschen gibt nur Liebe und Gegenliebe, nicht der Geschlechtstrieb Recht auf Geschlechtsgenuss." „Der monogamische Instinkt ist von der Natur erzüchtet, bricht ihn die Menschheit im Ganzen und dauernd wieder, so bricht sie mit ihm!" (p. 22).

Und nun: wie stellt sich Prof. *Forel* zu dieser zentralen sexuellen Frage? Er schreibt p. 371: „Wir haben in den Kapiteln VI und VII den unwiderleglichen Beweis geliefert, dass die Familie, die Sympathiegefühle zwischen Mann und Weib, Eltern und Kindern, die phylogenetische Grundlage der sexuellen Verhältnisse der Menschen bilden und dass *die innerlich wahre Monogamie das normalste, höchste und beste Liebesverhältnis des Menschen darstellt,* so sehr auch, besonders der Mann, egoistische, polygamische Triebe haben mag." Dann fährt er aber leider fort: „Wir verkennen keineswegs, dass es viele Ausnahmen gibt und geben *muss und dass für diese gesorgt werden soll.*"[1]) Pag. 553 verweist er darauf, dass *Charles Secretan* in seiner Schrift Le droit de la femme (IV Aufl. Paris, Felix Aloan. 1888) einräumt, dass gesetzliche Bestimmungen zur Erhaltung der Monogamie absolut ohnmächtig seien und dass unsere heutige gesetzliche Monogamie Lüge und Schwindel sei, und noch viel schärfer spricht er sich in seinem eigenen Namen p. 375 dahin aus: „Wenn alle die Forderungen, die wir aufgestellt haben (nämlich sehärfere Verantwortlichmachung des Vaters für sein Kind, auch für das uneheliche, bessere Fürsorge der Vormundschaftsbehörden für die Waisen, der Armenpflegen für die zu versorgenden Kinder, Vermeidung der Erzeugung geistig und körperlich verkrüppelter Kinder u. s. w.) auf sozialgesetzgeberischem Wege erreicht sein werden, wird der Unterschied zwischen der Ehe und dem freien Liebesverhältnisse fast nur noch ein formeller sein. Die Konsequenzen für Eltern und Kinder wären bei beiden dieselben geworden," Ja es geht Prof. *Forel* so weit p. 376 zu erklären: „Wenn auch die Monogamie jedenfalls die normalste und natürlichste Form der Ehe und der Familie bildet, und wenn sie an sich die besten Bedingungen eines dauerhaften Glückes sowohl für die Ehegatten, wie für deren Kinder bietet oder wenigstens bieten kann, so muss man voreingenommen bis zur Blindheit sein, um nicht einzusehen, dass es ein grundsätzlicher Fehler wider die Natur ist, die Monogamie als die alleinseligmachende Ehe-

[1]) Diese Stelle ist in Prof. Forels Buch allerdings nicht mit gesperrter Schrift gedruckt.

form zu betrachten und aus ihr eine Zwangsjacke für die Menschheit zuzuschneiden.“ Er nennt es einfältig, durch künstliche Schranken gebieterische normale Naturtriebe gewaltsam im Zaum halten zu wollen; denn von der Macht eines freien sittlichen Willens scheint er nichts wissen zu wollen. Was bei einzelnen stärkeren Charakteren oder kalten Temperamenten nicht immer ohne Mühe gelingt, sei bei der grossen Masse unmöglich durchzuführen. Der Zukunft der Menschheit stellt er p. 185 u. f. für die Gestaltung ihrer geschlechtlichen Verhältnisse folgende Prognose: „Ich glaube, es ist müssig hier den Propheten spielen zu wollen. Falls die Kultur wirklich über die Roheit, Barbarei und Dummheit endgültig siegt und weiter fortschreitet, dürfte keines der früheren Eheverhältnisse in seiner ursprünglichen Form bestehen bleiben. Die ursprüngliche, 'für Raubtiere passende Monogamie ist mit den heutigen gebieterischen sozialen Anforderungen unvereinbar.“ Schärfer kann man wohl kaum sich gegen die Monogamie aussprechen. „Die Kaufehe und diejenige Polygamie, die das Weib als Eigentum oder als minderwertig in männlichen Besitz stellt, sind barbarische Sitten halbzivilisierter Völker, die ebenfalls als überwundener Standpunkt gelten müssen. Die Polyandrie widerspricht der menschlichen Natur und den Fortpflanzungsbedürfnissen; als Regel eingeführt ist sie immer eine Verfallserscheinung. Als Ehe der Zukunft dürfte am vorteilhaftesten eine Art freiwilliger Monogamie und eventuell Polygamie mit bestimmten Verpflichtungen der Kindererzeugung und den erzeugten Kindern gegenüber angesehen werden. Die Polyandrie dürfte daneben als seltene, eher pathologische Ausnahme eine gewisse Geltung behalten.“ Solchen Anschauungen gegenüber können wir nicht ernst genug betonen, dass sie mit der Grundlehre des Christentums, die jedem Menschen als einem Gotteskinde gleiches Recht zuschreibt, im schärfsten Widerspruch steht. Die bezeichnender Weise als Ausnahme erklärte Polygamie und Polyandrie könnte selbstverständlich nur den durch Besitz Begünstigten zu Teil werden, wie ja auch in muhamedanischen Ländern die übergrosse Mehrzahl der Männer mit Einer Frau sich begnügen muss, die Frauen würden dadurch entwürdigt und der Geschlechtstrieb der Männer würde überreizt. *Paulsen* (a. a. O. p. 250 u. f.) weist mit vollem Recht darauf hin, dass die Monogamie und die Gesetzgebung, welche die Polygamie, wie die Sklaverei, ohne Rücksicht auf die Zustimmung der kontrahierenden Parteien ausschliesst, eine teleologische Notwendigkeit ist. „Ich gestehe, schreibt er, dass weder die Anpreisungen der freien Liebe noch die Schmähungen der Ehe auf mich grossen Eindruck

gemacht haben. Freilich ist es nicht zu verkennen, dass die moderne Entwickelung der Gesellschaft bedrohliche Folgen für das Familienleben mit sich führt. Aber ich sehe nicht ein, wie durch die Aufhebung der Rechtsform der Ehe dem begegnet werden kann, es sei denn auf dieselbe Weise, wie durch Aufhebung des Eigentums der Diebstahl aus der Welt geschafft werden kann. Die Aufgabe wird doch vielmehr sein, auch den Massen der grosstädtischen Arbeiterbevölkerung die Möglichkeit eines wirklich familienhaften Lebens zurück zu gewinnen."

Wenn ein Mann von der wissenschaftlichen Bildung und Bedeutung Prof. *Forels* die strenge, grundsätzliche Forderung der Monogamie fallen lässt, kann es uns dann wundern, wenn auch edle, schwärmerisch für die freie Liebe enthusiasmierte Frauen, die um ihrem Geschlechte die ihm leider immer noch vorenthaltene Gleichberechtigung mit dem männlichen Geschlecht erst erkämpfen und dabei notwendig manche bisher als heilig gehaltene Schranke niederreissen müssen, von der einheitlichen Ehe auf Lebenszeit nichts mehr wissen wollen? Zu den edelsten unter ihnen zählen wir *Ellen Key*. In ihrem Buche „Über Liebe und Ehe" (übers. v. Francis Maro. 7. Aufl. Berlin 1905. S. Fischer) spricht sie p. 452 u. ff. sich für freie, sogenannte „Gewissensehen" aus. „Aber weil nur die Festigkeit, die das Gesetz besitzt, die Gefühle und Sitten der Mehrzahl in tiefgehender Weise umbilden kann, bedarf es bis auf weiteres eines neuen Gesetzes, um das Wachstum der höheren Gefühle zu stützen, die schliesslich jedes Ehegesetz überflüssig machen werden..... Anstatt göttlicher Gesetze über die Sittlichkeit des Geschlechtsverhältnisses wird der Wille zur Hebung des Menschengeschlechtes und die Verantwortlichkeit dafür die Stütze der Sitten sein." Auf die Art, wie sie ein neues Ehegesetz sich denkt, können wir hier nicht eintreten. Wir wollen zunächst darauf hinweisen, wie vielfaches Echo die Äusserungen von *Ellen Key* bei Frauen finden, die eine hervorragende Stellung in der Frauenbewegung einnehmen. Wir stützen uns dabei auf ein in letzter Zeit erschienenes Schriftchen: „Broschüren-Folge" Continent. „Ehe-Ideale und Ideal-Ehen", Äusserungen moderner Frauen von *Rosika Schwimmer*. (Berlin. Theo Gutmann.) Da spricht sich *Minna Cauer*, die Führerin der radikalen deutschen Frauenbewegung, dahin aus: „Seien wir ehrlich — die Einzelehe existiert durchaus noch nicht, wenigstens nicht beim Mann. Gewiss, sie ist das Ideal oder sie kann es wenigstens sein, falls die innerste Übereinstimmung, das tiefste Verständnis, die grösste Seelenharmonie vorhanden sind." Dann fährt sie aber p. 15 fort: „Starke Persönlichkeiten können und mögen sich

nicht mehr entschliessen, den alten Rechtszwang der Ehe einzugehen." Dieser Anschauung gegenüber bezeugt *Katharina Scheven* p. 62: „Ohne die Übernahme der staatlich festgelegten Garantien (in der Ehe) wird die freie Liebe in Ewigkeit das bleiben, was sie heute ist, der Ausfluss egoistischen Lebens- und Liebesdranges und wird nur dazu beitragen, die Gesellschaftsprivilegien des Mannes zu befestigen." *Rosika Schwimmer* warnt in ihrem Schlusswort p. 77 u. f. davor, in geduldigem Optimismus von der gesetzlichen Reform der Ehe zu viel zu erwarten. „Das morsche, kranke Gebäude der Ehe muss mit neuem ethischem Geist erfüllt werden, wenn es ein Tempel sein soll, in dem die Menschen durch Liebe geheiligt werden. Und nicht der Stil des Gebäudes darf es weiter ausmachen, nicht die Formen entscheiden, ob eine Ehe — die Gemeinschaft von Mann und Frau — sittlich ist, sondern einzig die Art, wie diese Menschen ihre Gefühle, ihre Interessen einander beigesellen, anpassen mit dem höchsten Gewinn an Glück und mit der geringsten Selbstentsagung und Unterordnung..... Eine Änderung der Ehegesetzgebung muss auf der ganzen Linie erstrebt werden. Zu gleicher Zeit muss aber auch die Auffassung über die Ethik der Ehe durch Wort und Schrift und durch vorbildliches Leben von jenen beeinflusst werden, die ihrer sittlichen Verantwortlichkeit sich bewusst, die Leuchter einer höheren, weil weniger beengten Moral voranzutragen stark genug sind. Nur keine neuen Dogmen! Wir sehen, dass die grosse Harmonie zweier Menschen auch in den dunkelsten Zeiten weiblicher Hörigkeit das leuchtende Bild von Ehen höchster Glückseligkeit zeitigen kann."

Mit hoher Freude erfüllt es uns, dass im 9. Heft der deutschen Rundschau von *Julius Rodenberg* vom Juni 1905 Dr. *Fr. W. Förster* (Zürich) p. 390—405 in einem Aufsatz „Bedenken gegen Ellen Keys Ansichten über Liebe und Ehe", das Gefährliche dieser Anschauungen und damit noch viel mehr der von Prof. *Forel* vertretenen, in überzeugender Weise enthüllt hat. Er anerkennt unumwunden die reine Gesinnung und die edle Absicht, womit *Ellen Key* „neue Sittlichkeit" predigt, aber er wirft ihr mit vollem Recht Mangel an Menschenkenntnis vor. „Die grosse Ewigkeitsliebe, von der sie in ihrem Buche zu viel schwärmt und zu wenig schweigt, gehört nur einem ganz seltenen Zusammentreffen von Temperamenten und Schicksalen an. Man darf sich daher bei der Ordnung des sexuellen Lebens nicht auf die bindende Gewalt jener höchsten und seltensten Gefühlsereignisse verlassen, sondern muss damit rechnen, dass weitaus die meisten Menschen auf rein sexuellem Gebiete sehr der Veränderlichkeit

fähig sind, weil ihr Eros sehr unpersönlich und mehr von der Sinnlichkeit als von der Psyche aus bestimmt wird, und nur beruhigt und veredelt werden kann durch die Erziehung zur Beständigkeit und Verantwortlichkeit, zum Mitgefühl und zur Geduld, wie sie allein von dem geweihten und charaktervollen Ideal des lebenslänglichen Bundes ausgeht..... Es gibt gar nichts Verkehrteres als den Menschen gerade die sexuelle Seite ihrer Zusammengehörigkeit als das Wichtigste darzustellen, ohne die der Bund überhaupt keine Weihe besässe." Mit dem letzten Satz geht Förster freilich zu weit. Dagegen stimmen wir ihm völlig bei, wenn er fortfährt: „Das wahrhaft und dauernd Wertvolle ist gerade nicht die geschlechtliche Leidenschaft, sondern jene tiefe, innere Befreundung, über der die geschlechtliche Anziehung nur wie ein ferner Zauber waltet. Dieser treue Bund des Menschen mit dem Menschen wird verhindert, wenn die jeweilige Aufsuchung und Herstellung des Maximums von erotischer Leidenschaft und Verzückung als einziger Zweck und alleinige Weihe der Verbindung von Mann und Frau gefeiert wird." Er betont, dass sich keiner auf sein begrenztes, individuelles Urteil verlassen darf, sondern die Weise und die Erfahrungen der Generationen zu Rate ziehen muss. Lord Balfours Wort aus seinen Grundlagen des Glaubens, es müsste eine unbeschreibliche geistige und sittliche Verwirrung entstehen, wenn einmal wirklich jeder Einzelne beginnen würde, die Grundgebote der sittlichen Tradition auf ihre Berechtigung hin zu prüfen, hätte *Förster* freilich besser nicht zitiert, denn jeder frei Denkende wird gerade das auch auf sittlichem Gebiete als das höchste Ziel anstreben, dass jeder Einzelne vom blinden Autoritätsglauben sich zu selbst erworbener, freier Überzeugung hindurcharbeite. Da sagen wir wirklich mit *Rosika Schwimmer: „Nur keine Dogmen!"* Bei redlichem eigenem Nachdenken und Forschen wird der Respekt vor der Tradition von selber kommen. Verzichten auf eigenes Prüfen führt zur Verdummung, nicht zur Pietät und schlägt am leichtesten um in Ehrfurchtslosigkeit. Ganz einverstanden sind wir dagegen mit Prof. *Förster* wenn er sagt: „Alle urälteste Weisheit, bestätigt durch die neueste Erfahrung, sagt nichts anderes, als dass *Geist und Wille* die vornehmsten Träger aller Lebensenergie des Individuums und der Rasse sind, und dass daher im eigentlichsten Sinne lebenssteigernd alles das ist, was diese Kräfte übt und zur Herrschaft bringt.... Die unauflösliche lebenslängliche Ehe mit all ihren Forderungen der Selbstüberwindung und Geduld, ihrer Zucht und Verantwortlichkeit hat gewiss manchmal den Eros in Fesseln schlagen müssen. Aber

gerade dadurch und durch all ihre andern Willensübungen sowie durch den schweren Ernst und den festen Charakter, den sie in das ganze erotische Fühlen hineintrug, hat sie beständig dieses Fühlen konzentriert und bereichert. Und gerade von denjenigen, die gezwungen waren, in der Ehe andere erotische Anwandlungen zu überwinden, ist dann wieder die höhere Seelenkraft und Willenskraft ins Leben geströmt, die das erotische Empfinden anderer stetiger, grösser, geistiger gemacht hat, Liefert man aber die Liebe allein dem Eros aus und spricht diesen von allen andern Rücksichten frei, so hat man ihm auch die Lebensadern unterbunden, aus denen er alles das schöpft, was ihn allmählich über die blosse tierische Begierde erhoben hat."

Fragt man uns mit einem Anflug von Ironie: Seid ihr eigentlich immer noch Christen? so antworten wir: Leider sind wir es noch lange nicht, wir setzen aber alle Kraft daran, es zu werden. Aehnlich verhalten wir uns zu der Frage: Wollt ihr wirklich immer noch an der Forderung strenger Monogamie festhalten? Wir antworten: Leider ist mit dieser Forderung noch gar nicht voller Ernst gemacht worden, wir sind aber davon überzeugt, dass das Wohl der kommenden Geschlechter davon abhängt, dass mit ihr mehr und mehr voller Ernst gemacht werde, freilich nicht blos durch gesetzliche Bestimmungen, die auf dem Papier bleiben, sondern in Tat und Wahrheit durch Heiligung der Gesinnung und des Lebens.

* * *

Bei Erörterung der Kardinalfragen, um die es sich hier handelt, habe ich mit Absicht bedeutende Theologen, Philosophen und Naturforscher reden lassen, nicht weil es mir in diesen Dingen an eigenen Gedanken und an einer selbständigen Überzeugung gefehlt hätte, sondern weil ich den Worten so hervorragender Männer mehr autoritative und überzeugende Macht zutraue als meinen eigenen. Auf das Buch Prof. *Forels* „Die sexuelle Frage" nach seinem ganzen, gewaltigen Umfang einzutreten, erachte ich nicht als meine Aufgabe, traue mir auch gar nicht zu, über alle Abschnitte desselben ein abgeschlossenes, auf Sachkenntnis beruhendes und darum irgendwie massgebendes Urteil abgeben zu können. Immerhin ist es mir Bedürfnis, in möglichster Kürze noch über einige Punkte mich auszusprechen.

Prof. *Forel* empfiehlt *„Probeehen"*. Was er darunter versteht, ist mir nicht klar. Sollte er an ein aussereheliches Zusammenleben junger Leute wie das der Pariser Studenten mit den Grisetten, bei denen sie wohnen, denken, so wäre daran zu

erinnern, dass diese Verhältnisse gar nicht zur Ehe führen, wohl aber die Sittenreinheit vor der Ehe ruinieren. Probeehen könnte man allenfalls eher den geschlechtlichen Verkehr vor der Ehe zwischen den Burschen und Mädchen in Bauerngemeinden, in denen noch der Glaube an den Kindersegen und seine Bedeutung lebt, nennen, wobei die Unsitte herrscht, dass die Trauung erst dann erfolgt, wenn die Braut der Niederkunft nahe ist. Wie es Gegenden gibt, wo dieser Unsitte allgemeine Gültigkeit zugeschrieben wird, dafür sei folgendes Beispiel angeführt, dessen Tatsächlichkeit verbürgt werden kann. Eine brave Bauerntochter kam zum Ortspfarrer mit der Anzeige ihr Bräutigam wolle das ihr gegebene Eheversprechen nicht vollziehen. Der Pfarrer zitiert das Brautpaar. Der Bräutigam erklärt, er weigere sich die Hochzeit zu vollziehen, weil die Braut behaupte, sie sei von ihm schwanger, während er gar nie geschlechtlichen Verkehr mit ihr gehabt habe. Die Braut erklärt darauf, sie habe ihm das allerdings nur angegeben, damit er endlich sie heirate, sie sei nicht in solchen Umständen, denn sie habe weder mit ihm noch mit einem andern Burschen je geschlechtlichen Verkehr gehabt. Der Bräutigam schenkt ihrer Versicherung Glauben, heiratet sie, überzeugt sich von der Wahrheit ihrer Aussage und lebt mit ihr in glücklicher Ehe, ohne dass eine Probeehe vorangegangen wäre. Damit ist freilich die Unschädlichkeit jener Unsitte in keiner Weise bewiesen. Prof. *Forel* kann an diese Unsitte, die eben doch vielfach zur Unzucht verführt, nicht gedacht haben, denn gerade für die von ihm sogenannten Probeehen deutet er die Zweckmässigkeit antikonzeptioneller Massregeln an. Nach der Art, wie *Gustav Frenssen* in seinem Romane *Jörn Uhl* die erste Eheschliessung seines Helden schildert, wäre vorehelicher Geschlechtsverkehr auch unter nordischen bäuerlichen Brautpaaren von sonst hoher sittlicher Qualität üblich. Als „Probeehe" würde aber doch Prof. *Forel* ein solches Verhältnis wieder von Jörn Uhl und seiner nachmaligen Frau schon wegen der Kürze der Zeit zwischen dem Beginn des geschlechtlichen Verkehrs und der Meldung zur Verkündung der Ehe nicht erklären. Auch die Zustände, wie sie nach *Paul Göhre* (Drei Monate Fabrikarbeiter. Leipzig. Fr. W. Grunow 1891) in der Chemnitzer Arbeiterbevölkerung und vermutlich auch in andern Fabrikbezirken herrschen, wird Prof. *Forel* kaum als Verwirklichung der von ihm empfohlenen Probeehen anerkennen. Dort gelte der geschlechtliche Umgang unter der Jugend einfach als das Natürliche und ganz Selbstverständliche. Sich dafür bezahlen zu lassen, gelte als Schande, die Mädchen, die sich ums Geld hergeben, werden ver-

achtet; aber fast jeder habe seine Liebste und jede ihren Liebsten, die sich mit wenigen Ausnahmen diesen ganz selbstverständlichen Dienst tun. Daneben suche der junge Mann auch andere Mädchen zu benutzen. Für die Mädchen sei es zwar in vieler Augen schon ein kleiner Makel, wenn sie gleich bei der ersten Bekanntschaft sich gebrauchen lassen. Werde dann eine schwanger, so heirate man sie in der Regel auch, ganz gleich, ob man schon lange oder nur erst wenige Wochen beisammen gewesen sei, ob man sich kenne oder nicht, ob man etwas tauge oder nicht, zusammenpasse oder nicht. So gebe es kaum einen jungen Mann oder ein junges Mädchen über 17 Jahre alt, die noch keusch und jungfräulich wären. Dass dann mit der Verheiratung eheliche Treue und Enthaltsamkeit eintrete, ist kaum anzunehmen. Ganz gewiss würden solche Zustände auch aus den von Prof. *Forel* empfohlenen Probe-Ehen resultieren.

*Bigamie* oder da solche das Gesetz verbietet, *Concubinat* oder das Halten einer *Maitresse* will Prof. *Forel* ausnahmsweise gestatten. Bekanntlich hat *Goethe* in seiner Stella die Doppelehe des Grafen von Gleichen mit prächtigen Worten geschildert, und *Luther* schon in seiner Schrift „Die babylonische Gefangenschaft“, freilich zu einer Zeit, als die Ehescheidung noch absolut verboten war, sich „aus Biblizismus“, wie sein Biograph *Ad. Hausrath* (Luthers Leb. II. 391—404) sich ausdrückt, „nicht aus Frivolität“, für die Gestattung einer heimlichen Nebenehe ausgesprochen, und später dem Landgraphen Philipp von Hessen den Beichtrat gegeben, wenn er über seine Leidenschaft nicht Meister werde, möge er, da seine Frau zustimme, Margaretha von der Sale als zweite Frau heiraten. Viel unbegreiflicher ist uns, dass eine sonst so edle und feinfühlende weibliche Natur wie *Ellen Key* (Liebe u. Ehe. p. 166 u. f.) von sogenannten „ethischen Ehebrüchen“, die durch Auswahl einer vom Artveredlungsgesichtspunkt beeinflussten Liebe veranlasst werden, reden und folgendes schreiben kann: „Wo gute Gründe dafür sprechen, die Ehe nach aussen hin nicht zu lösen, z. B. der Wunsch, einem Mann oder einer Frau auch weiterhin Krankenpflege angedeihen zu lassen oder ihnen die geistige Hilfe zu bringen, deren sie bedürfen, dürfte man in Zukunft vielleicht das Recht anerkennen, das schon jetzt einzelne Frauen und Männer sich selbst zugesprochen haben, durch eine andere Frau Vater, durch einen andern Mann Mutter zu werden, wenn sie selbst die besten Elternmöglichkeiten besitzen, aber des Elternglückes beraubt sind, weil dem Gatten oder der Gattin diese Möglichkeiten fehlen.“ Prof. *Förster* (a. a. O. p. 400 u. f.) erklärt diese Verirrung *Ellen Keys* daraus, dass sie überall mit abstrakten Vor-

stellungen hin und her spekuliere, ohne sich den konkreten Inhalt des Lebens dabei zu vergegenwärtigen. Sonst könnte es ihr ja doch nicht entgehen, welche Unmöglichkeiten, ja Ungeheuerlichkeiten sozialer, psychologischer und pädagogischer Art solche Zustände mit sich brächten, welche Abstumpfung aller höheren Seelenkräfte hier zu Gunsten der erotischen „Lebenssteigerung“ bewirkt und welcher Freibrief damit jeder gefühllosen Selbstsucht ausgestellt sein würde. Er wundert sich auch mit Recht über die Leichtigkeit, mit der *Ellen Key,* die Verfasserin des Buches „Das Jahrhundert des Kindes“, das fundamentalste Recht des Kindes, nämlich *„das Recht auf Vater und Mutter“* durch ihre Theorien beiseite schiebt.

Prof. *Forel* tritt für die Rechte der Frau und der Kinder in gewissem Sinne sehr energisch ein, aber auf eine Art, deren Verwirklichung uns als rein unmöglich erscheint. Er verlangt, die Kinder sollen den Namen der Mutter tragen (natürlich alle, auch die ehelichen); die Ehefrau sollte von rechtswegen allein die Oberhoheit und die Vormundschaft über die Kinder besitzen; sie soll die Besitzerin und Oberleiterin des Heims sein. Der Ehemann soll für den Schutz, den er der Familie leiste, für seine Mitarbeit am Haushalt und an der Kindererziehung, sowie für seine pekuniären Beiträge an die Kosten beider, den Anspruch auf Wohnung, Verpflegung und häusliche Bedienung bei seiner Frau haben. Im übrigen gehören ihr Erwerb und ihr Vermögen dem Mann resp. der Frau allein. Bei der Scheidung gehören dann die Kinder der Mutter, der Vater aber soll zu einem angemessenen Anteil an der Alimentation und Erziehung der von ihm erzeugten, noch unmündigen Kinder angehalten werden. Wir verzichten auf eine Kritik dieser Zukunftsmusik.

Bevor wir unsere Betrachtungen über Prof. *Forels* Buch schliessen, müssen wir aber noch reden von seiner Stellung zur *Ethik* und was damit zusammenhängt, von dem Verhältnis, das er der sexuellen Frage *in der Pädagogik und in der Kunst* anweist. In seinem Eifer, die „rein menschliche Moral“, wie er sie nennt, von der religiösen Ethik zu trennen, tritt die ganze Beschränktheit seines materialistischen Standpunktes, die Unmöglichkeit eine idealistische Ethik anders als auf dem Boden der Religion zu gründen, zu Tage. Wäre der Mensch wirklich nur ein Naturwesen, das vollkommenste Tier, abhängig allein von den unbewusst waltenden Naturkräften und von seiner Umgebung, nicht aber von einem geistigen Wesen, von Gott, der als Vernunft, Gewissen und Liebe sich ihm offenbart als solchen Mächten, die nicht in seine Willkür gegeben sind, die über allen seinen

Kräften tronen, dem er über sein Tun und Lassen Rechenschaft ablegen muss, so käme er nie zu voller Achtung seiner selbst und bei allen Rücksichten, die der Altruismus ihm auferlegte, auch nie zur vollen, reinen, unbegrenzten Menschenliebe. Das wird uns am klarsten, wenn wir sehen, wie Prof. *Forel,* rein auf dem Standpunkt des Utilitarismus stehend, alle sexuellen Befriedigungen, die nicht geradezu Krankheiten erzeugen, als Privatsache erklärt, die weiter niemanden als nur den Einzelnen etwas angehe, ja selbst die Ehe zu einer privaten Angelegenheit degradieren möchte. Wie viel höher von der Menschenwürde denkt denn doch *Paulus,* wenn er 1. Korinth. 6, 19 und 20 schreibt: „Wisset ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel ist des heiligen Geistes, der in euch ist, und dass ihr nicht euch selbst angehöret, denn ihr seid teuer erkauft, darum verherrlichet Gott mit euerm Leibe und mit euerm Geiste, welche Gottes sind.“ Dass Sodomie oder Bestialität, der geschlechtliche Verkehr des Menschen mit Tieren, Blutschande und homosexuelle Liebe, d. h. sexuelle Neigung zu Personen des gleichen Geschlechtes von Prof. *Forel* nicht geradezu als gleichgültige Dinge erklärt werden, aber doch als solche, um welche die Strafgesetzgebung, soweit nicht Unmündige dazu verleitet oder missbraucht werden, sich nichts zu kümmern habe, hat unser sittliches Gefühl tief verletzt, nicht am wenigsten der ironische Rat, den Prof. *Forel* Homosexuellen gibt, eine eigene Stadt zu gründen, wo sie ihren perversen Neigungen fröhnen können, bis sie daran zu Grunde gehen. Da fragen wir denn doch: Ist es zu verantworten, den sittlichen Abscheu vor solchen Verirrungen der gottlob noch in unserm Volke lebt, wenn nicht auszulöschen, doch auf bedenkliche Art zu schwächen? Dass Gesetze allein gegen solche Excesse nicht helfen, wissen wir leider nur zu gut, aber auch, dass die Aufhebung der bestehenden strafrechtlichen Bestimmungen in den Augen des Volkes einer Freigebung dieser Dinge, als hätten sie nichts zu sagen, gleich käme. Da möchten wir denn doch an die Worte von *Claus Harms* erinnern: *„Seid stolz, ihr Christen! zu stolz um Knechte des Fleisches zu sein!“*

Was uns an der materialistischen Weltanschauung als das Gefährlichste erscheint in sittlicher Beziehung, ist die Läugnung der menschlichen Willensfreiheit und damit der Schuld. Hierin geht Prof. *Forel* unglaublich weit. Im Abschnitt über sexuelle Pathologie führt er auch die unnatürlichsten Verirrungen auf ererbte und damit fast oder ganz unüberwindliche Triebe zurück, von sexuellen Perversionen durch Angewöhnung wird zwar auch geredet und es wird ihnen mit Ernst entgegengetreten; aber ihre Ueberwindung wird doch nur von der Prohibition alkoholischer

Getränke und von suggestiver Einwirkung erwartet. Natürlich, wenn die Willensfreiheit geleugnet wird, so kann die erzieherische Wirksamkeit, der Kampf gegen das Laster, sich nicht mehr an das Gewissen und den eigenen Willensanschluss wenden, sondern muss nur noch darauf ausgehen, den besser gerichteten Willen eines andern an die Stelle des eigenen Willens des Irrenden zu setzen, es läuft dann die ganze moralische Einwirkung *auf Suggestion und Hypnotismus* hinaus. Wir können uns hier unmöglich auf eine nähere Erörterung, ob Determinismus oder Annahme von Willensfreiheit das Richtige sei, einlassen; doch freut es uns, dass *Conrad Ferdinand Meyer* seinem wilden und unstäten Ulrich von Hutten das Wort in den Mund legt:

Gewissen, lasse fürder mich in Ruh!
Den Sternen schreib ich meine Fehle zu.
Doch überleg es, Hutten! Dreimal nein!
Ein Sclave willst du nie gewesen sein.
Du bist ein Feind von aller Tyrannei
Und was du Schlimmes tat'st, du tat'st es frei!

Wir anerkennen es nun ohne weiteres als ein Verdienst Prof. *Forels,* dass er mit so grossem Nachdruck auf den Anteil, den Vererbung an sexuellen Exzessen und pathologischen Erscheinungen auf diesem Gebiete hat, hingewiesen. Er ist damit für eine mildere und gerechtere Beurteilung dieser Verirrten eingetreten. Die Bemerkung können wir freilich nicht unterdrücken, dass wir die allzusehr ins Detail gehende Darstellung der sexuellen Pathologie Cap. VIII, pag. 214—278 in einer medizinischen Zeitschrift als notwendig anerkennen würden,[1]) in einem für die weiteste Oeffentlichkeit bestimmten Buche aber anstössig und verwerflich finden. Es werden dadurch eine Menge Leute mit Sünden bekannt gemacht, von deren Vorkommen sie sonst keine Ahnung gehabt hätten. Mag auch der nächste Eindruck beim Lesen solcher Dinge nur der unsagbaren Eckels sein, so wird doch gerade bei jungen Leuten leicht sich die Meinung bilden, im Vergleich zu solchen Scheusslichkeiten sei die natürliche aussereheliche Befriedigung des Geschlechtstriebes etwas sehr Unschuldiges, was aber doch eine Abschwächung des sittlichen Ernstes ist. Übrigens müssen wir die gleiche Anschuldigung gegen den Sittlichkeitsverein erheben, der in seiner in den Zeitungen erschienenen Einladung zur diesjährigen Jahresversammlung unter den Traktanden die Opposition gegen eine in einer Marine vorhandene unsittliche Maschine, von der in unserem Land jedenfalls kein Mensch eine

[1]) Wir stimmen ganz dem Worte von *Tardieu* bei, das Prof. *Ribbing* als Motto zur Vorrede seiner Schrift gewählt hat: Le ministère sacré du medicin, en l'obligeant à tout voir, lui permet aussi de tout dire.

Ahnung hatte, aufführt. — Die Übertreibung der im übrigen nicht wegzuleugnenden Tatsache der erblichen Belastung fällt am Ende ganz zusammen mit dem in der Theologie als abgetan geltenden Dogma der Erbsünde; nur dass bei der Leugnung der menschlichen Willensfreiheit von Sünde und Schuld nicht mehr die Rede sein kann, sondern nur noch von einer unwiderstehlich zwingenden Macht des Bösen. Dann könnte aber auch bei der die Besserung der Irrenden anstrebenden Einwirkung auf andere nicht mehr von sittlichem Einfluss, sondern nur noch von *Dressur* geredet werden.

Mit der Forderung Prof. *Forels,* die Kinder bei Zeiten über die wichtigsten sexuellen Dinge aufzuklären, um ihnen manche Angst und Qual zu ersparen, nicht ihre Neugier zu reizen und sie davor zu bewahren, dass sie von höchst unlauterer Seite durch schlechte Menschen oder verdorbene Kinder oder durch schmutzige Bücher in höchst ungeeigneter Weise aufgeklärt werden, sind wir einverstanden; nur warnen wir davor, dies allzu früh und allzu einlässlich zu tun. Wir möchten da an das Wort erinnern: „*Beachtung bläht den Teufel auf, Verachtung schlägt ihn nieder.*“ So wenig wir darauf verzichten möchten, dem Kind die Sage vom Christkind, das es beschere, und andere Märchen zu erzählen; ebensowenig möchten wir es verbieten, die Kleinen mit der Sage vom Storch, der die Kindlein bringe, vor weiterer Neugier abzuhalten. Natürlich muss dann zur rechten Zeit durch die Eltern oder durch väterliche oder mütterliche Freunde die richtige Aufklärung folgen. Da finden wir nun in Prof. *Heims* erwähnter Schrift den richtigen Wink, wie das zu geschehen hat. Die Anleitung, die in den beiden Schriftchen von Dr. *Mary-Allen* „Wenn der Knabe zum Mann wird“ und „Sag' mir die Wahrheit, liebe Mutter!“ (beide im Verlag von Th. Schröter in Zürich 1904) gegeben wird, erscheint uns viel zu gekünstelt. Natürlich muss im Konfirmandenunterricht, wenn er wenigstens nicht an 14jährige sondern an 16jährige Kinder erteilt wird, ernstlich zu sexueller sittlicher Reinheit ermahnt werden. Wo beide Geschlechter in einer Klasse vereinigt sind, dürfte es unendlich schwer sein, den rechten Ton zu treffen; aber auch bei getrennten Geschlechtern halten wir dafür, dass bei der grossen Erregbarkeit der jungen Leute in der Pubertätsperiode eine zu knappe Behandlnng dieser Frage weit weniger gefährlich sei als eine zu einlässliche, weil durch letztere gar zu leicht sittlich noch rein gebliebene Naturen auf Dinge hingewiesen werden, die ihnen noch ferne lagen. Von grosser Wichtigkeit wäre es, dass auch an den höhern Lehranstalten, z. B. an Gymnasien, besonders wo Knaben und Mäd-

chen gemeinsam unterrichtet werden, im Unterricht im Deutschen und Französischen und den übrigen Literaturfächern nicht die Lektüre und Besprechung erotischer Stücke zur Behandlung gewählt würden. Wie ernst und wohltuend seiner Zeit am obern Gymnasium in Zürich die knapp und würdig gehaltenen Aufschlüsse über das Geschlechtsleben, die Prof. *Oswald Heer*, der Naturforscher, uns gegeben, für uns waren, bleibt mir unvergesslich. Das reifere Jugendalter nach der Konfirmation bedarf erst recht der Belehrung und der Warnung. Da erscheinen mir als mustergültig die Schriftchen von Pfarrer *Pfeiffer* „Ein ernstes Wort über eine ernste Sache für denkende Jünglinge“ und „Ein ernstes Wort über eine ernste Sache für erwachsene Mädchen“, herausgegeben vom Verein für Verbreitung christlicher Schriften, Basel, Eisengasse 7. — Gegen das Reden über sexuelle Dinge zwischen Ledigen beiderlei Geschlechtes und zwischen Verlobten haben wir uns schon ausgesprochen. „Die grauenvollen Fragen und Forderungen, die sich aus dem römischen Beichtstuhl als eine Woge von Schmutz in die Ehe des katholischen Volkes ergiessen, ... drücken nicht die Sünde, sondern die Ehe herab, weil es dabei an einer klaren Vorstellung von dem Leben der Sittlichkeit aus der Gesinnung fehlt,“ bemerkt Prof. *Hermann* (a. a. O. pag. 160 u. f.) mit Recht. — Junge Männer, besonders bevor sie in den Militärdienst treten, in grösseren Städten wohl schon früher, müssen allen Ernstes vor den Gefahren der Prostitution gewarnt werden. Das schon erwähnte Schriftchen von Prof. *Alfr. Fournier* „Was hat der Vater seinem 18jährigen Sohne zu sagen?“ dürfte dabei wegleitend sein. Wie beherzigenswert ist seine Mahnung: „Die Selbstzucht gebietet die Achtung vor den Grundsätzen der Moral, die Achtung vor euch selbst, vor dem Weibe und — ich möchte noch hinzufügen — vor jener, die einst eure Gattin werden wird, vor den Kindern, denen ihr das Leben schenken werdet.“ Auch an den schönen Vers des alten Studentenliedes: „Wer des Weibes weiblichen Sinn nicht ehrt, der hält auch Freiheit und Freund nicht wert,“ dürfte wieder erinnert werden.

Mit anerkennenswertem Ernst spricht sich Prof. *Forel* wider die Pornographie in Wort und Bild aus. Gewiss lässt sich die Darstellung der Liebe weder aus der Poesie noch aus der bildenden Kunst verdrängen, aber es ist eine schwere Verirrung, dass in Romanen und Dramen nicht die edeln, reinen, sondern meist die unsittlichsten und unnatürlichsten Liebesverhältnisse als die raffiniertesten zur Darstellung kommen. Dass ich in der bildenden Kunst zwischen reiner und obscöner Darstellung zu unterscheiden weiss, mag denen, die sich dafür interessieren, der

Abschnitt in meinem Buche „*Kunst und Leben*" (Frauenfeld, Huber & Co. 1905) „die Berechtigung der bildenden Kunst" (p. 171—191) beweisen. Dass die Aufsicht über das Erlaubte und Verbotene in dieser Hinsicht nicht der Polizei oder einem Zensor übertragen werden kann, dass auch das Gesetz nur die grossen Ausschreitungen zu verhindern vermag und darum die Besserung von der allgemeinen Hebung des ästhetischen und sittlichen Gefühls erwartet werden muss — darin stimme ich ganz mit Prof. *Forels* Urteil überein. Mit Recht eifert Prof. *Ribbing* (a. a. O. p. 3) gegen die „Medizinische lukrative Schriftstellerei," wie „Der persönliche Schutz", „Amor und Hymen", „Ratgeber für Neuvermählte" u. a. m. „Diese Literatur wucherte nur empor, indem sie auf die Lüsternheit und die Fehltritte der Jugend spekulierte." Mit hoher Befriedigung heben wir das Wort Prof. *Forels* aus Cap. XVII Sexualleben und Kunst, p. 487 hervor: „Man darf die individuellen und pathologischen Schwächen der Künstler und ihre Excentrizitäten, denen sie selbst vielfach zum Opfer fallen, nicht mit der Kunst selbst und mit ihren Produkten verwechseln, vor allem nicht öffentlich als Lebensnorm taxieren und zur Sitte erheben."

* * *

Meine Stellung zur sexuellen Frage glaube ich deutlich genug gezeichnet zu haben, darum zum Schlusse nur noch folgende Bemerkung. Nach meiner Überzeugung ist die sexuelle Frage unzertrennlich verwachsen mit der sozialen Frage überhaupt, insbesondere mit der Arbeiterfrage und der Frauenfrage, worauf auch Prof. *Forel* mit grossem Ernste hinweist. Übergrosse Armut und übergrosser Reichtum gefährden das Familienleben aufs schwerste. Der fortschreitenden Differenzierung zwischen Reich und Arm Schranken zu setzen, ist darum wohl eine der ersten, aber auch eine der schwersten sozialen Aufgaben. Eine ebenso wichtige ist die, die Frau, wenigstens die verheiratete, der Fabrik resp. dem Geschäft zu entziehen und sie wieder der Familie zurückzugeben. Erst dann wird auch dem Mittelstand und den Angehörigen der höheren geistigen Berufsarbeiten ein rechtzeitiges Eintreten in die Ehe möglich und damit eine der schwersten Versuchungen beseitigt. Die besten sozialen Umgestaltungen nützen aber gar nichts, wenn es nicht gelingt, *den sittlichen Ernst zu vertiefen, den Familiensinn zu retten.* Der Frau wünsche ich volle Gleichberechtigung mit dem Mann im Sinne von *Joh. Stuart Mill* nicht durch Emanzipation auf dem Wege des ästhetischen oder politischen Sichvordrängens oder des Sportes, sondern durch Eindringen in die Gedankenwelt und Hingabe an die Arbeit. Ich

stimme dabei ganz dem Worte der Vertreterin der Frauenbewegung *Eliza Ichenhäuser* bei: „Dass die Frau Gefühle von dem Manne verlangt, und er von ihr Gedanken, das ist das grosse Glückszeichen der Zeit.“ Als Glückszeichen kann ich es freilich nur dann betrachten, wenn diese Gefühle und Gedanken der Erhaltung und Neubelebung des Familiensinnes durch Bekämpfung des Mammonismus, der zügellosen Sinneslust, des Hochmutes, der scharfen Ständetrennung, der Grosstuerei und Genussucht, der Erweckung grösserer Selbstachtung und grösserer Selbstverleugnung sich zuwenden. Diese Forderung gilt natürlich für den Mann wie für die Frau. Lockerung des Grundsatzes der Monogamie dient gewiss nicht zur Lösung der sexuellen Frage, sondern nur zu noch grösserer Verwirrung und Verirrung. Sittliche Reinheit vor der Ehe und Kraft zur Selbstverleugnung in der Ehe, das allein ist wirklicher Familiensinn, das allein ist die reinste und höchste Art der Liebe, der Liebe, die alles vermag.

---

# Bücherschau.

Pfarrer *Alfred Altherr*, **Eine Amerikafahrt in 20 Briefen.** Mit einem Anhang: *Helen Keller*, die blinde und taubstumme Gelehrte. Verlag von Huber & Co., Frauenfeld 1905. 8° 240 S. hübsch geb. 4 Fr.

Diese in belletristischer Gestalt auftretende Erscheinung darf um so mehr in diesem Blatte angezeigt werden, als wir auf Schritt und Tritt bei der Lektüre an des Verfassers verdienstliches Werk „Theodor Packer“ gemahnt werden. Es ist uns bei der Originalität des Stils und der Frische der Darstellung stets ein Rätsel gewesen, warum jenes prächtige Buch nicht mehr Auflagen erlebt hat. Orientiert es doch in ganz ausserordentlicher Weise über die religiöse Entwicklung „drüben“, eine Entwicklung. die sich auch in Europa immer aufdringlicher bemerkbar macht und schon deshalb das Interesse jedes Theologen verdient, der seinen Horizont weiten möchte. Auch in dem neuen, von der Leserwelt aller Richtungen lebhaft begrüssten, hübsch ausgestatteten Buch ist reiche Ernte für das hochinteressante kirchliche Leben und seine Art, wie es besonders in der Unitarierkirche Bostons, die Altherr zu einem Vortrag hinüberrief, pulsiert. Die Unzerstörbarkeit und Selbständigkeit religiösen Lebens, das keineswegs, wie wir Europäer glauben, auf die Gnade des „Papa Staat“ angewiesen ist, resultiert aus dieser zeitgenössigen Welt des Glaubens klarer, als aus mancher verschollenen kirchengeschichtlichen Epoche, mit der man unsere Studenten langweilt. *Baur.*

*Ernst Fischer*, von G. E. Schulze zu A. Schopenhauer. Ein Beitrag zur Geschichte der Kantischen Erkenntnistheorie. I.-Diss. Aarau, Sauerländer. 1901. 125 S.

Die gründliche und scharfsinnige Untersuchung liefert den interessanten Nachweis, dass Schulze, der durch seine Vorlesungen Schopenhauer zum Über-

tritt aus der medizinischen in die philosophische Fakultät veranlasste, auch für die Gedankenbildung seines Schülers wichtige Beiträge lieferte. Insbesondere ergibt sich in der Beurteilung Kants durch Schopenhauer der massgebende Einfluss Schulzes, eine These, die F. durch innere und äussere Kritik geschickt und überzeugend verficht. Anderseits hütet sich der Autor vor dem gefährlichen Fehler, dem von ihm aus ziemlicher Verborgenheit gezogenen und mit Recht sehr hoch geschätzten Göttinger Gelehrten allzu grossen Einfluss auf das System Schopenhauers zuzugestehen. *O. Pfister.*

*Paul Fiebig*, lic. theol., Gymnasialoberlehrer in Gotha. **Joma, der Mischnatractat „Versöhnungstag"** ins Deutsche übersetzt und unter besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum neuen Testament mit Anmerkungen versehen = Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Übersetzung 1. 8° VIII 34 S. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1905. 1 M.

Fiebig ist dafür bekannt, dass er für Heranziehung der thalmudischen Literatur zur Erklärung des Neuen Testamentes streitet. Diesem Bestreben verdankt auch die vorliegende Übersetzung ihr Das·in. Das Unternehmen wird auch von denen begrüsst werden, welche für sich selbst gern den von Strack edierten hebräischen Text von Joma benutzen, erst recht natürlich von den vielen andern, denen der Urtext ferner liegt.

Wir wünschen dem Unternehmen guten Fortgang. Die reichen Beiträge und Berichtigungen, welche Erich Bischoff (Theol. Lit.-Ztg. 1906, S. 50—52) zu dieser Jomaübersetzung gegeben hat, werden F. ohne Zweifel zu noch weit besseren Leistungen anspornen, als er sie in diesem ersten Versuche geliefert hat. Einleitung und Nachwort dürften um etliches Schiefe. das sie enthalten, kürzer sein. Ganz besonders dürften die Hinweise auf Praktiken des römischen Rituals fehlen. F. hat sich darüber ja in der „Studierstube" geäussert, und, was er hier nennt, ist zu vereinzelt und zu nichtig, um nicht den Eindruck kindischer Polemik zu machen. S. 4 f. wäre für „Art Los" jedenfalls „Fall von Los" richtiger. Sollte nur ich nicht wissen, was „Lake" (S. 21) ist? — Durch die Lektüre der Übersetzung wird manches anschaulich. So lernt man, dass es Hohepriester gab, die nicht einmal lesen konnten.

*Derselbe,* **Pirque'aboth. Der Mischnatractat „Sprüche der Väter"** ins usw. (wie oben) = Ausgewählte usw. (wie oben) 2. 8° VIII 49 S. Verlag wie oben. 1906. M. 1. 20.

Die Übersetzung gerade dieses Traktats ist verdienstlich. F.'s Arbeit kann gerechten Ansprüchen genügen. Die Umschrift Pirque dünkt mich absonderlich. S. 9 Zl. 14 lies hinter „sagt in seinem": (= seinerseits: im Gegensatz zu Joch. ben Sakkais) Namen." Einleitung und Nachwort graben wiederum zu wenig tief. Die Anmerkungen sind lehrreich; das ganze Unternehmen verdient Sympathie. *Ludwig Köhler.*

D. *Joh. Meinhold,* Prof. in Bonn, **Sabbat und Woche im Alten Testament.** 8° 52 S. 5. Heft der „Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments", herausgeg. von W. Bousset und H. Gunkel. Göttingen. Vandenhoeck & Rupprecht 1905. M. 1. 80.

Eine sehr lehrreiche und anregende Untersuchung der ebensoviel verhandelten als bisher wenig befriedigend beantworteten Frage nach der Entstehung des Sabbats. M. giebt die übliche Auffassung der kritischen Forscher:

Sabbat und Woche durch Vierteilung der $29^{1}/_{2}$ (!) Tage des Mondumlaufs etc. — auf und bietet in überzeugenden Untersuchungen, die man nachlesen muss, eine völlig neue Erklärung, die zunächst etwas verblüfft, aber immer mehr Zustimmung erzwingt: Sabbat nach dem Babylonischen ursprünglich = Vollmondstag, daher auch im A. T. die häufige Zusammenstellung „Neumond und Sabbat"; Sabbat im späteren Sinn und siebentägige Woche bis auf Ezechiel nicht nachweisbar; der Dekalog, ein Werk der deuteronomischen Schule, gehört dem PC an etc. Wie die Feier des Neu- und des Vollmond durch die des je 7. Tages ersetzt wurde, weist M. einleuchtend nach. — Hinzufügen möchte ich hier noch, dass m. E. die Verwendung des Namens Sabbat für den *siebten* Tag resp. die *sieben*tägige Woche wohl auch unterstützt wurde durch volksetymologische Zusammenstellung von שַׁבָּת mit (שִׁבְעַת(יָמִים — Überhaupt leuchtet mir diese Darstellung der ganzen Sabbatfrage durch M. mehr ein, als alles, was bisker darüber vorgebracht wurde. Nur die — nebensächliche — *sprachliche* Erklärung des Namens aus שׁבת = „fertig sein" als der „fertige Mond, Vollmond" ist kaum richtig. Denn diese Wurzel hat im Hebräischen immer die Bedeutung „zu Ende sein, nicht mehr sein, verschwunden sein" und so auch das Hifil „vertilgen, wegschaffen, aufhören machen", nie aber die von „perfekt sein". Von dem genannten Verb wird der Name gleichwohl stammen. Im Arabischen (und Babylonischen) bedeutet es „abschneiden" und mehrere dazu gehörige Substantive „Zeitabschnitt", und das ist offenbar die Grundbedeutung der Wurzel. Ich halte es also immer noch für das wahrscheinlichste, ja nach Meinholds Deutung vom Sabbat wieder um so wahrscheinlicher, dass das Wort von daher zu erklären ist: Sabbat = Vollmond ist der „Abschnitt" zwischen zwei Neumonden, den alten Hauptterminen der Zeitrechnung. *J. Wirz.*

---

**Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion.**

Der Vorstand hat beschlossen folgende Preisfragen auszuschreiben.

I. Zur Beantwortung vor dem 15. Dez. 1906:

Die Gesellschaft verlangt *eine Auseinandersetzung und Beurteilung der Gründe, weshalb nach dem Auftreten Schleiermachers von verschiedenen theologischen Richtungen Christologie als besonderer Locus in die Dogmatik aufgenommen wird.*

II. Zur Beantwortung vor dem 15 Dez. 1907:

Die Gesellschaft verlangt *ein wissenschaftliches Handbuch der Sittenlehre auf der Grundlage der von der liberalen Theologie vertretenen Prinzipien.*

Vor dem 15. Dez. 1906 ist noch zu antworten auf die Frage:

*Eine Untersuchung nach Inhalt und Ursprung einer hebräischen oder aramäischen Schrift, die in den kanonischen Evangelien verarbeitet ist.*

Alles was nach dem bestellten Termin einläuft, wird unbeurteilt beiseite gelegt.

Für die ausreichende Beantwortung jeder Preisfrage wird die Summe von *vierhundert Gulden* ausgesetzt.

Nähere Auskunft bei der Redaktion der S. Th. Z. gerne zu Diensten. Von den 9 Antworten auf die Frage: Ist konsequenter Antisupernaturalismus möglich, ohne in Naturalismus zu verfallen? konnte nur diejenige mit dem Motto: „Cherchez et vous trouverez" mit dem Teilpreis von 150 fl. bedacht und unter die Werke der Gesellschaft aufgenommen werden.

# Sind die aus den drei ersten Evangelien zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst?

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Kt. Zürich).

(Fortsetzung.)

2. *Feststellungen über die religiös-theologische Verfassung der Gemeinde* sind nicht leicht zu gewinnen. *a. Die unmittelbaren Quellen* fliessen überaus spärlich; denn das Buch, in dem man zuerst geneigt ist, sie zu suchen, die Apostelgeschichte, bietet sie nicht. Dass die Schrift wegen ihrer Bekanntschaft mit Josephus erst nach 94 geschrieben sein kann, entscheidet noch nichts.[1]) Wohl aber die Tatsache, dass sein Verfasser nicht mehr weiss, was Zungenreden ist. Er hält es für ein Reden in fertigen fremden Sprachen (2, 6—11). Aber der neutestamentliche locus classicus über die Glossolalie, im ersten Korintherbrief, geschrieben von einem, der sich selbst darauf verstand, zeigt, dass es das just nicht war.[2]) Von kommunistischen Ansätzen in der Jerusalemgemeinde fehlt ihm jede konkrete Anschauung, aber auch ein einheitlicher Bericht, sodass er Angaben macht, die sich, eine die andere, der Ungeschichtlichkeit überführen (vgl. 4, 32 b mit 4, 32 c oder mit 34 f, oder 5, 1—10).[3]) Er weiss nicht, wie es bei der Bekehrung des Paulus zugegangen ist, trotzdem er drei Berichte darüber auftischt. Weichen diese unter sich in kleinern Dingen ab, so wirft sie allesamt der Bericht dessen, der es selbst erlebt hat, über den Haufen.[4]) Er weiss auch nicht, wie der erste grosse Konflikt der Christenheit, dessen Entscheidung wir alle unsern Christenglauben verdanken, ausgegangen ist. Dem, was er vom Apostelkonzil sagt, stellt die eine Partei, Paulus, einen ganz andern Bericht gegenüber, und wie es unumstösslich ist, dass beide, Paulus und der Autor ad Theophilum, von derselben Sache berichten, so ist unumstösslich, dass beide Berichte

[1]) Darüber siehe H. J. Holtzmann, Hand-Commentar z. N. T., I. Band, 2. Abteilung, die Apostelgeschichte, 3., gänzlich umgearbeitete Auflage, 1901, S. 8 f und zu 5, 36. [2]) Holtzmann z. St. und Schmiedel im gleichen Hand-Commentar, II, 1[2], 1892, Exkurs 2 zu 1. Kor. 12, 1—14.40. [3]) Holtzmann z. d. Stellen und Schmiedel, Protestantische Monatshefte 1898, 367—378, die Gütergemeinschaft der ältesten Christenheit, besonders S. 370—372 u. S. 376 f, auch Schmiedels Artikel Community of Goods in der Encyclopaedia biblica. [4]) Holtzmann zu 9, 1—14, 22, 3—16 und 26, 9—18.

nicht unter einen Hut zu bringen sind. Es bleibt nichts andres übrig, man muss dem Paulus den Glauben schenken, den man der Apostelgeschichte absprechen muss.[1]) — *b.* Alles andre sind *mittelbare Quellen.* Mag man den Hebräerbrief auf etwa 70 ansetzen,[2]) und die ältern Teile der Apokalypse in ungefähr die gleiche Zeit rücken,[3]) so ist doch gewiss, dass Jesus unter Pilatus nicht nach 35 den Tod gelitten haben kann.[4]) Sonach trennen diese Schriften gut volle drei Jahrzehnte von dem Geburtstage der ersten Gemeinde, Paulus ist auf den Plan getreten, und die Urgemeinde ist schon über die Zeit ihrer theologischen, lehr- und überlieferungshaften Konsolidirung hinaus. — *c. Die Paulusbriefe* bieten wenig. Sie sind für heidenchristliche ausserpalästinische Gemeinden. Seinen Christus hat ihnen der Apostel gebracht, von dem historischen Jesus fehlt in seinen Briefen nahezu jede Spur. Dafür, dass es in seiner mündlichen Predigt anders gewesen sei, lässt sich kaum etwas sagen. Seine Bibel ist das alte Testament, sein Jesus ist der Christus, sein Evangelium ist die Erlösung in diesem Christus für die ganze Welt der Sünde. Was der Gegenwart die Paulusbriefe am teuersten macht, dass sie seine religiöse Psyche, ungewollt, aber gerade deshalb hell erleuchtet, schauen lassen, das ist auch ihr wesentlichster Beitrag für die Geschichte der Urgemeinde. Der Paulus des grossen Zuges und Geistes hat in der ersten Gemeinde manch einen Paulus kleinern und schwächern Stils zu seiner Seite. — *d.* Dennoch ist *das Material, um die Geschichte und Probleme der Urgemeinde zu konstruieren,* in reicher Fülle gegeben. Gegeben ist uns die Ergriffenheit und Übernommenheit von Jesus von Nazareth bei einem engern und einem weitern Kreise von Anhängern.[5]) Gegeben ist, dass diese Anhänger sonst als Juden denken, glauben und hoffen. Gegeben ist uns Jesu Tod: eine allen unfassbare Katastrophe. Gegeben ist uns die Tatsache, dass die Anhänger irre geworden sind,[6])

[1]) Holtzmann zu 15, 1—34 und Schmiedel, Encyclopaedia biblica, Artikel council of Jerusalem, besonders § 1 f) u. § 2. [2]) Ausschlaggebend erscheint mir das διό des Autors in 3, 10 in seinem Zitat von Ps 95, 7—11, welches τεσσεράκοντα ἔτη und προσώχθισα von einanderreisst. Das kann nicht absichtslos geschehen sein. [3]) Dazu Johannes Weiss, die Offenbarung des Johannes. 1904, S. 112 f. [4]) Denn Ostern 36 ist Vitellius selbst in Jerusalem, kurz nachdem er den Pilatus abberufen hat. S. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3. und 4., I., 1901, S. 492 f. [5]) Auf diese Zweiheit von Jüngern führt selbst Wellhausens These noch, dass die Zwölf vielleicht „die Genossen des letzten Abendmahls“ gewesen sind, im übrigen aber „in den Anfang der Apostelgeschichte“ gehören (Einleit. S. 112). [6]) Mk 14, 27 und Parallelen. Ob das historisch oder vaticinium ex eventu ist, gilt hier gleich. Die Tradition glaubt, dass dieses tradierte Wort sich erfüllt habe. Diese Erfüllung, den Jüngern nachteilig, kann nicht erfunden sein.

aber nicht in der Irre bleiben: sie bilden bald eine Messiasgemeinde. Gegeben ist endlich die Sammlung dieser Messiasgemeinde aus der Zerstreuung, bewirkt durch Erscheinungen des Auferstandenen, welche die historische Kritik religiöse Visionen[1]) nennen muss. Aus diesen Daten lässt sich eine klare Einsicht in die Sachlage gewinnen. — *e.* Mit dem Tode Jesu steht die Schar seiner Anhänger, durch gemeinsame Not und Freude, besonders aber durch gemeinsame Hingerissenheit von dem Einen jetzt erst recht eine Gemeinde geworden, *gegenüber einer ganz neuen Aufgabe,* für die ihr alle Direktiven fehlen. Sie hat fast alles verloren, was ihr als Besitz bewusst war: sowohl den persönlichen Leiter, der sie aller Fragen über die Zukunft enthob, als auch den historischen Jesus, der ihr durch das Bild des auferstandenen verdrängt wird, als auch ein Wissen des Weges, den sie fürderhin gehen soll. Es erscheint mir unzweifelhaft, dass es den Jüngern durch den persönlichen Anschluss an den Meister an Zwang zu eigenen Entschliessungen, an Lust zu eigener Prüfung und Entscheidung, ja überhaupt an Fähigkeit, Fragen in sich aufkommen zu lassen, fehlte. Hier scheint ein allgemein giltiges Gesetz von der Kraft und Wirkung des Einflusses religiöser Persönlichkeiten auf ihre Umgebung zur Geltung zu kommen. Je mehr eine hervorragende religiöse Persönlichkeit von ihr Angezogene auf der einen Seite anregt, desto mehr lähmt sie sie andrerseits. Der religiöse Genius fördert Begeisterung und Leidenschaft des Anhängers für sein (des Genius) frommes Ideal; er lähmt die innere Freiheit und Selbständigkeit des Anhängers in gleichem Masse. Der Verehrer ist immer Nachbeter. Nun aber ist der Verehrte den Verehrern entrissen. Es liegt aber auch auf der Hand, dass das offizielle Judentum, das Jesus beseitigt hat, mit weit weniger Zaudern und viel grösserer Feindseligkeit den Jesusjüngern zu Leibe gehen wird. Umso deutlicher spüren diese, dass die Zeit des Nachbetens abgelaufen ist. Denn nun müssen sie selbst suchen, sich mit diesem Judentum in ein friedliches Verhältnis zu setzen, ohne das mit Jesus zu lösen. Den rechten Weg zwischen dieser Scylla und jener Charybdis hindurch zu steuern, das ist die Aufgabe, welche in den ersten Tagen der Christenheit ihre Erledigung heischt. Kann man das als den politischen Umschlag der Situation bezeichnen, so ist auch ein andrer nicht ausgeblieben, den man den geistigen, theologischen nennen wird. Jesus ist gar nicht mehr Jesus, er ist Christus geworden. Der auf Erden Wandelnde ist der vom

[1]) Ich sage gern „religiöse Visionen." Damit soll Protest eingelegt werden gegen die törichte Rede, dass es also „doch bloss" Visionen gewesen seien. Wenn Gott es so gewollt hat . . .?

Himmel her Erscheinende geworden. Uns zu sagen, dass das kein blosses Wortspiel ist, vereinigen sich die allgemeine Erfahrung und eine geschichtliche Tatsache. Es ist allgemein zu beobachten, wie das ganze Bild, nicht nur einzelne Eindrücke, von einem Menschen sich für seine Familie und Nahestehenden gründlich mit seinem Tode verändert. Mit einem Ruck tritt Betrachtung und Würdigung seines Wesens, seiner Taten und seiner Bedeutung unter einen neuen Sehwinkel. Nun dieselbe Erscheinung erst bei Jesus, der schon bei Lebzeiten von seiner Umgebung mit einem ganz besondern Masse gemessen ist, und auf dessen Leben jetzt der Strahlenschein seiner Erscheinungen, noch gehoben durch den Kontrast des Golgathadunkels, fällt! Das Verständnis für das mit und durch ihn Erlebte müssen sich die Jünger jetzt erst wieder neu gewinnen. Mündlich, unbewusst, aber in straffer Beziehung auf die Glorie des Auferstandenen erfährt die evangelische Geschichte im Gedächtnis und Munde der Jünger eine Redaktion, wie sie durchgreifender keine schriftliche Formulierung erfahren hat. Eine geschichtliche Tatsache mag das erhärten. Ich meine die, dass bei Paulus der historische Jesus in dem Gedankenkomplexe seines Christus völlig aufgeht. Es mag um seine Kenntnis des Lebens Jesu bestellt sein, wie es will, so ist sicher, dass er an ihr nur ein sekundäres Interesse haben kann. Er hat Jesus als Christus, und so hat er in seinen uns erhaltenen Briefen, in welchen er doch nicht von Quisquilien des christlichen Lebens, sondern von Zentralpunkten des christlichen Glaubens schreibt, des historischen Jesus nicht bedurft. Dass ihm der moderne Gegensatz zwischen Jesus und Christus fremd ist und vielleicht sogar ärgerlich wäre, ist kein Gegenbeweis. Er redet von seinem Christus mit nichts, das an Fleisch und Blut erinnert. Bei der Urgemeinde ist es anders dem Grade nach (Beweis: die Evangelien), aber nicht der Art nach.[1]) Sonst

[1]) Man spricht gern Stellen, welche in schlichten Ausdrücken von Jesus als dem „Mann, ausgewiesen von Gott durch Kräfte, Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn getan hat“ (Act. 2, 22. 4, 10) oder „dem Gerechten“ (3, 14. 7, 52. 22, 14) oder dem „Wohltäter und Arzt“ (10, 38) reden, als ursprüngliches Gut der jungen Gemeinde an. Allein mit fraglichem Rechte; denn wenn Jesus gleichzeitig das Prädikat ἅγιος erhält (3, 14. 4, 27), so muss das schon einen engern Sinn haben als bei Paulus; da ist es einfach = Christ, siehe Schmiedel zu 1. Kor 1, 1–3, auch zu 16, 1. 15). Dann muss auch das Prädikat „der Gerechte“ mehr als schlichten Sinn haben. Dazu ist zu erwägen, wie Kleopas (Lc 24, 19) von Jesus zu einem redet, der ihn (vermeintlich) noch nicht kennt. Das legt nahe, dass es sich an allen Stellen mit so schlichten Ausdrücken um eine bewusste Anpassung an die Fassungskraft von Nichtchristen handelt. Dann läge die volle Meinung der Christen selber in ihnen nicht vor, und die

hätten sie noch ganz anders gegen Paulus kämpfen müssen, als sie taten. Freilich erwarten die Jünger von Tag zu Tag die Parusie des Herrn. Aber Tag um Tag schult sie mehr darin, mit dem Gedanken zu rechnen, dass es noch eine Weile währen könne. Und für diese Weile der Erwartung sagt ihnen die Vergangenheit nichts. Das tägliche Leben jedoch stellt Fragen, die sofort beantwortet sein wollen. Sobald die Jünger aus Galiläa nach Jerusalem zurückgekehrt sind, heisst es: was nun? Sie haben darauf keine fertige Antwort. Sie haben auch kein Orakel, das ihnen aus der Verlegenheit hilft. Sie haben auch keinen Paulus, der dem Alten das Neue gegenübersetzt. Sie haben überhaupt, mag Petrus und Jakobus noch so aus der Masse hervorragen, kein geistiges Haupt.[1] Die Gemeinde tastet sich zurecht. Und da sie offenbar ihr Heil in der Unentschiedenheit eines Kompromisses zwischen der religiös-ethischen Kraft Christi und der theologisch-kultischen Form des Judentums sucht, ist sie auf dem Wege, als jüdische Sekte in Bedeutungslosigkeit zu enden.[2] Wie Paulus die Entwicklung aufs Freiland hinaus rettet, gehört nicht hieher. — *f.* Wir haben uns um *die genauere Form der Lösung der neuen Aufgabe* zu bekümmern. Dabei ist nicht zu vergessen, dass das Beste, was die Gemeinde hatte, unbedingt ihr religiös-sittlicher Enthusiasmus war, der sich an Jesus entzündet hatte. Er ist nicht ohne grosse Wirkung geblieben; ein Paulus, mit seinem brennenden Verlangen, das ganze Gesetz zu erfüllen, ist davon unzweifelhaft mächtig angezogen worden,[3] und mit ihm viele seines Eifers (Act 15, 5. 21, 20). Die gestaltende Kraft ist der Enthusiasmus der Sittlichkeit trotzdem nicht gewesen. Die Gemeinde sammelt sich um einen Glaubenssatz: Jesus ist der Messias. Und dieser Satz allein ist das spezifisch Christliche an diesem Neujudentum. Wir wissen, dass er der einzige Grund war, weshalb Paulus kein Christ werden konnte, der einzige, aber auch ein allertriftigster, skandalöser Grund (Gal 3, 10). Jesus kann nicht der Christus sein, da er am Kreuz gehangen. Ist dieses Skandalon erstmalig für Paulus wie schon vorher für die Urgemeinde durch die Erscheinungen aus dem Wege geräumt worden, so räumt es der Beweis der Messianität Jesu aus den

---

einfache Ausdrucksweise wäre kein Ausfluss hohen Alters. Paulus und der Hebräerbrief lassen denn auch diese Prädikate weit hinter sich.

[1]) Vgl. Wernle, die Anfänge unserer Religion, 2. A., 1904, S. 83—89. Aber diese Darstellung redet von einer grössern Periode als wir. [2]) Gerade dass Act nicht aus den ältesten Quellen schöpfen, gibt der Schilderung von dem jüdischen Wesen der Jerusalemer Christenheit ihre volle Bedeutung (2, 46. 3, 1. 5, 42. 10, 9. 19. 13, 2 f. 15, 5. (Gal 2, 3) 20, 16. 21, 23. 26). [3]) Wellhausen, Einleitung S. 114.

Schriften (1. Kor 15, 9. Lc 24, 26 f) noch besser, nachhaltig und endgültig aus dem Wege. Das alte Testament gibt dem, der es aufgehoben hat, nachträglich, wieder für gültig gehalten, die Vollmacht zu dieser Tat der Aufhebung. An ihr Wissen von Leben und Lehre ihres Meisters tragen jetzt die Jünger die Frage hinan: ist er wirklich der Messias gewesen? Das Problem, wie denn Jesus, von dessen Leben man doch dies und das wisse, dabei der Christus sein könne, kommt nicht eher zur Ruhe, als bis nach der Meinung jener Zeit alles zu einander stimmt in der Bezeugung seiner Messianität. Indessen ist dieses retrospektive Problem nicht das Einzige. Auch die Gegenwart ist nicht fraglos. Man hat Auseinandersetzungen wohl meist friedlicher, doch auch feindlicher (Stephanus, Jakobus) Art mit den Draussenstehenden. Auch da greift man auf den Meister zurück. Ein Wort, das er einmal in ganz bestimmter, geschichtlicher Situation hat fallen lassen, taucht in der Erinnerung wieder auf, um auf eine, mehrere Situationen der Gegenwart angewandt zu werden. Schliesslich erlangt es prinzipielle Bedeutung; eine Anwendungserweiterung findet statt, die noch heute jeder Prediger vornehmen muss. So kann man zusammenfassend sagen, dass die Gemeinde ihre neue Aufgabe durch die Berufung auf die Schrift und den Herrn löst. Zwei Hülfen, wie sie auch zwei Güter zu verteidigen hat, den Messias Jesus und sich, die Messiasgemeinde. — *g.* Damit können wir die Feststellungen über die religiös-theologische Verfassung der Gemeinde abschliessen. Nur auf Eines muss noch hingewiesen werden. Die Gemeinde hat auch das Bedürfnis einer *Verteidigung vor sich selbst.* Der Ernst und die Überzeugungstiefe der Christen — eines Paulus, Petrus und vieler andrer — ist unbestreitbar gross. Von ihrem Glauben hing ihnen viel zu viel ab, als dass sie nicht weiter gedacht hätten als an die Abwehr der Angriffe von aussen. Sie hatten ihre eigenen „Ja, aber", sie rüttelten selber an den Grundlagen ihres Glaubens, um ihres Glaubens ganz gewiss zu werden. Die Spuren eines ganz energischen Kampfes der Selbstvergewisserung liegen uns in den neutestamentlichen Schriften noch vor. Es verschlägt daneben nichts, dass sie in der Bibelauslegung so rabbinisch sein konnten, wie Paulus es 1. Kor 9, 9 ist, oder so unlogisch, wie er es Gal 4, 22—31, oder so täppisch und unbesonnen zulangend, wie 1. Kor. 15, 26 (wo das πάντα durch den folgenden Vers des zitierten Psalmes als Kühe, Hämmel und Geissen erklärt wird!). Die Urgemeinde ist überhaupt nichts weniger als frei von einem grotesken Nebeneinander.

3. Nun haben, zunächst mündlich, offenbar häufige Erwägun-

gen und Erörterungen darüber, wie die Messiaslehre und die Messiasgemeinde zu verstehen, zu begründen und zu verteidigen seien, stattgefunden. An ihnen ist mehr oder weniger die ganze Gemeinde beschäftigt. Wenigstens legt diesen Rückschluss das Mass von Bibelkenntnis und Bibelverständnis nahe, welches Paulus in seinen Briefen bei den Lesern, die doch fast ausschliesslich Heidenchristen sind, voraussetzt. Weder kann es seine Absicht sein, einer kleinen auserwählten Schar allein verständlich zu sein, noch kann er sich so stark über die Fähigkeit der Leser, ihn zu verstehen, getäuscht haben, wie es sonst der Fall sein müsste. So dürfen wir nicht übersehen, dass die Urgemeinde, vielleicht gerade deshalb, weil wir in ihr niemanden wissen, der im wahren Sinne des Wortes ein Theolog gewesen ist, sich aus lauter Theologen beschränkten, einfältigen Stiles zusammensetzte, wie noch heute sich in Gemeinschaften vielfach Ähnliches beobachten lässt. Die Entwicklung drängte aber von selbst immer mehr zu schriftlicher Fixierung. So drängt die Lage der Gemeinde mit innerer Notwendigkeit zur Abfassung von Evangelien hin. *Die frühesten Evangelien sind Versuche, schriftlich die Berechtigung des Messiasglaubens und der Messiasgemeinde aufzuzeigen.*[1] Ob wir im Kanon noch etwas von diesen Versuchen besitzen, bleibt zu untersuchen. Aber vorher gilt es, die Möglichkeiten der evangelischen Überlieferung näher zu betrachten. Sichere Angaben fehlen. Doch lässt sich natürlich an einzelnen Punkten mit Sicherheit ausmachen, ob eine Tradition geschichtlich zuverlässig ist oder nicht. Allein zunächst handelt es sich nicht um Einzeltraditionen, sondern die Frage nach Art und Zuverlässigkeit der Tradition muss zuerst im Allgemeinen erwogen werden.

4. Über *die Art und Weise der evangelischen Tradition im Allgemeinen* kann man nicht so etwas ausmachen, dass man auf die Evangelien zurückgreift. Man muss unbedingt mit ganz allgemeinen Erörterungen einsetzen. — *a.* Ausgeschlossen ist, dass von den ursprünglichen Hörern *ein besonderes Verfahren zur Aufbewahrung von Jesu Worten* (um die Worte handelt es sich hier naturgemäss in erster Linie) angewendet wurde. Weder durch Tachygraphie noch sonstwie ist ihr Wortlaut sogleich, als sie ge-

[1]) Hier scheine ich mit meinem Zweifel an der Richtigkeit einer Auffassung, wie sie Wellhausen, Jülicher vertreten (s. S. 92, N. 1), selbst im Widerspruch zu stehen. Das ist doch nur Schein. Jülicher redet nur davon, dass Mk den Messiasglauben nachweisen solle. Ich stelle neben den Messiasglauben die Messiasgemeinde, deren Berechtigung auch nachzuweisen ist. Und was Jülicher Tendenz — oder, wie man will, auch These — einer bestimmten Schrift sein lässt (des Mk), das sehe ich als Zielpunkt einer ganzen Literaturgattung an.

sprochen worden sind, festgehalten worden. Auch hat er sie nicht diktiert, noch können sie gleich nach dem Anhören aufgezeichnet worden sein. Auch dass sie durch Einüben dem Gedächtnis angeeignet wurden, wie man das für die Gespräche des Sokrates behaupten hat wollen,[1]) ist ausgeschlossen. Eine Lektüre der Evangelien genügt, um von der Richtigkeit dieser Sätze zu überzeugen. *b.* Sicher ist, dass *für ihre Überlieferung* die Schärfe des morgenländischen Gedächtnisses, das allgemeiner als unser. durch die Stütze der Leicht- und Vielschreiberei weniger gepflegtes, sich durch ausserordentliche und überraschende Treue auszeichnen mag, *förderlich* gewesen ist. Förderlich ist auch die Bedeutung dessen, der die Worte getan hat, sicherlich gewesen. Sie wurden von vornherein „wie ein Evangelium" aufgenommen. Förderlich ist endlich die Bedeutung dessen, was er sprach, gewesen. Er redete von Wichtigem und redete treffend von ihm. Und gerade Gelegenheitsaussprüche, in denen er voll Liebe einem einzelnen Menschenkinde einen Rat, Trost, ermunternden oder erlösenden Zuspruch in seiner Not gab, sind gewiss meist unvergänglich und auch in den Einzelheiten treu in den Herzen haften geblieben. Alles das sind günstige Momente für die Sicherheit der Überlieferung. *c.* Aber auch die *ungünstigen Momente* darf man sich nicht verhehlen. Der Eindruck der Worte Jesu auf die Hörer war in allen Fällen, wo es sich nicht um ganz persönlich adressierte Worte handelt, mehr von dem allgemeinen Wert des Wortes als von seiner besondern Form im Einzelnen abhängig. Wie wir eine Sentenz aus einer Predigt, mag sie noch so schlagend und glücklich in der Form gewesen sein, gleich darauf in verschiedenen Varianten reproduzieren, so wird es in beschränktem Masse auch mit den Worten Jesu gegangen sein. Von phonographischer Treue kann nicht die Rede sein. Es ist sicher, dass die Jünger einen Ausspruch des Meisters auch da anwandten, wo es sich um Anlässe handelt, die mit seiner ursprünglichen Veranlassung nicht ohne weiteres übereinstimmten. So machen wir von Redensarten, Sprichwörtern und Zitaten einen Gebrauch, der von Missbrauch oft nicht zu unterscheiden ist. So können Worte Jesu in der Überlieferung mit Lagen in Beziehung gebracht worden sein, welche dann rückwirkend auf das Wort sinnändernden Einfluss ausübten. Dass es an Verallgemeinerung von Gelegenheitsworten nicht fehlte, ist selbstverständlich, eine Misshandlung der Worte Jesu, die heutigen Predigern noch immer höchste Weisheit heisst. Endlich ist für die Wertschätzung, mit welcher die Jünger den Aussprüchen Jesu gegenüberstanden, zu

[1]) Siehe S. 82, Note 1.

bedenken, dass die Jünger den Meister hatten, den sie jederzeit neu fragen konnten, was mehr wert war, als alle von ihm getanen Worte.[1]) — *d.* Im Ganzen lässt sich, was immer den Jüngern von Jesu Leben und Lehre im Gedächtnis haften blieb, ungezwungen in *drei Gruppen* unterbringen. Diese Dreiteilung ist deshalb von Interesse, weil das Material der drei Gruppen mit recht verschiedener Treue weitergegeben worden sein muss. Eine erste Gruppe bildet das rein Historische: wo von Jesus dieses Wort und jene Heilung geschehen sei; wer hier, wer dort dabei gewesen; wo Jesus sich nacheinander aufgehalten habe, und was etwa einmal besonders Auffälliges bei einem Ausspruch oder einer Tat des Meisters vorgefallen sei. Dahin gehören Orts- und Zeitangaben, Topographisches und Chronologisches, das Itinerar und Daten über die Situation, aus der Geschichte, Natur, und was Sonstiges sich noch findet. Für das Evangelium sind das alles seitab gelegene Dinge, welche nie in erster Linie Gegenstand der Aufmerksamkeit gewesen sind. So ist nur natürlich, dass hier am ehesten schwankende und einander widersprechende Überlieferungen entstehen konnten. Ebenso natürlich ist, dass derartige Überlieferungen keinen grossen Raum einnehmen können; man achtete auf das um so weniger, je wichtiger der Vorgang war, dessen Begleiterscheinungen sie bilden. *Am allerehesten muss die Überlieferung des rein historischen Materials sich durch Unsicherheit und Unvollständigkeit auszeichnen.* Eine zweite Gruppe umfasst alles das, was ich als Gelegenheitsäusserung und Gelegenheitshandlung bezeichnen möchte. Wem von Jesus durch Rede oder tatkräftig Hülfe zu teil ward, dem blieb die Erinnerung an diese Stunde unvergesslich. Und wiefern die ersten Sammler von Traditionen auf die Beteiligten zurückgegangen sind, haben die Berichte den höchsten Grad von Treue, den man wünschen kann. Freilich sind uns keine andren als subjektive Gründe gegeben, wo es auszumachen gilt, was auf „Augenzeugen" zurückgeht. Anders verhält es sich mit dieser Stoffgruppe bei unbeteiligten Zuschauern. Sie sind an diesen Gelegenheitsäusserungen und -handlungen nicht innerlich beteiligt und bieten darum für treue Überlieferung keine Gewähr. Sicher ist, dass diese Gruppe das meiste und wichtigste Material umfassen sollte. Sobald man Jesus

[1]) In den Gemeinden des Paulus trat an seine Stelle der heilige Geist, in dem die Christen sind, der in den Christen wohnt, — der Gottesgeist, der Christusgeist, der Christus selbst ist (Rö 8, 9–11). Diese Pneumatologie muss den Rekurs auf überlieferte Worte Jesu im Prinzip völlig ausschliessen. In den Paulusgemeinden konnten keine Evangelien entstehen, für sie waren die unpaulinischen Gemeinden die conditio sine qua non.

ernstlich für eine historische Erscheinung nimmt, der volle, reine Menschlichkeit zukommt, verliert man die Möglichkeit, sich vorzustellen, wie Galiläa und Jerusalem seine Plattform, alle Leser des Evangelienbuches sein Publikum sind, und er so seine Worte „zum Fenster hinaus“ redet. Die Person des zielbewussten Weltlehrers wird ersetzt durch die schlichte Ursprünglichkeit und Absichtslosigkeit des Mannes, der heilend und helfend einherzog. Kleine Nöte, herzliche Anliegen von Menschen, deren Name niemals aus dem Dunkel der Geschichtslosigkeit emporgetaucht ist, das sind für Jesus die Anlässe, Worte von Ewigkeitsgehalt zu tun. Eine reiche Flut höchster, grösster Wahrheiten entspringt in stillem Privatgespräch der bescheidenen Absicht, einen einzelnen auf die rechte Bahn zu weisen.[1]) Den Taten ging es nicht anders als den Worten. Das neue Leben des Evangeliums ward gesät, keimte, trieb, blühte und reifte im stillen Winkel. Unzweifelhaft ist, dass viele Stücke der Überlieferung, die dieser zweiten Gruppe früher angehörten, dann durch die Tradition in die dritte geschoben wurden. *Die zweite Gruppe von Überlieferungsgut, bestehend aus Gelegenheitsäusserungen und Gelegenheitshandlungen, enthält sehr Vieles und sehr Wertvolles. Sie ist sehr verschieden überliefert worden, je nachdem es von zunächst Beteiligten oder unbeteiligten Dritten geschah. Bei den zunächst Beteiligten ist höchste Treue ebenso selbstverständlich, wie bei den unbeteiligten Dritten grosse Sorglosigkeit.* In eine dritte Gruppe endlich ist alles Grundsätzliche, Maximenartige zu rechnen. Natürlich handelt es sich hier hauptsächlich um Worte. Taten sind aber nicht ausgeschlossen. Die Reinigung des Tempels von allem Feilen und Feilschenden ist von beredtester Grundsätzlichkeit. Hierhin gehören alle Worte Jesu an ein weiteres Publikum. Die grössere Zahl von Zuhörern, und zwar unmittelbar beteiligten, dazu eben der grundsätzliche Charakter der Worte verbürgen ein hohes Mass von Treue bei all dem, was schon im Munde Jesu als Grundsatz und Maxime gemeint ist. Hierhin gehören, wenn gleich selbst ohne praktische Absicht, Erörterungen lehrhafter Art, soweit sie in Jesu Predigt überhaupt vorkommen. Sie finden sich nie anders, denn als Grundlage und Verbereitung praktischer Ausführungen. Man darf aber nicht vergessen, dass leicht Gelegenheitsworte von der Gemeinde prinzipieller aufgefasst wurden, als sie gemeint waren. Möglich ist im einzelnen

---

[1]) Wellhausen (Einleitung S. 106): „(Jesus lehrt) in ungezwungenem Wechsel über dies und jenes, was ihm in den Wurf kommt; evidente Wahrheiten, mit Rücksicht auf die Bedürfnisse eines allgemeinen Publikums.“

Falle, dass Jesus selbst dieser erweiterten Anwendung zugestimmt hätte. Das Gegenteil ist auch nicht ausgeschlossen. Das Mass von Treue, wie es bei Gelegenheitsworten, die von zunächst Beteiligten weiter gegeben wurden, sicher ist, liegt hier nicht vor. Andrerseits lässt sich gerade an Maximen am wenigsten drehen und deuteln. Da die Jünger keinenfalls an bewusste Verdrehung oder gar Fälschung denken konnten, *muss die Überlieferung dieser dritten Gruppe von Maximenartigem und Grundsätzlichem gut sein.*

5. Aus diesen Erwägungen erwächst die Möglichkeit, sich auch von *Form und Umfang der Traditionen* eine Vorstellung zu machen, die nicht ganz ungegründet ist. — *a.* Die Gesamttradition setzt sich zusammen aus Einzeltraditionen. Wer sind *die Träger der Traditionen?* Das ist sehr verschieden. Bald sind es viele, bald einige, in gewiss nicht ganz seltenen Fällen sind es einzelne. Dadurch, dass die Träger sich selbst an ihr Wissen erinnern, besonders aber dadurch, dass sie immer wieder veranlasst werden, es auch andern mitzuteilen, gewinnt ihre Erinnerung eine gewisse Formelstarre. Sie erzählen, was sie erzählen, mit möglichst denselben Wörtern und Wendungen. Dazu nötigen schon die Hörer. Je wortgetreuer eine Wiedererzählung mit der andern übereinstimmt, desto grösser ist der Glaube, den man für den Berichterstatter und seinen Bericht hat. Im Wiedererzählen kommt es zu einem Austausch der einzelnen Traditionen. Jeder, der eine Tradition hat, welche den andern noch unbekannt ist, gibt sie kund. Jeder, der eine ihm bisher noch unbekannte vernimmt, prägt sie sich möglichst fest ein. Die Einzeltraditionen gewinnen mit Formelstarre und der grössern Zahl von Trägern in dem beständigen Weiter- und Wiedererzählen wohl eine grössere Zahl von Bürgen für sich, sie verlieren aber an persönlichem Charakter. Wer die Tradition aufgebracht hat, wer eigentlich für ihre Richtigkeit einsteht, das weiss man immer weniger. Die Konsolidierung der Gemeinde gibt nun erst den eigentlichen Boden für Austausch von Überlieferungen ab. Was in der Gemeinde als Überlieferung vorgebracht worden ist, das hat dann den höchsten Anspruch auf Giltigkeit und Geschichtlichkeit. Die Gemeinde wird offizieller Träger der Traditionen. Aber nicht alles gelangt in den Gemeindebesitz. Es wäre eine grosse Täuschung, zu glauben, die Gemeinde habe einmal möglichst alles zu wissen begehrt. Das trifft für die Zeiten, wo das Interesse noch befriedigt werden konnte, nicht zu. — *b.* Immerhin ist aber das sicher, dass jedes Mehr an Traditionen willkommen war. So kann man sagen, dass die Gemeinde zwar nie darauf ausgegangen ist, möglichst alles zu wissen, dass sie es aber wohl schön fand, möglichst

viel zu wissen. In ihr fehlt der Sinn für historische, biographische Forschung. Aber in ihr gedeiht die Lust am Sammeln von Anekdoten. Das ist von Bedeutung für die Form der Traditionen und wird dadurch auch von Bedeutung für den Umfang der Traditionen. Es mag nämlich leicht vorgekommen sein, dass für die Erzählung desselben Faktums (Blindenheilung in Jericho z. B.) sich zwei Traditionen bildeten (:beim Einzug, beim Auszug aus Jericho; ein blinder Irgendwer, zwei Blinde, der blinde Bartimäus). Irgendwo mussten diese Traditionen einmal aufeinanderstossen. Der eine erzählte es so, der andere anders, und die Frage lag nahe: wie war es in Wirklichkeit? Hätte in der Gemeinde historisches Interesse gewaltet, so hätte man untersucht, welche Tradition die richtige war. Statt dessen liess man beide neben einander bestehen, hielt beide für geschichtlich und setzte sie, das Verfahren der Harmonistik antecipierend, neben einander. Wo eine Tradition in einem Detailpunkt verschieden weiter gegeben wird, treten bald zwei selbständige Traditionen auf. Die evangelische Geschichte gewinnt durch das Prinzip der Keimspaltung an Umfang. Mit Aussprüchen Jesu wird es nicht anders gewesen sein. *Kleine Formverschiedenheiten führen zu einer Umfangsvergrösserung der evangelischen Tradition.* — *c.* Für den Historiker ist diese Entwicklung eine bedauerliche. Allein von entscheidender Seite ist ihr gewiss recht frühzeitig schon Einhalt geboten worden. Wir haben wahrscheinlich zu machen gesucht, dass Träger der Tradition immermehr die Gemeinde wird. Einzelpersonen als Traditionsträger treten zurück. Wo aber eine Tradition Gemeindegut geworden ist, hat sie eine Art amtlicher Beglaubigung erlangt. Es ist nicht wahrscheinlich, dass eine persönliche Tradition gegen eine Gemeindetradition das Feld hat behaupten können. Umso weniger, je weniger wir an ein historisches Interesse jener Zeit glauben dürfen. *Was die Gesamtheit an Überlieferungen besitzt, das ist der Kritik und Korrektur entzogen.* Es geht nicht anders. Das hat auch sein Gutes. Denn welche Wucherungen, Umbildungen und Neubildungen in privaten Kreisen möglich gewesen sind, zeigen in erschreckender Weise die apokryphen Evangelien.

6. Nunmehr gilt es ein ganz dunkles Problem, *das Problem der schriftlichen Festlegung von Traditionen* zu berühren. Über Vermutungen kommt man dabei grösstenteils nicht hinaus. Nur dass hinsichtlich der Wahrscheinlichkeit dieser Vermutungen Unterschiede bestehen. Dazu kommt einiges Sichere. — *a.* So ist sicher, dass schriftliche Fixierung nicht erst dann vorgekommen ist, als der Traditionsbestand der Gemeinde ein unveränderlicher geworden war. Andrerseits fällt der Beginn der schriftlichen Fixierung

nicht zu früh. Ich glaube oben wahrscheinlich gemacht zu haben und meine es noch weiter erhärten zu können, dass es sich bei der Evangelienbildung vorwiegend und zunächst um Vorgänge im Innern der Gemeinde handelte. Da nun die Gemeinde mit der schriftlichen Fixierung nicht in erster Linie der treuen Überlieferung, also dem Gedächtnis, zu Hülfe kommen wollte, — sonst könnte der Stoff des Mc nicht so wählerisch zusammengesetzt sein, wie er ist, — so fällt die schriftliche Fixierung wahrscheinlich in eine verhältnismässig späte Zeit. Soviel über den *Zeitpunkt des Beginns schriftlicher Fixierung.* — *b.* Über *die Form* wissen wir auch nichts Gewisses, soweit wir nicht aus dem ältesten Evangelium Rückschlüsse ziehen dürfen. Unwahrscheinlich ist die Aufzeichnung von Einzeltraditionen. Mc verrät im Grossen und Ganzen einen einheitlichen Stil. Wären seine Quellen Einzeltraditionen, so würde es damit wahrscheinlich anders stehen. Die Zweiquellentheorie glaubt zwei primäre Quellen zu besitzen, die Logien und Mc. Allein die Logien sind eine für Erörterungen, wie wir sie hier anstellen, ganz ungeeignete Grösse. Wir haben nur die Logienteile, nicht das Ganze oder ein zusammenhängendes Bruchstück. — *c.* Über *die Entwicklung, welche die Evangelienschreiberei genommen hat,* lässt sich eher Einiges sagen. Setzen wir bei dem ältesten uns erreichbaren Gliede, Mc, ein, so ist das Ziel dieser Entwicklung gegeben. Ad. Harnack hat es in der Frage gefunden: Warum haben wir im Neuen Testament vier Evangelien und nicht eines?[1]) In der Tat musste es das Ziel sein, in einer einzigen, alles abgerundet, zu einander in ausgeglichene Verhältnisse gesetzt bietenden, Schrift das Evangelium zu besitzen. Harnack hat mit Glück zu erklären versucht, weshalb die Kirche darauf verzichtet hat, dieses Ziel zu erreichen. Wir haben statt eines drei Evangelien. Ihre Vergleichung zeigt, dass wir das Ziel richtig formulieren, wenn wir Harnacks Fragestellung zustimmen. Mt und Lc sind umfangreicher als Mc. Sie gehen mehr darauf aus, möglichst viel zu bieten. Die Frage aber bleibt, was wollte Mc bieten? Wenden wir uns ihr zu. Sie allein kann uns wirklich weiter bringen, wenn sie sich überhaupt beantworten lässt.

7. Die Frage, *nach welchen Gesichtspunkten ist der Stoff des zweiten Evangeliums ausgewählt worden?* kann zunächst nicht anders als thetisch beantwortet werden. Nur muss die These sogleich durch den Nachweis gerechtfertigt werden. — *a.* Ich stelle die These auf: *In der Gemeinde lebten allerlei Fragen und Zweifel.*

[1]) Reden und Aufsätze, Bd. 2, 1903, Einige Bemerkungen zur Geschichte der Entstehung des Neuen Testaments, I.

*Das Evangelium gibt auf sie Antwort, Aufklärung und Ausdeutung, die offiziösen Charakter haben und in den Versammlungen zur Vorlesung dienten. — b. Einige Bemerkungen zu dieser These sind nötig.* Was für konkrete Fragen beantwortet werden sollten, das lässt sich nur aus den Antworten herauslesen. Anders kann man es nicht ermitteln. Wir werden darum sogleich in knappen Zügen einen Überblick über das Evangelium geben, der die These rechtfertigen soll. Es ist aber klar, dass bei der Niederschrift des Evangeliums auch allerlei Nebenbemerkungen unterlaufen sind. Ihre Existenz spricht nicht gegen die These. Ebensowenig spricht gegen sie, dass sich der Zweck einer vereinzelten Perikope von uns gar nicht angeben lässt, oder dass ich ihn unbefriedigend angebe. Bei dem grössern Teil der Stücke ist eine befriedigende Zweckangabe möglich. Endlich spricht nicht gegen die These der chronologische Aufbau. Denn ganz wird die Erinnerung an die Stätten und Abschnitte der Wirksamkeit Jesu nicht verblasst sein. Dass man erst die Perikopen der galiläischen, dann die der jerusalemischen Zeit erzählte, ist selbstverständlich.[1]) Ebenso, dass da, wo Jesu Ende berichtet wird, die Darstellung eingehender, biographischer wird. Die Gemeinde hat natürlich am Evangelienstoff auch ein reines, absichtsloses Interesse. Alle diese Umstände sprechen vielmehr für die These. Ohne sie wäre ihre Durchführung ins Absurde ausgeartet.

c. *Der Nachweis selbst* kann hier des Raumes und des Zweckes dieser Arbeit halber nur notizenhaft gegeben werden. Die Perikopen nach dem Inhalt ihres Zweckes zu ordnen, hat seinen Vorzug. Allein der Nachteil des Verfahrens ist grösser. Rubrizieren verleitet gern zu gezwungenen Behauptungen. Ich gehe daher der Reihe nach und bemerke nur noch, dass ich Einzelheiten in einer Perikope ganz übergehe, wenn sie für die Auffassung der Perikope als ganzer nichts bedeuten. Einige Bemerkungen, die für die weitere Ausführung wichtig werden, sind schon hier gemacht.

1, 1—8 ist wegen Jesus, nicht wegen Johannes geschrieben. Deshalb das weitschweifige Zitat. In 7 ist der Anfang zu umschreiben: „Und zwar predigte er, indem er auch sagte.“ Seine Predigt ist nur wegen ihres Hinweises auf die Erscheinung Jesu

[1]) Treffend bemerkt Wellhausen zu Mc 11, 23 „Der Berg am See führt eher auf Galiläa als auf Jerusalem.“ Aber ebenso treffend sagt Jülicher (Theol. Literaturztg. 1905, Sp. 617) dazu, dass „der Evangelist solche (Unstimmigkeit) nicht empfunden zu haben braucht. Wernles Radikalismus (Quellen S. 67): „An den Sprüchen und Gesprächen selbst haftet keine Erinnerung an eine bestimmte zeitliche und örtliche Situation, es ist gar nicht einzusehen, weshalb die Worte über die Ehescheidung oder die Kinder nicht gerade so gut an den Anfang und nach Galiläa gehören,“ geht vielleicht ohne Not zu weit.

wertvoll. Anders schon Lc. Zu 6 siehe das II, 1 e und Note Bemerkte.[1])

1, 9—13. Die Taufe Jesu musste erzählt werden. Jeder hätte ihr Fehlen als Mangel empfunden. Der Taufbericht machte dann 1, 1—8 nötig, das wegen 3. 7 f auch sonst wertvoll. Auch der Taufbericht hat selbständigen Wert wegen 11. Da liegt der Ton nicht auf *σύ*, wie 14, 68. 15, 2 und Mt 16, 16 zeigen, sondern auf *υἱὸς ὁ ἀγαπητός*, wie 12, 6 zeigt. Nicht: „der liebe Sohn, den ich schon lange habe senden wollen, der bist nun endlich du", sondern: „Du, Jesus, bist mir nicht wie irgendwer, sondern wie mein lieber Sohn."[2])

1, 14. 15. Generalnotiz mit historischer Nebenbemerkung. Nun wird sich Jesus als der zeigen, als den ihn schon Täufer und Taufe bezeichnet haben.

1, 16—34. Schlag auf Schlag bewirkt Jesus Grosses. „Sofort" folgen ihm die Jünger (18), „sofort" beruft er noch zwei (20), „sofort" tritt er als Lehrer und zwar nicht im Winkel, in der Synagoge auf (21), mit grossem Erfolg (22). „Sofort" kommts zu einer Heilung (23), mit noch grösserm Erfolg (27 f). „Sofort" nach Simons Haus gekommen (29), sagen sie ihm „sofort" von ihrer Kranken (30), die er heilt. So heilt er überhaupt scharenweise. — Die Tendenz des Abschnittes ist klar. Die Gemeinde glaubt an den Erhöhten, dem sie umso mehr alle Attribute der Macht und Glorie gibt, je weniger sie theologisiert. Aber *wie stimmt zu seiner erhabenen Erscheinung der eklatante Misserfolg des Lebensendes, wie zu seiner Bedeutung für die Welt seine Unbeachtung durch die Welt?* Das ist ein Problem der Denkenden in der Gemeinde. Dass Jesus unbeachtet geblieben ist, liegt nicht an ihm. Er hat Grosses getan, er hat Schlag auf Schlag gewirkt, geheilt, nicht im Winkel, nicht ohne Aufsehen und ohne Zusammenströmen der grössten Massen. Das ist die Antwort auf das Problem. Sie ist der Zweck, den 1, 16—34 verfolgt. Immer neue Beweise folgen, wenn im Folgenden neue sofortige, erstaunlich wunderhafte Taten Jesu berichtet werden, oder sein Erfolg in der Weise von 1, 22. 27 f, 34 berichtet wird.[3]) Dahin gehört auch 37 „alle suchen dich."

1, 35—39. Frage: warum hat Jesus so wenig Anerkennung gefunden, hat er keine Wunder getan? Antwort: Er hat getan, siehe 1, 16—34, aber nicht dazu ist er gekommen. Er kam zu predigen.

1, 40—44. Neue Bestätigung: Sogar Lepra hat er „sofort" (42) geheilt und so, dass die Priesterschaft es bestätigen musste.

[1]) S. 90. [2]) Siehe auch 2. Teil, II, 1, d. [3]) Dahin gehören noch manche andere Stellen, so 1, 45. 2, 2. 12. 3, 7—11. (Dazu S. 86 Note 2 f).

Neue Erklärung: Jesus hat zu reden verboten, freilich ohne dass es immer nützte (44 f).[1]

2, 1—12. Dass Jesus heilen konnte, dafür noch einen weitern Beleg: Dass hier die Vermögen, Kranke zu heilen und Sünden zu vergeben, zu einander in Beziehung gesetzt sind, ist nicht ohne Bedeutung. Wenn die Gemeinde weiss, dass Jesus heilen konnte, dann spricht ihr das dafür, dass er auch Sünden vergeben konnte.

2, 13—17. Die Pharisäer in der Gemeinde (Act 15, 1. 5) und die draussen[2]) stossen sich daran, dass Jesus mit Sündern, Dirnen und Zöllnern umgeht. Hier wird gesagt, warum er es tat.

2, 18—20. Frage: Aber sind die fastenden Johannesjünger und Pharisäer nicht frömmer als wir? Beschwichtigung durch ein Jesuswort. 2, 18 ist ganz zeitlos angehängt. Der Zusammenhang ist eben ein sachlicher, 13—17 wie 18—20 sind Rechtfertigungen Jesu. 21 f kann ich nicht erklären.

2, 23—3, 6. Was tun die Pharisäer des Sabbats auf freiem Felde? Er geht in irgend eine Synagoge (3, 1). Beide Punkte zeigen, dass Mc nichts weniger als etwas erzählen will. Das Sabbatproblem wird erledigt. Da die Gelegenheit günstig ist, wird eine geschichtliche Notiz angehängt (6).

3, 7—19 hat Wellhausen vielleicht richtig für Redaktionsstücke erklärt.[3])

---

[1]) Das Schweigegebot der Evangelien ist keine einheitliche Grösse. Jesus gebietet Schweigen a) über seine Heiltaten (Mc 1, 44; dahin gehört auch 5, 43. 7, 36. 8, 26.) b) über seine Messianität (Mc 1, 25 (?) 3, 11 f. (S. unten Note 3, 2) 8, 30. 9, 9) und c) weil er ganz einfach den Lärm nicht dulden will (Mc 1, 25 (?) 1, 34) und Macht über sie hat; b) und c), aber auch a) und b) sind nicht an allen Stellen reinlich zu trennen. P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu. Erläutert. 1904, S. 159 behauptet, 1, 25 φιμώθητι heisse mit nichten „verstummen", sondern „sei gebunden, gebändigt." [2]) Die Bekehrung des Paulus ist psychologisch eher zu erfassen, wenn ihr reichliche Diskussionen mit Christen vorhergegangen sind. Seine Tätigkeit gegen das Christentum bot ihm ja auch dazu reichlich Anlass und Gelegenheit. Er wird aber in solchen Auseinandersetzungen nicht der einzige Pharisäer geblieben sein. — [3]) Zur Stelle. Die Art, wie er mit 16 fertig wird, ist freilich merkwürdig. Nach seiner Übersetzung zu schliessen, greift er mit starker Änderung in den griechischen Text ein. — Wer das Stück nicht ausschalten will, kann sagen, sein Zweck sei: 1. Jesu Erfolg zu zeigen (7—10); 2. zu beweisen, dass er nicht erst nachträglich von den verehrenden Jüngern, sondern rechtzeitig, und zwar sogar von Geistern, die es doch wissen müssen, als Gottes Sohn erkannt worden sei; 3. dass er aber das zu äussern verboten habe; 4. endlich, zu zeigen, wie die Pharisäer gegen ihn, die Zwölfe aber um so erklärter für ihn sind. Was Wellhausen gegen das Schiff in 3, 9 sagt (S. 26), müsste er auch gegen das in 4, 1 sagen. Beidemale dient Verlangen und Gebrauchen des Schiffes dazu, den Andrang deutlich zu machen.

3, 20—35. Frage: Aber man macht gegen Jesus so vieles geltend! Antwort: Was man heutzutage gegen ihn sagt, ist nichts gegenüber dem, was die Seinen und die Pharisäer zu sagen wussten. Jesus hat ihnen aber fein zu antworten verstanden. Ihr stutzt, dass die eigenen Leute wider ihn waren? Hört, wer, wie er sagt, seine Familie ist.[1])

4, 1—20. *Πάλιν* hat zwar nicht die Bedeutung, aber den Sinn von: weiter (ist zu sagen). Für die Aufnahme ausschlaggebend ist nicht die Parabel, sondern die Deutung gewesen. Frage: warum fallen nicht alle ihm zu? Die Frage wird durch das bis jetzt zu Gunsten Jesu Gesagte nur noch dringlicher. Antwort: Er hat es selbst vorausgesagt, dass nicht alle Saat aufgeht; Satan, Drangsal und Verfolgung, Zeitsorgen, Mammonstrug, Weltlüste sind schuld.[2])

4, 21—23 stärkt die Zuversicht auf Erfolg, die 1—20 geschwächt hat. Zum Zwar ein Aber.

4, 24—29. Was die draussen fernhält, ist eben gesagt worden; aber wenn dieselben Fehler bei denen drinnen sich finden, was dann? Antwort: Abwarten, bis zur endlichen Sichtung!

4, 30—32. Überhaupt müssen die Reichgottesfreunde warten. Was aber ihrer harrt, wird herrlich sein.

4, 35—41. Vier Perikopen beantworten Fragen, die mangelnder Glaube geboren hat. Drum wird jetzt gezeigt, dass man Glauben haben muss — und kann.

5, 1—20. Derselbe Beweis in anderer Form, dazu neuer Beleg, dass Jesus tatsächlich bei Lebzeiten durch Wundertaten Staunen erregt hat. Endlich sind den Jüngern die Gerasener Warnung, der Geheilte Vorbild.

5, 21—43. *Πίστις* und wieder *πίστις*, das tuts!

6, 1—6. Frage: Warum hat sich nicht in allererster Linie seine Vaterstadt ihm zugewandt? Da kannte man ihn notwendig am besten! Antwort: Es gebrach am Glauben.[3])

6, 14—29. Frage: Aber ist Jesus etwa der auferstandene Meister der Johannesjünger? Antwort: So hat Herodes geglaubt. Andre haben andres gesagt. Dass es Johannes nicht sein kann,

---

[1]) Wellhausen sagt, 3, 20—30 sei von Mc mit 3, 31—35 „verzwickt". „3, 21 gehört sachlich zu 3, 31." Es liegt eine der nicht seltenen Aneinanderreihungen von Perikopen nach lexikalischem Prinzip, hier ad vocem *ἔλεγον ὅτι* mit nachteiliger Aussage über Jesus, vor. [2]) Man sieht, welches die unsittlichen Mächte sind, mit denen die damalige Christenheit kämpft. [3]) Die Stelle ist, wenn so richtig verstanden, von hohem Wert für die Statistik der ersten Christenheit. Nazareth hat wenig oder keine Christen. Nach Mt 11, 20—24, Lc 10, 13—16 muss man dasselbe von Chorazin, Bethsaida und Kapernaum annehmen.

zeigt die Art seines Todes. Ihm ist der Kopf abgeschlagen worden. Hier die detaillierte Erzählung.[1])

6, 34—52.[2]) Wie die Pharisäer (3, 5), so leiden auch die Jünger an πώρωσις τῆς καρδίας. Hätten sie das Brotwunder verstanden, was leider nicht der Fall war (6, 52), so bedürften sie der Ermunterung zur Unerschrockenheit (50) nicht mehr. Die beiden Perikopen sind überaus künstlich verschränkt. Dass dazu die paränetische Tendenz geführt hat, ist durch 52 erwiesen.

6, 53—56. Ein summarischer Nachweis der Wunderkraft Jesu. Wer wagt noch zu zweifeln?

7, 1—23. Wenn nichts die unhistorische Absicht des Evangelienschreibers dartut, tut sie der Übergang von 6, 56 zu 7, 1 dar. Der Abschnitt will ein Arsenal von Schutz- und Trutzwaffen wider die Pharisäer liefern. Der Schluss beugt dem Vorwurf sittlicher Laxheit vor.

7, 24—30. Auch einer Hellenistin hilft Jesus. Auch der Hellenisten (Act 6, 1) ist das Evangelium. Das Problem, das Paulus noch so beschäftigt hat, ist hier gelöst, aber ohne grundsätzliche Entschiedenheit.

7, 31—37.[3]) „Auch die Tauben macht er hören und die Stummen reden“ (37).

8, 1—21. Die Pointe der Perikope liegt einzig in 12. Frage: Von Jesus haben wir ἰάσεις, aber warum keine σημεῖα? Antwort: Vernimm, was er den Pharisäern gesagt hat. — So treu ist die evangelische Tradition immerhin gewesen, dass sie uns dieses Fundamentalwort überliefert hat. Aber schon zirkulieren in der Gemeinde Wundergeschichten, die ihm trotzen. Der Autor sagt weder ja, noch nein. Er bringt die Speisung noch einmal, um 8, 12 von vornherein abzuschwächen. Aber er bringt auch 8, 15. 17. 21, um 8, 12 versteckt zu stützen. Er schilt über die πώρωσις der Jünger und verfällt ihr zusehends selbst.

8, 22—26. Dass nicht jede neue Perikope eine neue Frage beantwortet, zeigt sich hier deutlich.

8, 27—30. Frage: Warum hat man denn nicht allgemein gewusst, dass Jesus der Messias ist? Antwort: Jesus hat sich zwar selbst dafür erklärt, das ist unzweifelhaft; aber davon zu reden, hat er verboten.

8, 31—33. Auch sein Leiden hat er ausdrücklich vorher-

---

[1]) Mit Wellhausen bin ich geneigt, 6, 7—13 als ein Redaktionsstück anzusehen. [2]) Mit Wellhausen halte ich 6, 30—33 für redaktionell, sehe aber keinen triftigen Grund, auch 6, 17—29 dafür zu halten. [3]) Wellhausens Konjektur zu 7, 31 ist ausgezeichnet und will wohl beachtet werden. Ihretwegen brauche ich über den Vers an sich nichts zu sagen.

gesagt. „Und zwar redete er mit deutlichen Worten davon“(32). Wer's nicht glauben will, höre, wie er dem abratenden Simon geantwortet hat.

8, 34—9, 1. Auch vom Ernst der Jüngerschaft hat er gesagt — den Lesern zum Trost; und von der Nähe des Sieges, — ihnen zur Ermunterung.

9, 2—9. Beweis, dass Jesus sich für den Messias gehalten hat. Wenn das nicht weiter bekannt geworden ist, so liegt das an dem Schweigegebot (9).

9, 10—13. Ein eschatologisches Problem der Gemeinde ist schon von Jesus entschieden worden.

9, 14—29. Die Gemeinde kann sich trösten. Schon zu Jesu Lebzeiten haben die Schriftgelehrten die Jünger befehdet (14), und diesen hat der Erfolg gefehlt (29). Wenn Jesus kommt, wird die Jüngernot ein Ende nehmen wie damals (25 f). Und Jesus kommt ja bald (9, 1).

9, 30—32. Gleich 8, 31—33 (9, 9 f). Doppelt genäht, hält besser.

9, 33—50. Ein lexikalischer Komplex. Der Gegensatz zwischen Erster und Letzter führt auf „ein Kind aufnehmen“, das „Aufnehmen“ auf das Dulden des fremden Exorzisten. Das „für uns“ auf das „dass ihr Christi seid“. Da sich die Jünger am Exorzisten „ärgern“, reden 42—48 vom „Ärgern“ weiter. 49 knüpft der Begriff „Feuer“ an den gleichen in 48 an und gibt der des Salzens Anlass zu drei Salzsprüchen. Weshalb steht das alles hier? „Habt Frieden unter einander“ in 50 greift auf „was strittet ihr?“ in 33 zurück. Denselben Klang schlägt 38—40, die Exorzistenperikope, an. Es muss in dieser Zeit einen gegeben haben, der im Namen Christi Dämonen austrieb, ohne den Jüngern (dafür spricht der Plural „uns“ in 40) zu folgen. Die Stellung zu ihm ist das Problem. Mit diesem Problem wird gleichzeitig überhaupt das der Rangstreitigkeiten und Verärgerungen zu erledigen gesucht. Andres läuft in dem Spruchkomplex mit. Vielleicht verstehen wir auch nicht mehr alle Beziehungen, so dass wir das ganze weniger einheitlich finden, als es ist.[1])

10, 1—12. Problem der Ehescheidung. Hinter 9 ist ein Absatz. 10—12 soll die Meinung von 1—9 authentisch erläutern.

[1]) Dass es an Rangstreitigkeiten und Verärgerungen nicht fehlte, ist sicher. Man denke an die Parteien in Jerusalem und Korinth. Dass mit dem Exorzisten Paulus gemeint sei, ist gut möglich. Bezeichnend für die Unsicherheit, mit der wir noch dem synoptischen Problem gegenüberstehen, ist Wellhausens Urteil: „Das Geröll isolierter und paradoxer Aussprüche Jesu in Mc 9, 48—50, die sich da ausnehmen wie unverdaute Brocken, ist höchst charakteristisch und ohne allen Zweifel das literarisch primäre“ (zur Stelle).

10, 13—16. Waren Streitigkeiten über den Anteil der Kinder am Gemeindewesen? Erst setzt sich die Gemeinde nur aus Erwachsenen zusammen. So ist es denkbar.

10, 17—31. Der Evangelist kann diese Perikope nur als Einheit genommen haben. Denn die modernen Zerlegungen[1]) lassen sich von Spuren der Uneinheitlichkeit den Weg zeigen, die dem Evangelisten entgangen sein müssen. Mithin ist hier wie überall die Pointe ausfindig zu machen. Sie steckt in 29—31, wo „Verfolgung“ und „der kommende Äon“ im Gegensatz zum gegenwärtigen erwähnt werden. Also ist die ganze Sache erzählt. um die Gemeinde in ihrem Verzicht auf Irdisches zu trösten.

10, 32—34, siehe zu 9, 30—32. Die Ankündigung gewinnt an Bestimmtheit.

10, 35—45. Dass 45 nicht Pointe, sondern nur bester Trumpf ist, beweist sein Anfang: „denn auch“. Wie soll dann ein Eklektiker auf diese Perikope kommen, der für Nichtchristen schreibt! Sie verstehen ja von diesen internen Dingen kein Wort. Aber es ist eben für Christen geschrieben. Unter ihnen herrschen Rangstreitigkeiten, siehe zu 9, 33—50.

10, 46—11, 11 gehört zusammen. Das Wunder der Heilung ist interessant, aber wichtig ist nicht es, sondern die Anrede „du Sohn Davids“, welche 11, 10 wiederkehren sollte, und sich bei Mt auch noch findet.[2]) Der Sinn der Perikope ist klar. Jesus ist Davidssohn genannt worden, er hat es sich von Bartimäus gefallen lassen und die Menge durch sein Gebaren zu diesem

[1]) Wenn man zerlegen will, so erscheint mir Folgendes wichtig. In 17—22 handelt es sich darum, dass man „das ewige Leben ererbt“ (17). Dafür spricht auch der „Schatz im Himmel“ in 21, wenn W. Bousset mit Recht sagt: „Das ewige Leben ist der Lohn der guten Werke der Frommen. Daher finden, wir oft die Vorstellung von einem Schatz, den die Frommen im Himmel haben“ (Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 1903., S. 263, [1]). Vom „ewigen Leben“ redet (30), ebenso der Komplex 28—31 (oder 30). Dagegen 23—25 redet vom „Eintreten ins Gottesreich“. Die Verse 26 f haben die Vokabel „gerettet werden“. Danach müsste ursprünglich 17—22 und 28—30 (31) zusammengehören. Sie enthalten in der Tat auch den Gedanken, dass man sich durch Taten (*τί ποιήσω*, 17) das ewige Leben erwerben kann. Die beiden Stücke 23—25 und 26 f aber leugnen das, das erste in verhüllter, das zweite in nackter Form. Inhaltlich gehören diese beiden also zusammen. Ob es dann noch Wert hat, 17 f für sich zu nehmen, weiss ich nicht. Es ist fraglich, ob dieses Wort Jesu über seine Güte tradiert worden wäre, wenn es eine selbständige Tradition hätte bilden sollen. Charakteristisch ist übrigens, dass auch der Text von Mc bei Clemens Alexandrinus, den Wellhausen stark abweichend nennt, die oben erwähnten Vokabeln genau so bietet. [2]) Alle drei Synoptiker haben *εὐλογημένος ὁ . . . ἐν ὀνόματι κυρίου*. Nur Mc hat dazu die Doublette (es ist nichts andres), *εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυίδ*.

Ruf herausgefordert. Da kann männiglich aus dem der Öffentlichkeit angehörenden Verhalten Jesu, nicht bloss aus seinen Worten, deren Sinn selbst die Jünger erst nach seinem Tode richtig erfassten, sehen, dass er der Messias war und sein wollte.

11, 12—25. 12—15 Ἱεροσόλυμα gehört mit 19—22 zusammen.[1]) 15—18 ist eingeschoben. 23. 24 sind ad vocem πίστις, 25 ad vocem προσευχή angehängt. Beide Stücke sind Erweise der Messiasmacht Jesu.

11, 27—12, 37. Kein Einwand lässt sich wider Jesus erheben. Wenn die Gemeinde das hört oder liest, übersetzt sie es sich in: kein Einwand lässt sich wider uns machen. 12, 1—12 passt wegen des Schlussatzes noch besser in diesen Zusammenhang, als wegen des Inhaltes sonst. Dass es sich um (abgeschlagene) Angriffe handelt, zeigt ein Vergleich von 12, 28 mit 10, 17. Dort fragt der Heilsdurstige, hier der Kritiklustige.

12, 38—44. Der Verteidigung folgt der Angriff. Auch 41—44 ist ein Angriff, wenn man die soziale Stellung der Gemeinde mit der der Schriftgelehrten (38) vergleicht. Die Gemeinde muss von den Argumenten der Pharisäer und Schriftgelehrten arg bedrängt worden sein.

13, 1—37 ist eine Einheit, zu der 1 f. einleitet, denn ταῦτα (4) meint das Lösen der Tempelsteine von einander. Dass der Gemeinde die eschatologische Rede in den Vordergrund des Interesses trat, leuchtet ein.

14, 1—16, 8. Hier macht sich eher geschichtliches Interesse geltend, aber der Zweckgedanke ist nicht verdrängt. 1 f ist rein historisch. 3—9 ist vielleicht ohne Tendenz aufgenommen worden, oder hat der Stolz der Armensündergemeinde die Aufnahme veranlasst? 10 f rein historisch; ebenso das Folgende, wo aber doch in 16. 27. 30 die Freude, solches Vorherwissen erzählen zu können, durchblickt. 15, 1—14, Tendenz: Schuld kann ihm niemand nachweisen. 15, 9. 12. 18. 26: die Juden werden mit dem Königstitel geärgert, den aber in höchstem Sinne Jesus zu Recht besitzt. Jesu Tod ist vielleicht so ausführlich dargestellt, weil man sich davon Schauermärchen erzählte. Davon eine Spur Mt 28, 13.

8. Eine grosse Aufgabe ist noch zu erledigen. Wie steht es mit Mt und Lc? Ihre Stoffmasse zerlegt man mit grosser Einmütigkeit in Markusstücke, Logienstücke und Sondergut der einzelnen Evangelisten. *Wie sind aus diesem Stoff die Einheiten des ersten und dritten Evangeliums entstanden?* — *a.* Es ist unerfind-

[1]) Das Spatium zwischen 19 und 20 in den Editionen ist sinnlos, denn 19 ohne 20 ist nichts. Das Spatium gehört zwischen 18 und 19.

lich, was für *eine besondere Tendenz* die Erweiterung um fast zwei Drittel (so Lc) oder die Hälfte (so Mt) herbeigeführt haben soll. Schon das Zahlenverhältnis bekundet ein reiches Einströmen neuen Gutes. Wenn man es durchmustert, so ergibt sich, dass sein Inhalt, wo sich überhaupt Tendenzen[1]) aufspüren lassen, nach sehr verschiedenen Richtungen tendiert. Wichtiger aber noch ist, dass vieles ganz tendenzlos ist. Das Ergebnis ist daher, dass bei der Bildung des ersten und dritten Evangeliums *andere Faktoren wirksam waren, als das Bestreben, Gemeindefragen für die Gemeinde zu beantworten.*

9. Um *diese Faktoren* zu erfassen, sind wir genötigt, auf die Ausführungen der Abschnitte 2—6 zurückzugreifen. — *a.* Es ist unstreitig, dass nicht in den ersten Tagen schon die Gemeinde auch theologisch, d. h. natürlich populär-theologisch, untheologisch-theologisch, eine feste Einheit ist, dass sie aber immer mehr im Begriffe steht, es zu werden. Diese theologische Verfestigung nach innen muss mit einer theologischen Abscheidung und Trennung nach aussen Hand in Hand gegangen sein. So verschiebt auch das Problematische seine Lage. Die Probleme liegen nicht mehr zwischen den Suchenden und den Gewissen in der Gemeinde, sondern mehr und mehr sind sie zwischen Jüngern und Nicht-Jüngern schwebend. Die Selbstvergewisserung wird durch die Apologetik ersetzt. So gewinnen auch die beiden Evangelien einen andern Charakter. Anders als Mc reden sie — um ein parlamentarisches Bild zu brauchen — zum Fenster hinaus. Das ist der *eine Neues bildende Faktor.* — *b.* Nun zeigen uns aber die Evangelien ausdrücklich noch einen zweiten. So in den Stellen des Mt, wo sich die sogenannten Erfüllungszitate finden (4, 14. 8, 17. 12, 17. 13, 35. 21, 4. 26, 56. 27, 9. (27, 35?) und auch 1, 22. 2, 15. 17. 23). Stärker als in Mc, wo es nicht ganz fehlt, macht sich jetzt das Schriftstudium[2]) geltend, d. h. die Lektüre des alten Testamentes.[3]) Dieses Schriftstudium wird vielfach unrichtig betrachtet. Man leitet es aus einem theologischen Interesse her. Das ist nicht

---

[1]) Man möge nicht das Wort Tendenz missdeutend missbrauchen, um so diese Ausführungen zu widerlegen. Die Missdeutung und Ausbeutung des terminus technicus Tendenz gegen die Kritik bietet Stoff zu einem der peinlichsten Kapitel in der Geschichte der historisch-exegetischen Theologie. Vgl. A. Bertholet gegen Giesebrecht in der Auslegung des Büchleins Ruth im Kurzen Handkommentar z. A. T., Abteilung 17, 1898, S. 53. [2]) Für einen frühen intensiven Betrieb desselben spricht mir am beredsten 1. Kor. 15, 3. [3]) Dass es nicht bei der Lektüre des alten Testaments geblieben ist, zeigt Eug. Hühn, Die messianischen Weissagungen des israelitisch-jüdischen Volkes, II. Teil, die alttestamentlichen Zitate und Reminiszenzen im Neuen Testamente, 1900, S. 270 f.

falsch, aber auch nicht treffend. Die Gemeinde erforscht in der Schrift, was darüber gesagt ist, wie es kommen soll. Sie hat in der evangelischen Geschichte Erfüllung, im Alten Testament Weissagung in Händen. Nun hält sie Erfüllung und Weissagung an einander,[1]) um zu sehen, ob, wo und wie beide zusammenstimmen. Auch das Schriftstudium ist in einer, wenn schon uns Modernen unannehmbaren, Art ein historisches Studium. *So wird die alttestamentliche Weissagung,[2]) an der man sehen kann, wie die richtige Wirklichkeit sein muss, zum bestimmenden Faktor für den weitern Verlauf der Evangelienbildung.* Natürlich ist diese Art der Geschichtsforschung eine Unart. Aber das berechtigt nicht dazu, dass man das Dasein der Unart verkennen will. — *c.* Ist das nun Pseudohistorie, so ist immerhin an ihr schon beachtenswert, dass mit ihr geschichtlicher Sinn der Gemeinde gegeben ist. Ganz natürlich, dass derselbe allmählich wach und rege wird. Die Zahl derer, die Jesus noch selbst gesehen und gehört haben, tritt immer mehr zurück hinter die Zahl derer, die Jesus nicht kennen. Aber ihre Zahl nimmt auch absolut ab. Die persönlichen Jünger Jesu werden älter und teils unfähig, am Gemeindeleben teilzunehmen, teils sterben sie. Erst als so die besten Traditionsträger zu verschwinden anfangen, wird der Gemeinde bewusst, was mit ihnen dahingeht. Die Nötigung, zu sammeln, was noch vorhanden ist, wird immer klarer erkannt und führt sicherlich auch zu Bemühungen, deren Ergebnis wir in den Evangelien vermuten dürfen. Die Evangelien werden zur Sammelstelle für alles, was man noch weiss. Wir haben keinen Grund anzunehmen, dass die Zeit, in welcher die beiden Evangelien geschrieben wurden, noch mehr wussten, als die Evangelien uns sagen. Die Summe der Traditionen und die Summe der uns zugekommenen evangelischen Perikopen werden einander ziemlich gleich sein. *Bei der Bildung des ersten und dritten Evangeliums war auch der Sammelfaktor wirksam.* — *d.* Dazu kommt noch ein vierter. Eigentlich nur eine besondere Abart des ersten, hat er doch selbständige Bedeutung. *Dieser vierte Faktor ist die Apologetik, welche z. B. das Wachstum der Wundererzählungen ins Drastischere, Massivere, Grössere hervorgerufen hat.* Aus den Vielen, welche Jesus bei Mc (3, 10) heilt,

---

[1]) Vgl. was der in der vorhergehenden Anmerkung zitierte Hühn S. 272 sagt: „nach einer Rö 15, 4. 1. Kor 9, 9 f. 10, 6. 11 als Theorie ausgeprägten Auffassung (sind) alttestamentliche Ereignisse und Gebote nicht um der damals lebenden Israeliten, sondern um der Christen willen niedergeschrieben, ja sogar geschehen.“ [2]) Den Begriff Weissagung darf man dabei nicht pressen. Alles im Alten Testament, auf das sich etwas aus Leben und Lehre Jesu beziehen liess, war „Weissagung“.

werden bei Lc (6, 18) stillschweigend, bei Mt (12, 15) ausdrücklich alle. Das Töchterlein des Jairus, welches bei Mc (5, 23) ganz schlimm dran ist, liegt bei Lc (8, 42) im Sterben und ist bei Mt (9, 18) soeben gestorben. Haben wir es in diesen Beispielen mit einem Stoff zu tun, der auf verschiedenen Stufen der Steigerung sich in allen drei Synoptikern findet, so bedeutet oft schon der Stoffzuwachs eine Steigerung. So hat die Auferweckung des Jünglings zu Nain bei Lc (7, 11—17) an Wunderhaftigkeit bei den beiden andern nichts, was ihr gleichkommt. Dafür hat Mt allein die Geschichte vom Stater im Fischmaule (17, 24—27), auch sie eine Geschichte einzig in ihrer Art. Ebenso ist in den beiden andern Synoptikern unerreicht die Szene bei Lc (4,28—30), in der Jesus unversehrt durch die Reihen der zornerfüllten Nazarener, die ihn steinigen wollen, dahinschreitet. Auf die vielfachen Detailspuren dieser Apologetik, welche auf den mannigfachsten Wegen nach ihrem Ziele gestrebt hat, können wir hier nicht eingehen.

10. Überblicken wir nun kurz *das erste Evangelium*. *a.* Die Vorgeschichten bleiben ganz ausser Betracht. 3, 1—17 hat gegenüber Mc zwei Erweiterungen erfahren. Die in 7—10 und 12 hat auch Lc. Also ist 14 f für Mt charakteristisch. Hier liegt ausgesprochen die Absicht vor, ein Problem der Gemeinde zu erledigen. In 4, 1—25 hat Mt Eigenes in 13—16, wo sich der II, 9, b dargestellte Faktor der Evangelienentstehung wirksam zeigt, und in 24, einer breiten Fassung von Dingen, die auch Mc berichtet. In der Bergpredigt, namentlich in den parallellosen Stücken (5, 17. 19—24. 27 f. 33—38. 6, 1—8. 16—19. 7, 6. 15. 17) zeigt sich, dass das Evangelium bereits stark der Tendenz tendenzloser Belehrung dient. An prominenter, prinzipieller Stelle redet Mt von dem für das Reich Gottes geschulten Schriftgelehrten (13, 51 f). Wes Geistes Kind er und sein Christentum sind, zeigt sich da deutlich. Christlicher Rabbinismus, das ist die Signatur der Mt-schriftstellerei. Für die Antithese gegen die jüdischen Schriftgelehrten ist das Wort bezeichnend, nicht minder die Einleitung des sonst mit Lc gemeinschaftlichen 3, 7—10 und das Sonderstück 15, 12 f. Hier wird offenbar, wie die Demarkationslinie des Christentums schärfer hervortritt. Für die Geschichte vom Stater im Fischmaule nennt Wellhausen treffend als terminus a quo den Tod des Petrus, als terminus ad quem der Entstehung die Zerstörung des Tempels. Mt allein von den Evangelien redet schon von der Gemeinde und der Gemeindezucht (18, 15—20); bei ihm wird auch deutlich, dass „eins dieser Kleinen, die [an mich] glauben," (18, 6. 10) nicht auf Kinder, sondern auf unbedeutende, weil

ungelehrte, wohl auch arme, Erwachsene in der Gemeinde geht. Stücke, wie die Parabel vom unbarmherzigen Knechte (18, 23—35) und den Arbeitern im Weinberg (20, 1—15) und von den beiden ungleichen Söhnen (21, 28—31) sind unbezahlbar, andere wie die Parabel vom Manne ohne Hochzeitskleid (22, 11—14) und den zehn Jungfrauen (25, 1—13) überaus wunderlich; bei beiden Gruppen lässt sich nicht sagen, weshalb sie aufgenommen wurden, wenn es nicht eben deshalb geschah, weil sie tradiert wurden. Die Verhältnisse der Gemeinde liegen in Mt allenthalben deutlich zu Grunde. Mit Recht macht Wellhausen darauf aufmerksam, dass es in der Gemeinde, die Mt vor Augen hat, nicht mehr Leute gibt, die Jesus persönlich Liebe erwiesen haben. „Aber persönliche Liebe verlangt er auch nicht, und das ist eben die Pointe: was ihr meinem geringsten Bruder getan habt, das habt ihr mir getan.“ Die Gemeinde ist schon in Verfolgung. Das beweist 25, 43 „im Gefängnis“ (Wellhausen). Umso tröstlicher, wenn sie bei Mt als Jesuswort lesen kann: „alle die zum Schwert greifen, werden durchs Schwert umkommen“ (26, 52). Keine Gegenwehr, sondern Ertragen und Harren! war die offizielle Gemeindeparole in dieser drangvollen Zeit. — *b.* Wichtiger als diese Einzelbemerkungen muss eine *Würdigung des Gesammtcharakters* sein. Unleugbar vorhanden und auffällig sind die Widersprüche, Anschauungen verschiedener Kreise und Zeiten, die einander entgegenstehen. P. W. Schmidt hat sie benutzt, um sechs verschiedene Schichten festzustellen.[1]) Das konnte der Verfasser nur dann ohne Ausgleich in sein Werk aufnehmen — natürlich die Möglichkeit späterer Eintragungen, die aber doch eine beschränkte ist, vorbehalten — wenn seine Tätigkeit nicht einmal so sehr im Redigieren, als vielmehr im Kompilieren bestand. Ansätze zu einer einheitlichen Redaktion des Gesamtwerkes liegen vor, so in den „Erfüllungszitaten“ und dem Abschluss der fünf grossen Reden, die fast das gesamte Spruchmaterial in sich beschliessen (7, 28. 11, 1. 13, 53. 19, 1. 26, 1). Aber der Uneinheitlichkeiten sind noch genug. Es genügt der Verweis auf 13, 34: „Dies alles sagte Jesus in Gleichnissen für die Menge, und ohne Gleichnis sagte er ihnen nichts.“ Dass da eine falsche Geschichtsbetrachtung vorliegt, beweist am besten die einfache Lektüre des Evangeliums. Die Widersprüche und Uneinheitlichkeiten beweisen nun aber, dass dem Verfasser die Hände gebunden waren. Er hatte Quellen vor sich, und zwar Quellen, an denen er nicht viel zu ändern wagte. Andrerseits war es offenbar gar nicht sein Inter-

[1]) Die Geschichte Jesu. Erläutert S. 31 f.

esse, Einheitlichkeit und Einstimmigkeit zu schaffen. Das erste Evangelium ist ein Sammelbecken für allerlei Traditionen. Wo sich leicht und äusserlich ordnen lässt, tut es der Autor. Im übrigen hat er den Mc-faden, an den er sich, soweit möglich, hält. Jedenfalls ist das Ergebnis das, dass redaktionelle Eingriffe des Mt selbst in den Stoff kaum vorgekommen sind. *Ein günstiges oder ungünstiges Präjudiz für die Stoffe, die nur Mt aufbewahrt hat, oder die Form, in der er gemeinsame Stoffe darbietet, hat keine Berechtigung.* Die literarische Instanz darf mit der historischen nicht verquickt werden.[1])

11. Formell viel günstiger präsentiert sich *das dritte Evangelium. a.* In ihm waltet *eine viel kräftigere Redaktion,* die kühn umstellt und Sinn für Effekt mit Sinn für eine gewisse Form verbindet. Nicht umsonst hat das Evangelium eine Einleitung (1, 1—4), nicht ohne gefällige Wirkung ist die Nazarethscene an den Anfang des eigentlichen Evangeliums gestellt (4, 16—30), die beiden Einschaltungen (6, 20—8, 3 und 9, 51—18, 14) sind redaktionelle Massnahmen, die in den Evangelien ihresgleichen nicht haben. Daneben zeigt Lc doch wieder in der Freiheit eine grosse Unfreiheit, oder soll man sagen grosses Ungeschick? wenn er 4, 23 von Ereignissen in Kapernaum redet, von denen kein Leser aus dem dritten Evangelium schon etwas wissen kann. Auch hier Tradition, sogar schriftlich vorliegende

[1]) Dass sich in Mt stark partikularistisch und anderseits ausgesprochen universalistisch gefärbte Stücke finden, dass Mt 19, 17 mit Bewusstsein Mc 10, 18 erweicht und harmlos macht, weiss ich sehr wohl. Allein aus der Beschaffenheit der Quellen, soweit sie für uns noch erkennbar sind, und das ist in sehr beschränktem Masse der Fall, geht das nicht hervor. Hier sprechen Gründe anderer Art. Das ist strikte zu beachten. Noch Wellhausen operiert mit der Grösse Q, die, genau besehen, einfach eine grosse Unbekannte ist, viel zu bestimmt und sicher. Er schreibt: „Er (der Unterschied, wie die Quelle bei Mt und Lc sich weit mehr bemerkbar macht, als bei Mc) genügt zum Beweise der Priorität des Markus auch vor Q“ (Einleitung S. 84); „Wie Markus die Priorität für den Erzählungsstoff hat, so hat er sie auch für den Redestoff“ (S. 87). Nicht in eine wesentlich verschiedene Kategorie gehört sein Urteil: „Das Präjudiz versteht sich von selbst, dass wir in dem Sondergut, das sich nur bei Einem Evangelisten findet, die jüngste literarische Schicht zu erkennen haben. Nicht bloss in den Novellen des Lukas, sondern auch in denen des Matthäus. Die dem letztern eigentümlichen Gleichnisse vom Himmelreich scheinen allesamt Variationen des Themas vom Säemann und vom Weinberge zu sein.“ (S. 73) Wellhausen geht offenbar von der Voraussetzung aus, dass das literarisch jüngste Gut immer dubios sei. Ich kann diese Voraussetzung so wenig billigen wie seine Behauptung: „Markus wollte ohne Zweifel die ganze Tradition aufzeichnen, mit den Erzählungen über Jesus zugleich auch seine Worte“ (86). M. E. ging die Absicht des Markus vielmehr offenbar gerade nicht auf „die ganze Tradition.“

Tradition, die die freie Gestaltung hemmt. — *b.* Ganz auffällig sind nun aber bei Lc *die Novellen.* Sieht man von denen ab, deren Einfügung ins Ganze höchst verwunderlich und ungeschickt ist, wie 7, 40—48 und 10, 29—37, so bleiben doch eine Anzahl solcher, deren Inhalt schwere Anstösse erregt. So das Gleichnis vom ungestüm bittenden Freunde (11, 5—8), das Wort vom Erbschichter mit dem Gleichnis vom reichen Toren (12, 13—21)[1]), dazu das scharfe und grundsätzliche Wort 12, 33 a; dahin gehört auch, wegen der beiden Schlussverse, die Perikope vom Begehren nach Ehrenplätzen (14, 7—14), das Gleichnis vom messianischen Mahl (14, 15—24), in welchem die Guten und Bösen, die Mt (22, 10) hat, zu Armen und Krüppeln (Lc 14, 21) werden, das Gleichnis vom ungerechten Haushalter (16, 1—9), das Gleichnis vom reichen Manne und dem armen Lazarus (16, 19—25) und das vom gottlosen Richter (18, 1—8). In diesen novellistischen Stücken finden sich mit Vorbehalt und Retouchierung die drei Ideen vertreten, welche P. W. Schmiedel[2]) ebionistisch nennt: a) die Armen werden wegen ihrer Armut gesegnet, die Reichen wegen ihres Reichtums verdammt; b) Wohltätigkeit erwirkt das Heil; c) Gott muss man dringlich und dreist mit Gebeten bestürmen, um erhört zu werden.[3]) Diese Anschauungen zeigen auch sonst im Evangelium ihre Spuren. So vergleiche man 6, 20. 6, 21 a mit ihren Parallelen. Eine Umbiegung des Geistigen, Religiösen ins Soziale, Äusserliche ist unverkennbar. Hier lässt sich ein Einblick in den Werdegang des Evangeliums tun. Jesus selbst war, das darf hier schon vorweg behauptet werden, nicht ebionistisch gesinnt. Es bildete sich also der christliche Ebionitismus erst unter seiner Jüngerschaft. Allein die ebionistischen Stücke des Lc sind bereits ihrer vollen Schärfe entkleidet. Der Ebionitismus ist wieder gedämpft. So liegen also vor der Entstehung des dritten Evangeliums, was diese Ideen angeht, mindestens zwei Phasen mit entschiedenen Wandlungen. — *c. Abschliessend* lässt sich sagen, dass die Faktoren, welche wir oben nannten, die Entstehung auch des dritten Evangeliums begreiflich machen. Dazu kommt dann noch

---

[1]) Dass 13—21 eine Einheit bilden, ist klar. Dann ist aber gerade 15 „hütet euch vor jeglicher Habsucht" die Pointe. Man darf nicht sagen. in 13 f sei von Habsucht nichts zu entdecken. Das stimmt für uns. nicht für Lc. Ihm, bezw. seiner Vorlage ist eben besitzen mit habsüchtig sein gleichbedeutend. [2]) In seinem schon wiederholt erwähnten Aufsatz Gospels, § 110, Ebionitic passages in Lc. [3]) Man muss wohl von Retouche reden, denn mit Recht sagt Wellhausen z. B. „16, 10—13 ist ein Nachtrag, von Lc aus verschiedenen alten Sprüchen zusammengewoben und an diese Stelle gesetzt, um naheliegendem Missverständnis des vorhergehenden Gleichnisses zu wehren" (z. St.). Ebenso ist der Eindruck von 16, 19—25 durch den Zusatz 26—31 paralysiert

an vielleicht mehr Stellen, als wir vermuten können, die Absicht, einer andern mündlich oder schriftlich kursierenden Darstellung als Korrektur in den Weg zu treten. Die Darstellung selbst wird auf Einzelnes der Art noch kommen müssen. — d. Ein letztes Problem, das hier gestreift werden muss, ist das, wie man sich das *Nebeneinander der Synoptiker* zu denken hat. Sie sind natürlich zunächst einzeln in die Öffentlichkeit getreten, und es hat die Möglichkeit bestanden, dass das eine das andere verdrängt. Ob sie aber je mehr gewesen ist als eine abstrakte Möglichkeit, ist sehr fraglich. Zwei Momente mussten ihrer Umwandlung in Wirklichkeit entgegenarbeiten. Das Eine ist der Umstand, dass die Verdrängung eines jeden der drei eine Einbusse an Stoff bedeutet hätte. Und gerade das Markusevangelium, wo das weitaus am wenigsten der Fall war, hatte als das älteste am meisten Hausrecht. Das andere Moment ist das Trägheitsmoment, welches aller Religiosität einwohnt. Die Frömmigkeit hasst den Zweifel und den Gegensatz. Sie hasst darum auch die Kritik und liebt nur die sichern Resultate. Sie sah darum die Widersprüche der evangelischen Geschichten nicht, weil sie sie nicht sehen wollte. Schon die Verfasser der Evangelien müssen, am Geiste unserer Zeit gemessen, recht sonderbare, schläfrige, trübe Augen gehabt haben. Sonst hätten sie nicht das alles zusammensehen können, was sie zusammengeschrieben haben. Gutmütiger konnten in der Harmonisierung der Quellen von oft so disharmonischer Art die Redaktoren nicht sein, als sie gewesen sind. Uns zum Glück waren sie so. Die Evangelienkritik müsste ganz verzweifeln, wenn sie einem glatten Texte gegenüberstünde, sei er nun eine Evangelienharmonie im Stile Tatians, sei er einer der Synoptiker in sauber durchredigierter Form, sei er eine Quelle von urwüchsiger Einheitlichkeit der Anlage, Stoffe und Auffassungen. Und auch so noch ist diejenige Evangelienkritik die beste, die Fragezeichen für ungelöste Probleme nicht spart und von allgemeinen Theorien am wenigsten hält. Das Heil der synoptischen Frage liegt im Einzelfall.

Wir verlassen damit das literarische synoptische Problem. Meine Auffassung über die Grundfragen glaube ich deutlich gemacht und, soweit möglich und nötig, auch begründet zu haben. Weiter darauf einzugehen, ist hier nicht der Ort. Vom literarischen wende ich mich zum historischen Problem und komme damit der Frage, welche diese Ausführungen lösen sollen, wesentlich näher.

(Fortsetzung folgt.)

---

# Ist die Theologie eine Wissenschaft?

Von Dr. *Paul Häberlin.*

(Schluss).

Aber nicht nur zum Zwecke der Abwehr direkter Angriffe pflegt sich der fromme Theologe mit andern religiösen Erscheinungen auseinanderzusetzen. Er tut es auch aus dem begreiflichen Bestreben heraus, die Vorzüge, die hohe Stufe, womöglich die Absolutheit *seiner* Religion zu erweisen durch den Vergleich mit andern. Gelegentlich treiben propagandistische Motive dazu. Weil das Christentum, speziell das protestantische, eine der jüngsten Neuerscheinungen auf religiösem Gebiete ist und weil zugleich die Religionsgeschichte lehrt, wie mannigfach die Zusammenhänge sind, die es mit andern, ältern Typen verbinden, so liegt der Gedanke nahe, seine Überlegenheit durch Aufzeigung der historischen Entwicklung nachzuweisen. Dies geschieht unter Voraussetzung verschiedener Axiome: Was später kommt und sich aus Früherem herausgebildet hat, ist besser, bezw. vollkommener als dieses Frühere. Oder: Die Erscheinung, die im Lauf der Geschichte eine andere zu verdrängen vermag, ist vollkommener, steht höher als die verdrängte. — Über theoretische und über rein religiöse oder sittliche Axiome, die bei solcher religiösen Geschichtsphilosophie verwendet zu werden pflegen, ist bereits früher gesprochen. Was nun die beiden zuletzt angeführten betrifft, so ist klar, dass sie nicht allgemeingültig, sondern lediglich subjektiver Natur sind. Was Protestanten als Fortschritt betrachten, sehen Katholiken als Verderbnis an. Was die Juden als vermessenen und minderwertigen Abfall vom Glauben der Väter taxierten, war den Christen der höchste Gewinn.

Man sagt: Die *Geschichte* entscheide darüber, welche dieser Betrachtungsweisen Recht habe. Man meint damit: der äussere Erfolg entscheide. Aber der kann für die *Höhe der Religion* gar nichts entscheiden, abgesehen davon, dass wir noch nicht am Ende der geschichtlichen Entwicklung stehen. Oder würden wir dem Shintoismus oder Buddhismus die Krone lassen, wenn wir klar und deutlich voraussähen, dass er mit den Völkern des fernen Ostens die Welt erobern werde? Wer wollte sich überhaupt heutzutage durch den *Erfolg* in der grossen und kleinen Geschichte imponieren lassen, angesichts des vielen Edlen, das bereits zugrunde gegangen ist und noch täglich zugrunde geht — mit geschichtlicher Notwendigkeit! — Man wendet ein: Aber *zuletzt,* am Ende der Entwicklung, wird und muss doch das Edle, das Hohe siegen! — Darauf ist zweierlei zu antworten, so schwer

es auch ist, der schönen Hoffnung mit scheinbar kalter Gelassenheit zu begegnen: Erstens *wissen* wir über das Ende der Entwicklung gar nichts. Wir können glauben und hoffen und beten. Aber *argumentieren* mit zukünftigen Dingen, d. h. sie als bereits gewiss voraussetzen — das können wir zwar auch. Aber wir können billigerweise nicht erwarten, dass Jedermann uns zustimmt. Denn unsere Argumente sind nicht für Alle verpflichtend, sie sind aus persönlichen, praktischen Motiven entsprungen und haben darum nur subjektive Gültigkeit. - Und zweitens ist auf diesen Appell an den endlichen Sieg des Höchsten zu antworten: Was ihr das Höchste nennt, ist zunächst nichts anderes als euer eigenes Ideal, das nicht jedermann zu teilen braucht. Euer Gegner wird also auf euere Argumentation einwenden: Gewiss, das Edle, Hohe wird siegen; die Höchste ist aber *mein* Ideal. — Und ihr könnt nichts gegen ihn ausrichten.

Diese Ergebnisse scheinen nun auf den ersten Blick sehr betrübend, und die Mehrzahl der Frommen nicht nur, sondern auch der Theologen unter ihnen, sträuben sich darum dagegen. Es hilft aber alles nichts. Der kühlen und ehrlichen Betrachtung, die keine Tatsachen verheimlicht noch umdeutet und welche die Schranken menschlichen Erkennens beachtet, ergibt sich als Resultat: Die subjektive Theologie, soweit sie in der Auseinandersetzung mit andersartiger Frömmigkeit besteht, kann objektive, allgemeingültige Resultate nur in sehr beschränktem Masse liefern, nämlich nur wo es sich um theoretisches Beiwerk der eigentlichen Frömmigkeit handelt. Überall sind sonst ihre Ergebnisse notwendigerweise individuell-subjektiv, mögen sie auch von einer ganzen Gemeinschaft Gleichgesinnter anerkannt werden. — Ist diese Erkenntnis betrübend? Für mich ist sie es nicht, aus zwei Gründen. Erstens nimmt in den meisten Religionen das, was ich oben „theoretisches Beiwerk" nannte, einen grossen Raum ein. Religiös inspirierte, aber dennoch in theoretischer Form auftretende Vorstellungen und Gedankenreihen, Bilder und Dogmen bieten der Theologie Angriffspunkte in Fülle für eine nutzbringende und dankbare apologetische und polemische Aufgabe. Der Kampf gegen inadäquate, innerlich unwahre oder doch unvollkommene Ausdrucksweise religiöser Wahrheiten kann mit objektiven Waffen geführt und auf allgemein gültige Weise entschieden werden. Und er ist verdienstvoll; denn solche Ausdrucksweisen beeinflussen in einem Religionstypus, der wesentlich von Autorität und Tradition lebt, die Frömmigkeit selber viel mehr als gut ist — wie jeder weiss.

Zweitens — und das spielt für mich noch eine weit grös-

sere Rolle — ist die nur subjektive Gültigkeit der Apologie, wo sie sich auf religiöse und ethische Dinge bezieht, also auf das Innere der Frömmigkeit — diese *subjektive* Wahrheit ist keineswegs eine Nicht-Wahrheit oder auch nur eine minderwertige Wahrheit zweiten Ranges. Für andere Menschen allerdings ist sie das. Aber was gehen mich andere Menschen an, wo es sich um das Innerste meiner Persönlichkeit handelt? Was können sie dazu tun oder davon nehmen mit ihren Ansichten und Überzeugungen? Ich habe die meine und habe Recht, so lange mir nicht mit zwingenden Gründen das Gegenteil bewiesen werden kann. Zwingende Gründe gibt es aber nur auf theoretischem Gebiet; sie rekrutieren sich aus sinnenfälligen Tatsachen und logischen Schlüssen. Wenn nun meine subjektive Überzeugung keiner Tatsache noch einer logischen Folge aus Tatsachen widerspricht, so ist sie von Andern unantastbar. Sie steht dann in diesem Sinne *über* den allgemein gültigen Dingen und damit über dem Gebiet des Diskutierbaren. Praktisches Erleben, Gemütsleben, kann nicht angetastet bezw. wegdisputiert werden. Aufgabe der subjektiven Theologie als Apologie ist es eben darum, einmal zu zeigen, dass die theoretischen Elemente meiner Frömmigkeit nicht widersinnig sind, und sodann zu „begründen" d. h. von meinem Standpunkt und meinem Charakter aus verständlich zu machen, *warum* der praktische Kern meiner Religion für mich *wahr* ist. Ich werde gleichzeitig, von eben demselben subjektiven Standpunkt aus, darlegen, warum ich diese und *keine andere* Religion habe, d. h. ich werde die Vorzüglichkeit meiner Religion vor andern zu zeigen versuchen — alles mit vollem Bewusstsein davon, dass ich *meine* Wahrheit und nicht eine allgemeine Wahrheit damit vertrete.

Für mich selber aber hat meine Wahrheit den Wert einer allgemein anerkannten Wahrheit und kann ihn haben, weil in praktischen Dingen die Menge der Zustimmenden nichts ausmacht. Mir ist Boticellis „Geburt der Venus" schön, ja eines der herrlichsten Werke menschlicher Kunst, und wenn sämtliche Nachbarn durch die naive Darstellung zum eigentlich Schönen gar nicht durchdringen können. Wenn ich nun zu diesen Nachbarn sage: „Dies Bild ist schön", so werden sie dem Urteil nicht zustimmen. Aber ist mir das Bild darum weniger wert? Steigt nicht eher noch meine Verehrung für dasselbe? Ist es weniger wahr: „Das Bild ist schön", weil es „nur subjektiv" wahr ist? —

So ist es, mutatis mutandis, auch mit religiösen, überhaupt mit praktischen Wahrheiten. Meine fromme Verehrung und ihr

Gegenstand ist nicht weniger wahr, wenn ich keinen Genossen in dieser Verehrung finde. Ein religiöses Gut kann die Welt nicht geben und nicht nehmen. Und doch kann es der Stern meines Lebens sein. Wer nicht für seine subjektive Wahrheit, d. h. seine praktische Überzeugung, zum Märtyrer werden kann, der *hat* keine solche Überzeugung. Zum Märtyrer kann man aber nur für etwas werden, das an Wert selbst das Leben übertrifft. Nun urteile jeder, ob subjektive Wahrheiten, die weder bewiesen noch allgemein zugänglich gemacht werden können — ob sie minderwertige Wahrheiten seien. — Für „die Welt" vielleicht wohl, für den einzelnen Menschen niemals. Und es fragt sich überhaupt, was zuerst kommt, Persönlichkeit oder Welt, wo es sich um „Wahrheit" handelt. Ich füge eine Behauptung ohne Beweis hier an; wer mich versteht, braucht keinen Beweis. Subjektive Wahrheit ist nicht nur für den Einzelnen, sondern auch für die gesamte Menschheit und ihre Geschichte die erste und wertvollste.

Damit kann ich das Kapitel über die Aufgaben der Theologie füglich schliessen, obschon es nur eine Skizze darstellt. Es soll ja keine enzyklopädische Vorlesung sein, sondern lediglich die notwendige Vorarbeit für die Beantwortung der Frage: Ist die Theologie eine Wissenschaft? Diese Beantwortung soll dem folgenden Kapitel überlassen sein.

## IV. Theologie und Wissenschaft.

Wer den Darlegungen über den Gegenstand und die Aufgaben der Theologie gefolgt ist, dem wird die Antwort auf unsere Frage bereits klar geworden sein. In der Tat habe ich im fernern weiter nichts zu tun als das Fazit aus den vorigen Kapiteln zu ziehen, und dies soll in möglichster Kürze geschehen. Ich erinnere zunächst an die Kriterien der Wissenschaft, wie sie am Anfang erörtert worden sind. Man kann diese Kriterien folgendermassen zusammenfassen: Die Wissenschaft geht aus von objektiven, der sinnlichen Erfahrung zugänglichen Tatsachen; ihre Hauptaufgabe besteht, neben der Erforschung dieses Materials, in der logisch-theoretischen, d. h. allgemein gültigen Verknüpfung der Tatsachen. Der Schwerpunkt liegt auf der Allgemeingültigkeit, m. a. W. auf der Beweisbarkeit gegenüber jedem normal veranlagten Menschen.

Wie stellt sich zu diesen Kriterien die Theologie? Wir vergegenwärtigen uns unter diesem Gesichtspunkt nacheinander noch einmal das Wesen der objektiven und der subjektiven Theo-

logie. Die erstere geht aus von den religiösen Tatsachen, das heisst von dem psychisch-religiösen Erleben bei andern Individuen, abgesehen von der Persönlichkeit des Forschers und seiner subjektiven Stellungnahme. Diese Tatsachen tragen durchaus objektiven, allgemeingültigen Charakter. Jeder kann sie konstatieren, wenn er will. In der Wahl des Tatsachenmaterials zeigt sich somit die objektive Theologie als eine reine Wissenschaft. — Nicht minder in der Bearbeitung dieser Tatsachen. Denn was will sie anderes, als die Beziehungen und die Gesetze, die Entstehungs- und Existenzbedingungen, kurz die kausal-logischen Verhältnisse unter den Tatsachen eruieren? Objektive Theologie, die ihrer Aufgabe treu bleibt, ist reine Wissenschaft. Sie kann aber, wie jede Wissenschaft, getrübt und verunstaltet werden durch Verstösse gegen die objektive Behandlung ihres Materials, wie sie früher angedeutet worden sind (vgl. Seite 15).

Es sind am Anfang dieser Untersuchung Psychologie und Naturkunde die Grundwissenschaften, Geschichtswissenschaft die Durchdringung der beiden genannt worden. Wie stellt sich zu diesen Wissenschaften die objektive Theologie? Dem Stoffe nach sollte man sie als Spezialgebiet der Psychologie auffassen. Andrerseits gleicht sie in ihrer Behandlungsweise des Stoffes der Historie. Es gibt in der Tat eine mehr religions-*psychologische* und eine mehr religions*historische* Seite in der objektiven Theologie, je nachdem das Gewicht der Forschung mehr auf die psychischen Bedingungen und Beziehungen oder aber mehr auf die historische Entwicklung der religiösen Erscheinungen fällt.

Nicht so einfach gestaltet sich das Verhältnis der *subjektiven* Theologie zur Wissenschaft. Vor allem ist zu trennen zwischen dem rein darstellenden („dogmatischen") und dem vergleichenden („apologetischen") Teile derselben. Die Dogmatik, welche nichts anderes begehrt als das eigene religiöse Leben, in Sätze gefasst, systematisch darzustellen, scheint nach Gegenstand und Behandlungsweise reine Psychologie und als solche ein Glied der Wissenschaft. Freilich ist eines dabei nicht zu vergessen: Die Psychologen sind mit Recht aller Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung gegenüber etwas misstrauisch. Stecken sie doch voller Fehlerquellen! Die wissenschaftliche Psychologie verlässt sich darum in keinem Falle rein auf Selbstbeobachtung, eben weil diese nicht volle Gewähr für die objektive Richtigkeit ihrer Resultate bietet. Somit wird in praxi die dogmatische Theologie für sich allein nicht den vollen wissenschaftlichen Wert eines Zweiges der Psychologie beanspruchen können. Sie nimmt demnach eine eigentümliche Mittelstellung

ein: Dem Prinzip nach (Beschreibung psychischer Tatsachen) psychologischer Natur, kann sie doch nicht für eine volle und exakte Wissenschaft angesehen werden, eben weil sie nur auf Selbstbeobachtung ruht und weil darum ihre Objektivität nicht genügend gesichert erscheint. Es ist ja fast unmöglich, sich selber sozusagen unter objektivem Gesichtswinkel zu betrachten, d. h. so, wie ein anderer uns betrachten würde, könnte er unser Seelenleben direkt und ohne physiologische Vermittlung wahrnehmen. Und kontrolliert kann ja die Selbstbeobachtung nur in seltenen Fällen werden, ich meine auf dem Gebiete der Dogmatik. Vor mir liegt mein religiöses Leben da ohne Vermittlung sinnlich-physiologischer Zeichen; der Aussenstehende dagegen hat dazu nur mittels dieser Symbole Zutritt. Niemand wird behaupten wollen, dass äussere Zeichen gerade in religiösen Dingen mit Sicherheit auf den psychischen Tatbestand schliessen lassen. Wer anderer Ansicht ist, lese den „Heiligen“ von C. F. Meyer!

Kann die *besonnene* Dogmatik — was ich darunter verstehe, ist bereits mehrmals angedeutet — noch als halbe Wissenschaft gelten, so steht nun die *apologetische* Seite der subjektiven Theologie geradezu im Widerspruch mit den wissenschaftlichen Prinzipien. Denn sie fusst weder auf objektiv gültigen Tatsachen, noch verknüpft sie diese Tatsachen nach theoretisch-allgemeingültigen Regeln. Es kommt ihr ja nicht nur auf die *Existenz* bezw. die Darstellung religiös-psychischen Lebens an, wie der Dogmatik, sondern ihr liegt die Verteidigung des *Inhaltes*, ihr liegt die „Wahrheit“ des persönlichen religiösen Lebens am Herzen. Nicht dass und wie er fühlt und glaubt, schildert uns der Apologet, sondern dass sein Gefühl auf realer Basis ruhe und der Inhalt seines Glaubens lautere, felsenfeste Wahrheit sei, das will er uns klar machen. — Nun sind Gefühle überhaupt als solche niemals Gegenstand der Wissenschaft, weil sie nicht zum Bestande der allgemeinen oder allgemein-gleichen Erfahrung gehören. Und ebensowenig beschäftigt sich die Wissenschaft, die auf Objektivität Anspruch macht, jemals mit dem *Inhalt* von Vorstellungen, sofern dieser Inhalt nicht Allgemeingut werden kann, d. h. sofern er der sinnlichen Erfahrung nicht zugänglich ist. Religiöse Vorstellungen erfüllen aber diese letztere Bedingung der allgemeinen Erfahrbarkeit nicht, sonst — wären sie nicht religiös, d. h. sie würden ihre Entstehung nicht einem Impuls des religiösen Gefühls verdanken. — Es ist also völlig klar: Die Tatsachen, um die es der apologetischen Theologie zu tun ist, sind nicht wissenschaftlich gültige Tatsachen.

Ebensowenig sind aber die *Gesichtspunkte* wissenschaftlich,

nach denen nun die subjektiv-religiösen Tatsachen verknüpft und mit andern verglichen werden. Denn diese Gesichtspunkte sind nicht rein theoretischer, sondern fast durchwegs rein *praktischer* Natur. Der Apologet fragt nicht zuerst und ausschliesslich nach kausalen Beziehungen, sondern ihm ist es um *Werte* zu tun. Mag er sein religiöses Erleben dem eigenen übrigen Seelenzustand gegenüberhalten oder es mit fremden Überzeugungen vergleichen: immer knüpft sich sein Urteil an subjektive Werte. Was mehr Wert zu haben scheint, das bekommt den Vorzug. Eine andere Betrachtungsweise ist, wo es sich um individuell-subjektive Güter handelt, gar nicht möglich. Werturteile aber sind, mögen sie nun mehr ästhetisch oder mehr etisch oder noch anders gefärbt sein, niemals theoretisch-allgemeingültig, sondern stets praktisch und individuell.

Wenn nun die Unwissenschaftlichkeit *jeder* apologetischen Theologie erkannt ist, so erheben sich sofort zwei Fragen, die übrigens miteinander im Zusammenhang stehen:

1. Wenn Apologie keine Wissenschaft ist, zu welchem umfassenderen geistigen Arbeitsgebiet ist sie dann zu zählen?

2. Fällen wir mit unserer Erkenntnis nicht ein geringschätziges oder gar das Todes-Urteil über den apologetischen Zweig der Theologie?

Diese Fragen sollen in aller Kürze noch beantwortet werden. Der Apologie kommt in jedem Falle noch die Aufgabe zu, praktisch-subjektive Überzeugungen mit andern Erkenntniszweigen zum Zweck der Auseinandersetzung zusammenzuhalten. Die Frage lautet dabei immer: Ist meine subjektive Überzeugung *wahr*, d. h. ist sie berechtigt? Jede solche Auseinandersetzung ist demnach ein Suchen nach der Wahrheit. Freilich nicht nach *allgemeingültiger* Wahrheit; das letztere ist Aufgabe der Wissenschaft. Sondern nach persönlich-subjektiver Wahrheit. Lautet die Frage aller Wissenschaft: „Was ist für jeden Menschen wahr? Was ist wahr, abgesehen von individuellen Differenzen oder persönlichen Neigungen des Gemütes?" — so fragt dagegen die Apologie: „Ist meine persönliche Überzeugung wahr, für mich wahr? Kann ich angesichts der Wissenschaft und angesichts widersprechender Ansichten mit gutem Gewissen daran festhalten?"

Apologie sucht nach *subjektiver* Wahrheit. Diese steht keineswegs im Widerspruch mit der objektiven. Jede Apologie, welche sich in *Gegensatz* zur Wissenschaft setzt, richtet sich dadurch selber. Was allgemein gültig ist und der menschlichen Natur gemäss so sein *muss*, das gilt ja auch für mich, sofern ich die Augen offen halte. Wollte ich also etwas verteidigen,

dessen Gegenteil die exakte Wissenschaft erweist, so würde ich damit zwei Wahrheiten in mir selber tragen, müsste also entweder leichtsinnig oder unehrlich sein. — Wenn subjektive Wahrheit in keinem Widerspruch zur objektiven stehen darf, wie verhält sie sich dann zu dieser? Nun, es gibt doch Fragen und Gebiete, in denen die Wissenschaft nichts zu suchen hat. weil in ihnen objektive Wahrheit, allgemeine Anerkennung, unmöglich ist. Gerade der Inhalt des religiösen Gefühls und der Kern religiöser Überzeugungen gehört zu diesen Gebieten. Sie liegen jenseits von wahr und falsch im wissenschaftlich-objektiven Sinne — sofern sie sich von theoretischen Beimischungen diskutabler Natur fernhalten. Auf diesen Gebieten sind nur *persönliche* Überzeugungen möglich. Diese stehen somit neben, oder wenn man will *über* den wissenschaftlichen; sie sind nicht diskutierbar. Persönliche Überzeugungen auf verschiedenen Gebieten (religiöse, ethische, ästhetische) können unter einander in wirklichem oder scheinbarem, mit wissenschaftlichen Erkenntnissen wenigstens in scheinbarem Widerspruche stehen. Diese Widersprüche erträgt nicht jedermann. Wir suchen nach Ausgleich oder Vermittlung; wo diese nicht möglich ist, muss die eine oder andere Anschauung sich solange umgestalten, bis sie mit den übrigen ein harmonisches Ganzes bildet. Dieser Vorgang spielt sich oft unter heftigen innern Kämpfen ab. Er kommt nicht immer zum Abschluss. Zwiespältige Naturen sind unter den tiefangelegten häufiger als harmonische.

Das Suchen und Ringen nach innerer Harmonie, nach Versöhnung der Gegensätze des theoretischen und des praktischen Ich — es ist eben das Suchen nach *subjektiver* Wahrheit, nach Friede, nach „Weisheit“, d. h. innerer Abklärung. Es ist das, was von jeher *„philosophieren“* hiess. Oder was heisst Philosophie anderes als „Streben nach subjektiver Wahrheit“? Wissenschaft sucht objektive, Philosophie sucht daneben oder darüber, niemals aber im Gegensatz zu ihr, subjektive Wahrheit. — Und die apologetische Tätigkeit des Theologen ist eine philosophische, sobald er seine Aufgabe rein erfasst. Sie besteht in dem Nachweis des Existenzrechts seiner subjektiven religiösen Überzeugung, also in dem Nachweis, dass sie subjektive *Wahrheit* sei, dass sie mit keiner objektivgültigen Anschauung im Widerspruch stehe, noch mit einer anderen subjektiven Überzeugung des Apologeten selber.

Es ist nach dem Gesagten wohl kaum nötig, noch viele Worte über den *Wert* des Philosophierens oder der Apologie zu verlieren. Soviel dürfte klar sein, dass nicht Geringschätzung

aus dem Urteil spricht: „Apologie ist nicht Wissenschaft, sowenig wie das ganze Gebiet der Philosophie.“ Dieses Urteil, obwohl es rein aus der sachlichen Erwägung folgt, schliesst vielmehr in meinen Augen die höchste Anerkennung ein. Denn so hoch der ganze Mensch über seinem Verstande und seinen Sinnen steht, so hoch steht Philosophie über der Wissenschaft, mögen auch gegenwärtig die Ansprüche der letztern noch so übertrieben und ihre Überschätzung noch so sehr ein allgemeines Vorurteil sein.

Ich bin am Ende meiner Untersuchung angelangt. Unsere Titelfrage lässt keine knappe einheitliche Antwort zu. Man muss vielmehr sagen: „Ja und nein“. Denn was wir Theologie nennen, das ist, auch wenn man die praktische von der Betrachtung ausschliesst, ein komplizierter Organismus. Wenn die Erkenntnis ihres Wesens durch die vorliegende Arbeit gefördert worden ist, so ist ihr Zweck erfüllt. Das ist ja der eigentliche Wert aller ernsten Fragestellung, dass sie uns nötigt, ihren Gegenstand einer gründlichen Durchforschung zu unterziehen.

---

# Kirchliche Zustände
## (besonders im Kanton Bern)
## am Eingang des XIX. und an der Schwelle des XX. Jahrhunderts.[1])

Von Pfr. *Roth* in Eriswil.

Grossvater, Vater und Sohn Bitzius, drei Predigten aus den Jahren 1800, 1840 und 1875[2]) hat Herr Prof. Joss in Bern, früher Pfr. in Herzogenbuchsee, ein kleines Schriftchen betitelt, in welchem er die obgenannten bewährten Diener der Berner-Kirche dem Publikum wieder in Erinnerung rief. „Es lag ihm nicht sowohl daran, zu zeigen, wie diese 3 nächstverwandten Männer in sehr

---

[1]) Obige Studie lag in ihrem 1. Teil schon 1904 fertig vor, die grössere 2. Hälfte 1905; die Rücksicht auf schon vorhandene oder aus irgend einem Grund an bestimmte Frist gebundene Artikel verursachte wider Willen die Verspätung des Abdruckes. Dieselbe wird sich in den Literaturnachweisen etc. leider bemerkbar machen, indem die neuesten Ereignisse und Publikationen nicht mehr nachgetragen sind. Dafür bieten wir die ganze Arbeit ungetrennt in *einem* Heft, unter abermaliger beträchtlicher Überschreitung des bisherigen Umfangs der Quartalhefte. *Red. u. Verlag.*

[2]) Bern, K. J. Wyss, 1898.

verschiedener Zeitlage zu ihren Gemeinden gesprochen haben, als vielmehr die Eigentümlichkeit eines jeden zur Geltung kommen zu lassen; dabei aber trat die Tatsache hervor, dass die gleiche, männliche, altbernische Kraft und Tapferkeit aus allen drei Predigten spricht."

Wenn in letztern Worten in treffender Weise der Charakter derjenigen gekennzeichnet ist, denen durch Herausgabe der religiösen Reden ein kleines Denkmal gesetzt wurde, so fragt es sich, ob sie nicht mehr oder weniger für die Art der Wirksamkeit bernischer Prediger massgebend seien und ob nicht im Allgemeinen Bestrebung und Tätigkeit, aber auch das Tragen und Dulden unverzagter Kirchenmänner das nämliche Gepräge aufweise? Dies bezieht sich namentlich auf den Grossvater Bitzius; er war denn doch nicht der einzige, welcher zur Zeit des Übergangs und nachher in einer Strömung sich aufrecht zu erhalten suchte, wo die „Lehrfreiheit öffentlicher Religionslehrer gefährdet" erschien. Im Gegenteil muss es anerkannt werden, dass die bezeichnete Periode der Geistlichkeit viele Prüfungen brachte. Die Art und Weise, wie sie ertragen wurden, muss unserm Geschlechte, das man oft leidensscheu nennt, zur Aufrichtung dienen, es zur Standhaftigkeit ermuntern. Auch unsere Tage bringen der Kirche ihre Schwierigkeiten, wenn es auch nicht gerade die sind, mit welchen Grossvater und Vater Bitzius zu ringen hatten. Dies besonders in neuerer Zeit, wo der Kirche aus dem philosophischen Lager Feinde zu erwachsen scheinen, die das jüngere Geschlecht in ihre Netze zu ziehen suchen. Möchte nur der „prophetische Idealismus", den jene Männer gleichsam typisch vertraten, stets wiederkehren! Gewiss waren viele Träger des kirchlichen Amtes nicht vom gleichen Mute beseelt wie die genannten hervorragenden Vertreter; andere aber sympathisierten mit ihnen und halfen ihren Kollegen erfolgreich den Spruch als Devise hochhalten: Sursum corda! wobei freilich spätere, wenn auch nicht bleibend reaktionäre Tendenzen gleichwohl auftraten. Wollen wir dies klarer erkennen und nützen, müssen wir uns: I. die Lage an der vorletzten Jahrhundertswende genauer vorstellen und dann auch die Handlungsweise der reform. Prediger daran messen, um II. die in der Folgezeit daraus entspringenden Wirkungen zu beurteilen; worauf wir III. für unsere Tage nach Massgabe der entgegenstehenden Zeit- und Geistesrichtungen sich ergebende Schlüsse zu ziehen suchen.

## I.

Schwerlich dürfte jemand in der Zeit der Helvetik die Sachlage deutlicher überschaut, aber auch das herrschende Elend tiefer

beklagt haben, als zwei bekannte Volksmänner, nämlich Hans Konrad Escher von der Linth und Pfarrer Rengger von Baden.[1]) Dass ihre Urteile uns erhalten sind, verdanken wir der Biographie des Erstern, bearbeitet von J. H. Meyer (Zürich bei Fr. Schulthess, 1862). Aus der für betr. Periode sehr interessanten Darstellung entheben wir für unsern Zweck nur kurze Bemerkungen. „Welche Schuld," sagte er, „ruht auf uns, wenn wir ruhig zusehen, wie unser Volk nicht durch die notwendigen Übel des Kriegs, sondern durch verbündete Armeen, die dasselbe schützen sollten, ins Elend gestürzt wird, und was gewinnt die Freiheit, wenn wir Helvetien nicht gegen die unerschwinglichen Erpressungen und scheusslichen Ausschweifungen schützen können, die man wohl von barbarischen und ungesitteten, nicht aber von Menschen erwarten sollte, die sich selbst unsere Freunde nennen und mit ihrer Kultur prahlen." (J. H. Meier, Biographien S. 233.) Und Pfarrer Rengger von Baden liess sich in einem Briefe an Escher noch viel kläglicher vernehmen, indem er gerade die damaligen Regenten, zu welchen Escher als Mitglied und Vorsitzender des Grossen Rates gehört hatte, anschuldigte. „Solange das Vaterland nicht in augenscheinlicher Gefahr war, hörte man täglich von eurer Rednerbühne schwülstige Phrasen, tönendes Erz und klingende Schellen. Jetzt, da ihr wie arme Tröpfe behandelt werdet, da ein Teil des Landes eure Versammlungen brandmarkt, in denen man am hellen Tage mit Diogenes Laternen keinen Mann von Charakter zu finden vermöchte, jetzt, in diesen Tagen seid ihr wie furchtsame Buben ohne Geist und Herz. Seht, wie täglich der Landmann gequält, seines Brotes, seiner Habe, des für die Kleider der Kinder bestimmten Zwillichs, seiner Gerätschaften, seines Küchengeschirrs beraubt wird. Seht, wie man ihm seine Ochsen oder die Wagen stiehlt, ihn mit Worten und Waffen misshandelt, seine Äcker und Wiesen verheert, sein Weib und seine Töchter unmenschlich misshandelt." Die Vorwürfe Pfarrer Renggers gegen die Machthaber in der Zeit der Helvetik konnten selbstverständlich nicht dem Adressaten Escher gelten, der, wie oben zitierte Klage desselben dartut, schwer genug darunter litt, dass die Regierungsgeschäfte den Bedürfnissen des Volkes so wenig Rechnung tragen konnten, dank dem unheilvollen Drucke und der Übermacht der Franzosen. Es geht daraus nur

[1]) Wer die Auffassung vom Gesichtspunkte der christlichen Gemeindepredigt aus kennen lernen will, lese die musterhaften 13 Predigten betitelt: „Über christlichweise Beherzigung und Benutzung gefahrvoller Zeiläufte", welche Antistes Joh. Jakob Hess vom 21. Januar 1798 bis 13. Mai 1798 hielt. Band I. Erschienen zu Winterthur in der Steinerschen Buchhandlung 1799. (Vgl. auch Hess, Joh. Jak. in Herzogs Realencycl. II 6, S. 69; III 7, S. 793.)

hervor, dass das Jahrhundert unter den allertrübsten Auspizien für die Eidgenossen eingeläutet wurde. — Wo aber die allgemeine Lage eine so jämmerliche ist, hat die Kirche am allerwenigsten sich guter Zeiten zu rühmen,[1]) denn die Charakterlosigkeit sucht zu allererst durch Verhöhnung ihrer Bestrebungen sich Gewicht zu verschaffen und, womöglich auf ihren Trümmern einen hochmütigen Bau aufzurichten. Dass dieser Zustand in der Tat eintrat, zeichnet Dr. Blösch in seiner Kirchengeschichte mit lakonischer Kürze in folgenden Worten: „Den Freunden der alten kirchlichen Einrichtungen blieb nichts als die Klage über die eingerissene Verwüstung, den Anhängern der neuen Prinzipien nichts als das Entsetzen über das Zusammenfallen ihrer schönsten Ideale.“ Dass diese Auffassung der damaligen kirchlichen Lage sich aufdrängte, hatte seinen Grund in dem offenkundigen Religions- und Sittenverfall.[2]) Die Aufhebung der in der damaligen Ordnung unmöglich gewordenen Sittengerichte brachte Freiheit für die, welche ihren Gelüsten den Zügel schiessen lassen wollten. „Unzuchtsvergehen wurden nicht mehr gerügt . . . was bisher gelobt worden war, wurde getadelt; was verpönt war, gerühmt.“ Die tonangebenden Führer „waren klug genug“, um mit einer gewissen Reserve von religiösen Angelegenheiten zu handeln; anders wars in den untern Schichten der Bevölkerung. Schamlose Religionsspöttereien, demonstrative Verunehrungen der Kirchen, höhnische Missachtung[3]) des „Bürger Pfarrers“ galten als Beweise des eifrigsten Freisinns“ (Blösch S. 166). Das Volk war gewohnt, dass die Regierung als summus episcopus Ordnung schaffte, der Kirche Halt und Rücken bot; daher die scharfe Aufsicht über die Sitte und Glaube von Seite der „Ehrbarkeit“ oder der Chorgerichte

---

[1]) Auf Grund der Verfassung der helvetischen Republik vom 12. April 1798, wo der Kirchenartikel 6 die gänzliche Unterordnung der Kirche unter den Staat festsetzte, liess sich die Sachlage zum Voraus erklären. Finsler in seiner „Kirchlichen Statistik“ 1854 S. 12 bemerkt: „Die Kirchenverfassungen waren in dieser Zeit suspendiert, die Regierungsstatthalter jedes Kantons übten auch das Kirchenregiment.“ [2]) Antister Hess in der Einleitung zum erwähnten I. Band 1799: p. IV: „Durch förmliche Nichtanerkennung des öffentlichen Ansehens *aller* Übungen, Anstalten und Feierlichkeiten der Gottesverehrung“ . . . p. V: „dass sie (die Konstitution) den Religionslehrer vom Genuss bürgerlicher Rechte ausschloss . . . des sittenverderblichen Missbrauchs einer missverstandenen *Freiheit und Gleichheit*, der bei soviel sophistischer Missdeutung unvermeidlich war und sich in tausend Fällen das erlaubte, was Religion und Sittlichkeit geradehin verbietet“ [3]) Die Pfarrer waren vom Wahlrecht sogar in den Urversammlungen ausgeschlossen und entbehrten somit der politischen Gleichheit (s. Finsler a. a. O. S. 22) Vgl. über diesen Punkt auch Finsler, die Zürcherische Kirche zur Zeit der helvetischen Republik, Zürcher Taschenbuch von 1850.

(Ehegaumer), in welchen häufig der Landvogt den Vorsitz führte. Jetzt war auf einmal jede Kompetenz diesen kirchlich-staatlichen Gewalten entzogen und damit schien die Kirche[1]) nicht nur Rechte und Aufgaben, sondern ihre eigene Bedeutung verloren zu haben. Selbstverständlich finden sich daher in den Protokollen nur sporadische Eintragungen über chorgerichtliche Fälle, diese unter Rubrik irgend eines Gerichtsspruchs; die meisten Manuale werden, wie dasjenige, das dem Schreiber dies in der Hand liegt, nur Kopien enthalten, herrührend vom „Bezirksgericht", „Distriktsgericht", von der „Municipalität." Durch freundliche Übermittlung des „Bürgers Municipalen", wie es wörtlich heisst, erhielt der Bürger Pfarrer in betreff etwa eines „Paternitätsfalles" Kenntnis und trug in angestammter Gewissenhaftigkeit denselben in sein Buch abschriftlich ein, ohne natürlich nach seiner Stellung hiezu veranlasst zu sein. Von 1799—1803 gibt es in den Manualen, deren Führung früher eine so konsequente und oft recht weitschweifige war, nur zusammenhanglose Schreibereien.[2]) Es finden sich wohl auch sehr selten Aufzeichnungen einer kirchlichen Behörde über Verhandlungen betr. Verwaltungen oder Reparaturen an Gebäuden, wie man immerhin noch solche voraussetzen könnte. Was wunders, dass dann später (sogar nach 1810) der „Oberamtmann" in den Fall kommen konnte, die rückständigen Kirchenrechnungen einzufordern, um in das Chaos, das darin herrschen mochte, Ordnung zu bringen und für Ausstände Deckung zu verlangen. (Ein vorliegendes Rechnungsexcerptenbuch gibt hierüber charakteristische Aufschlüsse, desgleichen eine weitschichtige Handschrift eines Oberamtmanns (Mutach) aus dem Jahre 1807.)

War, wie betont, die persönliche Stellung der Geistlichen nicht minder als die öffentliche eine höchst prekäre zu nennen, so trat „alle geheime Erbitterung, . . . aller Religionshass, der sich früher nicht hatte ans Licht wagen dürfen, ungescheut hervor und machte sich breit.[3]) Von Strafe wegen Beleidigung des Pfarrers

[1]) Die „Kirche" existiert auch dem Namen nach nicht, sondern Sekten und Religionsgemeinschaften.

[2]) In Betreff der chorgerichtlichen „Sachen" wird im Manual der Gemeinde Eriswyl im Jahre 1802 mit Namensunterschrift des Pfarrers bemerkt. „dass infolge verschiedener Verfügungen, weder vor dem Pfarrer noch vor der Munizipalität, soviel demselben in Wissen, ist verhandelt worden, so dass bis auf eine neue Verordnung *ein vollkommener Stillstand in diesen Sachen* ist."

[3]) Die Polizei musste sich Lehren und Pflichten, die gepredigt wurden, schriftlich vorlegen lassen. (Finsler, p. 12). Hess, Einl. VII: „selbst nachdem die Denkart gewisser Personen, in deren Händen nun die Gewalt lag, dem freiern Lehrvortrag immer ungünstiger und gefährlicher wurde" . . Verfasser erhielt Verweise p. XVIII.

konnte nicht mehr die Rede sein" (Blösch 166 und 167). „Kaum darf man von Christentum reden; das ist abscheulich," sagt Joh. von Müller (Biogr. v. Meier p. 197). Ganz besonders waren die Pfarreinkünfte geschmälert. Sie bestanden grossenteils in Zehnten, Bodenzinsen, Primizen und Sporteln. Aufhebung der Zehntpflicht war eine der ersten gesetzgeberischen Massregeln der helvetischen Regierung. Zwar fehlte es nicht an abwehrenden Stimmen.[1]) Wohl die mächtigste war diejenige Eschers von der Linth; „er verlangte im Grossen Rate, dass diese Leistungen so lange fortdauerten, bis gesetzliche Bestimmungen darüber erlassen wären." Aber man behauptete, der Zehnten sei keine Schuld, sondern eine Abgabe und die unentgeldliche Aufhebung desselben eine Pflicht der Behörden gegen das Volk. Ähnlich dachte man über die Grundzinse und nannte diejenigen, welche vorsichtig handeln und gerecht sein wollten, Aristokraten, „die zu ihren Köpfen Sorge tragen müssen." — „Im Rate sassen viele Landbesitzer, welche um jeden Preis die Last der Zehnten und Grundzinse abschütteln wollten." (Biogr. Eschers von der Linth bei Meier S. 127.) Daher musste diese öffentliche Einnahmequelle versiegen.[2]) Die Folgen, welche diese Tatsache für die Geistlichkeit hatte, sind bekannt. vgl. Blösch II S. 167.

Man hätte nun denken können, unter so misslichen Verhältnissen sei der Geistlichkeit ein Schreck in die Glieder gefahren; sie hätte sich einem Dienste freiwillig entzogen, der so wenig Aussichten bot. Der oberflächliche Einblick in den „Neuen Schreibkalender auf das Jahr Christi 1802", „nebst Verzeichnis der helvetischen Regierung, der Obrigkeiten, richterlichen Behörden und Pfarrer, im Kanton Bern und Aargau" (Bern, bei Ludw. Albr. Haller, an der Inselgass), welcher uns gerade zufällig zur Hand liegt, belehrt eines andern. Denn er beweist, dass recht alte Pfarrer auf ihrem Posten treulich aushielten. So der 1747 ins Predigtamt gelangte Jak. Gerwer, „alt Dekan der Ehrw. Class zu Nydau", dorthin gewählt 1765; sodann Daniel Hunziker, alt Dekan,

---

[1]) Joh. K. Lavaters Schriften. Bd. I, S. 256. An die Bürger Direktoren: „C. Wofern Ihr nicht dafür sorget, dass entweder die Zehnden-Aufhebung (dieser himmelschreiende Kirchen- und Eigentumsraub) sogleich aufgehoben, oder mehr als dreytausend unbesoldete Kirchen- und Schullehrer Helvetiens!!! durch schleunige sichere und ganze Besoldung und Vergütung von dem Rande der Verzweiflung zurückgezogen werden." [2]) Beschluss des helvetischen Grossen Rates vom 29. Mai 1798: „Alle den ehemaligen Landesherren, Klöstern, Ordensgeistlichen und Pfründen zugehörigen Zehnten, Bodenzinse und übrige, personelle oder auf Grund und Boden haftende Dienstbarkeiten in allen Teilen der helvetischen Republik werden zufolge der neuen Verfassung als Nationaleigentum erklärt."

Pfr. zu Ursenbach, ins Predigtamt aufgenommen 1747; Niklaus Eggimann, Pfr. in Wattenwyl, ins Predigtamt aufgenommen 1747. An Amtsjahren etwas jünger waren: Viktor Anton Rothenbühler, Pfr. in Madiswyl 1749; Samuel Müslin, alt Dekan in Huttwyl 1750; Daniel Landolt in Aarau (1750), Schulmeister Rudolf Rengger, Pfr. in Wichtrach (1750), Emanuel Nikl. Wyss, Pfr. in Wohlen (1752), Emanuel Rohr, Pfr. in Sigriswyl (1752), Abraham Danner, Pfr. in Lyss (1753), Sam. Wyss, Pfr. in Bürglen (1754). Ausser diesen Predigern „in andern Städten und auf dem Lande" standen im Dienste der Stadt Bern: Daniel Stapfer, zweiter Pfarrer im Münster (1752), und Ludwig Rudolf, Professor der lateinischen Sprache und der Historie (1749).

Angesichts dieser Veteranenschar lässt sich von einer Panik, welcher die Geistlichkeit in der Zeit der „Revolution" leicht hätte verfallen können, nicht reden. Und zwar müssen es keineswegs blos mangelnde Aussichten auf anderweitige bessere Stellungen gewesen sein, welche zur Resistenz gegen Dienstaustritt veranlassten; dafür scheint die Tatsache zu zeugen, dass nirgendwo eine Vacanz ersichtlich, dagegen eine bedeutende Anzahl Vicare sich eingezeichnet finden. Dass der sämtliche Stamm Levis mit kleiner Ausnahme sich aus Stadtbürgern von Bern oder wenigstens aus Familienzugehörigen der bedeutenden Bewohner in Provinzialstädten (Thun, Brugg, Aarau, Zofingen, Burgdorf, Lenzburg) zusammensetzte, ist bekannt genug, mindert aber das Zeugnis christlicher Beharrlichkeit und Ausdauer in drangsalvoller Zeit nicht herunter. Im Übrigen lag die Befürchtung nahe genug, dass die Missachtung, die bei einzelnen Tonangebern gegenüber den bezüglichen Institutionen herrschte, den frühern Gang des staatskirchlichen Räderwerkes gehemmt, wenn nicht stille gestellt hätte. Dies war nicht der Fall, wenigstens sind wohl nicht viele gegenteilige Beispiele bekannt. Taufen, Trauungen, Totenfeiern fanden statt, wie vordem, soweit sich sehen lässt. Eine deutliche Sprache reden Manuale über die kirchlichen Akte, besonders Tauf-, Ehe- und Totenregister.

Nicht weniger charakteristisch als die fortgesetzte Sorgfalt gegenüber Amtshandlungen und Buchführungen sind andere Züge aus der Tätigkeit der Diener und Anhänger kirchlicher Ordnung, mag einzelnes auch nur durch mündlichen Bericht erhalten geblieben sein. So verdiente die Magd im Pfarrhause zu Münchenbuchsee nicht geringeres Lob als ihr würdiger Herr. Warf sie doch, als die Franzosen aus dem Grauholz heranrückten, die schönen Abendmahlskelche in den Kehrichtskorb („Ghüderchratten"), wodurch sie der Gemeinde erhalten blieben, der Bürger Pfarrer aber liess sich in der gewohnten Amtshandlung so wenig stören, dass er den alt-

modischen Ornat (spanischen Kragen und Mantel) auch unter dem Gelächter der Franzosen beibehielt, wenn er vor ihren gaffenden Blicken durchs Mauertürchen der Kirche zuschritt. Und als in der vielfachen Verwirrung,[1]) in der sich staatliche und Gemeindeverhältnisse befanden, „die Dorfaristokratie, welche der reiche Bauer über den armen Bauer ausübte, (Ausdruck Eschers von der Linth im Grossen Rate a. a. O. S. 227) hinwieder Eigentums-Rechte wohlfeilen Kaufes an sich bringen wollte," — da trat solchen Bestrebungen wohl auch ein mannhafter Pfarrer entgegen. Wenn über einen derselben später von höherer Stelle aus laut Archiv und Akten[2]) erklärt wurde, sein Eifer, mit welchem er die Sache der Unterdrückten vertrat, (wohl veranlasst durch eine 1802 vorgenommene Güterausscheidung) sei fast nur zu gross gewesen, — so schien diese Energie doch ihre Früchte getragen zu haben. Als der Betreffende später die Pfarrei verliess, las man in einer Zeitung („der aufrichtige und wohlerfahrene Schweizerbote") folgende Mitteilung: „In der Dorfgemeinde E...... ist schon seit geraumer Zeit Zwist und Prozess wegen einer Allmendteilung. Da der Herr Pfarrer sich bei diesem Anlasse besonders der ärmern Klasse der Einwohner annahm und sie unterstützte mit Rat und Tat, machten ihm die begüterten Bauern so viel Verdruss und Unruhe, dass er um eine andere Pfarre anhielt und sie empfing. Als er nun abzog, spannten sich nun bei zwanzig arme Hausväter aus Dankbarkeit vor des Pfarrers schwer beladenen Zügelwagen und jeder hatte eine schwarze Leidbinde um den Arm, wodurch sie ihre Trauer um den Verlust des braven und geliebten Herrn Pfarrers bezeugten. Und also zogen die guten Leute den Lastwagen weiter als vier Stunden über Berg und Tal nach B., der neuen Pfarre ihres ehmaligen Beschützers, woselbst sie dann von der neuen Gemeinde des Pfarrers unentgeltlich recht gastfreundlich bewirtet wurden. Denn so viele Liebe verdiente wohl Achtung." Es darf diese Notiz zum Beweis dienen, dass nicht bloss Stadtpfarrer (Lavater in Zürich, Müslin in Bern u.s.w.) gegen Unrecht und Unsitte auftraten, sondern dass auch einfache Landgeistliche gewalttätigen Übergriffen zu wehren suchten. Daran erprobt sich aber zumeist der Ernst des religiösen Lebens, ob dessen Träger zu Gunsten der Schwachen und Missachteten, mit Wort und Tat einstehen, ungeachtet dessen, ob sie „böse oder gute Gerüchte" mit in Kauf zu nehmen haben. In Zeiten, wo vieles in der Schwebe steht, lässt sich dieser Sinn am leichtesten erkennen; da tritt der gestählte Charakter hervor, während der Söldling und Kriecher sich

[1]) Vergl. die kühnen Worte in Antistes Hess: S. 184, 186, 187, welche ihm „Verweis" zuzogen, — Predigt am hohen Donnerstag 1798. [2]) Von Trachselwald, herrührend von Oberamtmann Mutach.

in die Büsche schlägt. Auch auf andern Gebieten als den spezifisch religiösen waren Vertreter der Kirche daran, das Volksleben zu heben. Abgesehen von gemeinnützigen Bestrebungen wurde die Erziehung der Jugend auch von dieser Seite nicht ausser Acht gelassen. So sehr die Volksschule noch in den Windeln lag, so trübselig und jämmerlich auch die Berichte über die äussere Versorgung bei der in dieser Zeit veranstalteten Enquête[1]) lauteten, fehlte es doch von kirchlicher Seite da und dort nicht an Anregungen zur Besserung. Nicht bloss die selbstredend als wichtiger angesehenen Kenntnisse des Lesens, des Memorierens von geistl. Stoff, wohl auch noch des Singens wurden wenigstens bei Willigen und Befähigtern befördert, auch die Vaterlandskunde scheint denn doch mehr und mehr Beachtung gefunden zu haben, wie z. B. vorhandene geschriebene Abrisse und Zeichnungen es zeigen, die von kirchlichen „Schulmeistern" stammen müssen. Zudem standen namhafte Vertreter des geistlichen Standes in erster Reihe, wenn es galt, wissenschaftliches Leben zu pflegen. Es genügt, an Dekan Ith zu erinnern, den ersten Kurator der wieder hergestellten Akademie.[2]) Wir finden im genannten „Schreibkalender auf das Jahr Christi 1802" überdies eine Anzahl von Mitgliedern des bern. Ministeriums verzeichnet, die im Unterrichtsfach an leitender Stelle waren. Zunächst standen im Erziehungsrate: Johannes Ith, Dekan, Präsident, erwählt 1798; Samuel Wyttenbach, Pfr. zum heil. Geist (1798); Gottlieb Risold, Professor (1798); Samuel Studer, Professor (1798); Gottlieb Gruner, Helfer am Münster (1798); Michael Wagner, Gymnasiarche (1798); Rudolf Schärer, Professor (1800). An der Akademie lehrten: Rudolf Schärer, Professor der hebr. Sprache (seit 1793), Samuel Studer, als Prof. der prakt. Theol. (1796), Fried. Stapfer, als Prof. der Theologie (1800). An der nämlichen Anstalt standen, andere Disciplinen vertretend: Ludwig Rudolf, Prof. der lateinischen Sprache und Historie (1750), Gottlieb Risold, Prof. der griech. Sprache und Sittenlehre, Rektor (1791), Joh. David Kocher, Prof. der Philosophie (1797); sodann wirkten noch 3 Theologen als „Provisores des obern Curriculi" und ihrer viere als „Provisores des untern Curriculi" am sogen. Literarinstitut[3]) Wenn man zu

[1]) Vgl. „Geschichte des Schulwesens im Kanton Bern" von Dr. J. F. Kummer, Bern 1874, p. 8 ff. und „Die bernische Landschule am Ende des XVIII. Jahrh." v. Dr. E. Schneider im Archiv f. schweiz. Schulgesch. I. [2]) Erwähnung verdient der freisinnige J. G. Fisch † 1799, im Ministerium der Wissenschaften angestellt, nachdem er das Pfarramt, von den Gegnern der Neuerungen verfolgt, quittiert hatte. (Schuler, die Taten und Sitten der Eidgenossen. IV. 1. 595.) [3]) In die literarische Schule als Vorschule für das Studium jeder wissenschaftlichen Bestimmung kamen diejenigen, welche sich einem gelehrten Stande oder der Regierung widmen wollten, und erhielten Unterricht in der deutschen Sprache, „die man zur Grundlage aller übrigen

Vermittlungsakte teilte die Schweiz in 19 Kantone, denselben mit ihrer Souveränität auch die Ordnung ihrer kirchlichen Angelegenheiten überlassend. Noch in selbem Jahre sieht man die neuen Chorgerichte unter Aufsicht des Oberamtmanns ihre Sitzungen halten und protokollieren,[1]) hin und wieder recht weitläufig, wobei allerdings etwas veränderte Bezeichnungen der Vorsteher ins Auge fallen. Viel war nun gewonnen. Es gab wieder festen Boden, ungehinderte Wirksamkeit nicht nur auf dem Gebiete der Humanität, (wie die Verfügung wegen besserer Erziehung und Verkostgeldung K. M. v. E. pag. 352), sondern auch auf dem der christlichen Entwicklung. Die Kirche war nicht mehr bloss geduldet, jedenfalls nicht mehr ein Institut, das man einstweilen stehen lassen musste, weil die abergläubische Menge daran festhielt, sondern sie hatte nun volle rechtliche und gesetzliche Stellung wiedererlangt. Waren früher die Anstellungsbedingungen der Geistlichen im Kanton Bern durch die Verschiedenheit der Einkünfte am einten Ort sehr günstig und zur Üppigkeit verleitend (fette Pfründen), am andern Ort sehr entmutigend gewesen, so steuerte diesen Verhältnissen das Dekret über Besoldung und Wahlen der Geistlichkeit vom Jahre 1804 (d. d. 7. Mai und 12. Sept.), welches durch ein Progressivsystem nach den Altersverhältnissen (von 1000—2200 alten Franken) aufsteigend 7 Klassen statuierte und demnach an 146 Pfarrer 228,800 Fr. zur Auszahlung gelangen liess.[2]) Auch andere Bestimmungen, wie die über die Leibgedinge der Pfarrer und über die Collaturpfarreien stellten die ökonomische Lage sicher. Nun war die traurige Notwendigkeit nicht mehr vorhanden, dass der Pfarrer um sein Einkommen mit den Pfarrgenossen in Erörterungen eintreten musste, oder sich zu seinen Rechten zu verhelfen hatte.

Kein Umstand erleichterte aber die Wirksamkeit der kirchlichen Behörden so sehr, wie die bittern Erfahrungen, welche man im Volke seit Abschaffung der bisherigen, die christliche Sitte beschützenden Ordnung gemacht hatte. Eine ganze Anzahl von Zuschriften und eigentlichen Abhandlungen verbreiteten sich über diese Tatsache. Zusammenfassend, eindringlich die gedruckte Vor-

[1]) Längst schon hatte man sich danach gesehnt und an Eingaben fehlte es nicht. Dies nicht nur im Kanton Bern, sondern im Waadtland, wo man sonst die Einrichtungen de leurs Excellences de Berne verpönt hatte. In der Liberté chrétienne vom 5. Mai 1901 lesen wir: Il faut dire que cette institution avait bien dégénéré depuis le jour où Viret avait réclamé la création. Chose curieuse cependant! Il n'y avait pas trois ans que les consistoires avaient été abolis que les pasteures en sollicitaient le rétablissement, tant le désordre moral était devenu grand. Also die verhasste *bernische* Institution erschien unerlässlich. [2]) s. Mandatenbuch.

den Prof. und Lehrern der Hauptstadt auch noch die ebenfalls verzeichneten, aber hier nicht genannten geistlichen „Provisoren“ und Schulmeister in den Landstädtchen hinzunimmt, so sieht man leicht, dass bedeutende Veränderungen in der „Revolution“ nicht vorgekommen sind; ein Zeugnis dafür, dass wie auf anderen, so auch auf dem Gebiete des Unterrichts die Energie angestellter Geistlicher nicht nachliess. Im ganzen darf nun gesagt werden: gerade die Zeit der Bedrängnis weckte die Kräfte neu, gab Gelegenheit durch Tragen und Dulden, durch Trost und Mitgefühl den Gemeindegliedern zu dienen. Ja, unverzagtes und mannhaftes Benehmen von Seite einzelner Kirchendiener und Leiter musste in mancher Hinsicht das geplagte Volk veranlassen, bei Arbeit, Pflichterfüllung und frommer Treue zu verharren.[1] Die schwere Zeit, wo äussere Stützen fielen, bewies, dass in der Kirche innere höhere Kräfte verborgen sind, die ob ihren gewalthabenden Gegnern noch so widerwärtig doch Achtung abnötigen mussten. Prof. Blösch (II S. 198) fasst deshalb die aus solchen Erfahrungen hervorgehende Lehre in die Worte zusammen: „wenn man diese vier Jahre als eine Prüfungszeit betrachten will, so wird gesagt werden dürfen, dass das religiöse Leben die Probe bestanden, dass speziell die Art der evangelisch reformierten Frömmigkeit ihre Kraft und Lebensfähigkeit auch ohne den Schutz des Staates nachgewiesen hat.“

## II.

Hat die Ausdauer, ja die Hartnäckigkeit, mit welcher in der Periode vom Übergang bis zur Mediationsverfassung (19. Febr. 1803) die Fortsetzung des kirchlichen Amtes von dessen Trägern festgehalten wurde, volle Anerkennung verdient, — so ist es auch begreiflich, dass der Umschwung mit unverholener Freude begrüsst wurde. Man sieht daher wohl nicht nur in einem kirchlichen Manual die Jahrzahl 1803 mit mächtigen Ziffern am obern Rande der Blattseite prangen, sondern ebenso in übergrosser Antiqua die frohlockende Weihe-Inschrift hinzugefügt: Bono cum Deo! denn jetzt traten die nicht abgeschafft gewesenen, aber ganz oder teilweise zurückgedrängten Einrichtungen samt den Kompetenzen der kirchlichen Behörden aufs neue ins Leben. Die napoleonische

Sprachlehre brauchen werde.“ Die lateinische Sprache ward aber so sehr Hauptsache, dass ihr von den 28 Lehrstunden der Woche 16 gewidmet wurden. (Siehe Schuler, Bd. 4, p. 5). Genaueren Bericht hierüber findet man in Kummers Geschichte des bern. Schulwesens p. 8 ff. [1]) Hess, Predigt auf Pfingsten 1798: „Verlieret den Mut nicht zu hoffen und auch selbst das eure beizutragen, dass dasjenige, dessen vorzüglicher Wert von andern so sehr vergessen ist, . . . unter dem Schutt der Verachtung hervorgezogen werde“ etc. In dieser Weise häufig.

stellung, welche schon im Januar 1800 der bernische Kirchen- und Erziehungsrat an die helvetischen Gesetzgeber erlassen hatte. Deutlich wurde darin erklärt, der gesunkene Sittenzustand rühre daher, dass man durch Aufhebung der Sittengerichte das Ansehen der Geistlichen zerstörte, ihren Einfluss auf die Volkstugend geflissentlich abgrub und der wildesten Ausgelassenheit alle Dämme aus dem Wege räumte." Dändliker (II, 375) will nicht zugeben, „dass die sittlich-religiöse Entwicklung (infolge der Unordnungen im kirchlichen Leben) eine sehr schlimme gewesen." Allein Blösch (S. 185) sagt mit Bezug auf obige kirchliche Kundgebung: „Die Tatsachen sind richtig; das war in Wirklichkeit die Lage der reformierten Kirche zur Zeit der helvetischen Republik." Zur Illustrierung nur einen einzelnen Zug: Ein hier benutztes chorgerichtliches Protokoll zeigt, wie erst am 24. Januar 1809 ein vollständig dokumentierter Notzuchtsfall gegenüber einer taubstummen Person zur Behandlung des Chorgerichts gelangte, welcher schon im Herbst 1801 vorgekommen war. Auf die Frage: Ob die Geschichte vor irgend einem Tribunale angezeigt worden, hiess es: nein. Und auf die weitere Interpellation, warum er (der Vater) damals nicht geklagt? „Weil keine festgesetzte Ordnung der Dinge damals gewesen." — Dass „die Ursachen dieses traurigen Zustandes von Rechtsverminderung selbst diejenigen erschreckte, die ihn herbeiführen halfen" (Blösch II 184), lässt sich begreifen, aber eben so sehr, dass auch die Grosszahl des Volkes die Neuerrichtung sittlicher Schutzwehren und Schranken als Wohltat empfinden musste. — Dabei sollte es in der Ausübung des Amtes nicht im Alten bleiben, vielmehr fehlte es auch nicht an Winken, welche die Geistlichkeit in der Folge bekam, ihre Tätigkeit fruchtbarer zu gestalten. So wurden (laut Mandatenbuch) die Pfarrer auf Anregung der Regierung hin ermahnt, „das Schleppende und Langweilige einer zu weitläufigen Behandlung des Heidelbergers zu vermeiden." Gegenüber dem sonstigen dogmatisierenden Mechanismus und Formalismus schwang sich der bezügliche Erlass zu der Anweisung auf: „Eine erwünschte Gelegenheit soll sich da dem Prediger darbieten, die interessantesten Geschichten des A. und N. Testamentes ohne sklavisch bindende Ordnung, wie es das Bedürfnis des Gegenstandns mit sich bringt, mit seinen Unterweisungskindern katechetisch zu durchgehen und auch dem Gemüte seiner ältern Zuhörer einzuprägen, wodurch zugleich den Kinderlehren selbst mehr Herzlichkeit und Nützlichkeit, mehr Leben und Interesse zu teil und auch der Vorteil herbeigeführt werden muss, dass ungeübtere Katecheten sich desto besser auf die Kinderlehren vorzubereiten haben." (Unterschriften: von Mülinen, Präs., Emanuel

von Sinner, Sekretär.) — Man darf zudem nicht vergessen, dass das wissenschaftliche Streben, das in dieser Zeit nicht bloss infolge neugegründeter Institute (Akademien etc.), sondern durch die epochemachenden literarischen und philosophischen Werke aus Deutschland geweckt wurde, bei einer Anzahl Studierender der Theologie Anklang fand, da jene Geisteserzeugnisse laut den Subscriptionsverzeichnissen in der Schweiz geschätzt wurden. Wohl selten dürfte zudem heute so manches Bändchen schön geschriebener Excerpte bei jungen Theologen zu finden sein, wie solche aus damaliger Zeit nachweisbar sind. Übrigens zeigten die Früchte der Gelehrsamkeit erst später in einzelnen Koryphäen, wie köstliche Samenkörner auch schon im Anfang des Jahrhunderts gelegt worden sein müssen.[1])

Unter diesen günstigeren Bedingungen in Bezug auf Unterrichtsmethode und Geistesbildung[2]) liess sich eine erkleckliche Verbesserung kirchlicher Zustände erwarten. Besitzt innere Zustimmung Zeugniskraft, so blieb dieselbe auch nicht aus: Warum sonst so grosse Anhänglichkeit an einzelne Gemeindepfarrer, worüber mündliche Mitteilungen auch späteren Generationen Zeugnis ablegten? Abschiedsreden, die von den dankbaren Gemeindegliedern sorgfältig in Abschrift oder im Gedächtnis bewahrt wurden, im Oberland wie im Emmenthal? Warum so rührendes Andenken an einzelne Züge, wie an die allgemeine Tätigkeit so mancher anderer Prediger, Kirchenvorsteher und kirchlicher Gehülfen? Und dazu sogar eine gemeineidgenössische religiöse Anregung: Laut Blösch (II 194) wurde schon 1802, nach Louis Eméry (Gaz. de Laus. 17. IX. 04), am 11. Juli 1803, ein Tagsatzungsbeschluss zur Wiederherstellung des Bettages gefasst. Jedenfalls wurde am 9. September (nicht 8. Nov.) 1804 laut einer auch im Pfarr-Archiv zu Eriswyl samt gedruckter „Bettagsproclamation" enthaltenen Zu-

[1]) Mit Baggesen besuchten die sog. „grüne Schule" in Bern: Samuel, Bernhard und Gottlieb Studer, Söhne des obersten Dekans, letzterer später Prof. der Theologie und der Naturwissenschaften, Rud. und Carl Wyss, Rud. Ith, Carl Brunner, Carl Fueter, später Fried. Langhans, Alb. Bitzius, Fried. Tribolet, Carl Rikli, Ludw. Müller, Theodor von Mohr, Albr. Rytz, alles Männer, die sich später einen Namen machten. (Vgl Rytz, Lebensbild von Baggesen. Basel 1884, p. 8 und 9); ebenso Kummer, p. 11, Spalte 2. [2]) Dass hervorragende Geistliche für dieselbe wirkten, zeigt die Stiftung des Müslin-Legates zur Aufmunterung der Studierenden im Arbeiten durch Pfarrer Müslin (Kummer S. 11); ebenso der Beitritt von Jakob Sam. Wyttenbach, Pfr. an der Kirche zum heil. Geist, und von Samuel Studer, Prof. der Theologie, zu der im Vereine mit Gruner und Meissner 1803 gegründeten naturwissenschaftlichen Gesellschaft (Dændliker, III 454, Blösch, II 190); nicht zu reden von der schriftstellerischen Tätigkeit von Prof. Joh. Rud. Wyss, und Pfr. Wyss, dessen Sohn, sowie von Pfr. Kuhn in Burgdorf etc. (Dændliker, III 463).

schrift der Oberamtschreiberei Trachselwald im Lande ein „Buss-, Bätt- und Danksagungstag“ abgehalten und zwar mit Hinweis auf das genannte Aktum. In der würdig auftretenden Volksansprache fühlt man die herzliche Dankbarkeit über die geordneteren Zustände heraus, bemerkt aber auch den Ernst, mit welchem die Obrigkeit am sittlichen Wohle zu arbeiten entschlossen ist, „da wir ein undankbares und unbiegsames Volk sind“. —

Man hat im Uebrigen gewisse ernstere geistige Strömungen vorzugsweise auf den Konto von Persönlichkeiten und „Gemeinschaften“ gesetzt, deren erweckliche Tätigkeit an hervorstechenden Merkmalen besonders hervorgehoben werden konnte. Als ob gerade da, wo zwar „köthnische Lieder“ in einem in Privathäusern sich versammelnden christlichen Kreise gesungen wurden, die kirchliche Wirksamkeit stets von geringerer Bedeutung gewesen wäre! Aber wenn die Teilnehmer die durch einen dazu Ausgeschossenen besorgte Wiedererzählung der Sonntagspredigt zum Mittelpunkte ihrer Nachmittags-Andacht machten [1]), so war dies doch ein Zeichen, woher man gerade in volkreichen Kirchgemeinden gute Anregungen erwartete; sicherlich auch ohne und ausser dem Anschluss an die eigentlichen Pietisten. Lässt man gerne Jedem das Seine, so sei man auch gegen die durch wortreiche Schriftstellerei in den Hintergrund gedrängte Kirche gerecht. —

Ferne sei es aber anderseits, dass hier der dunkle Schatten übersehen werden soll, den die „Staatskirche“ in dieser Periode warf. Denn es ist schwerlich zu leugnen, dass die Opposition, welche aus den Volkskreisen in späteren kritischen Perioden gegenüber derselben erwachte, in früheren Mängeln wenn nicht ihre Ursache, doch Nahrung haben konnte. Schüchtern zwar, aber doch unleugbar, trat mit der politischen Restauration auch die Reaktion herein, im Staate natürlich zuerst sichtbar und fühlbar; aber wie konnte sich die Kirche ihrer erwehren? Lag sie doch mehr und mehr aufs Neue im Schlepptau alter Regentengeschlechter, die nun einmal auch dieses Gebiet als ihre Domäne zu betrachten gewohnt gewesen waren. Wohl lauteten die Titel von den Obern an die Untern anfangs noch in der Reminiscenz an schnell vergangene Tage: „Mit Gruss und Bruderliebe“. Aber rasch wurde der Bürger wieder zum Herrn, zum Hochgeachteten, zum Ehrwürdigen Herrn. Bald schrieben die Untergebenen an Meine gnädigen Herren, an Meine Gnädigen Herren Herren und machten Hochdenselben die üblichen Reverenzen, indem sie erklärten: Me. G. H. Hh. haben geruht (Mandatenbuch und Manuale), und übersandten

[1]) Laut mündlicher Ueberlieferung.

Hochdenselben. als Mn. H. G. H. des obern Ehegerichts ihre Schreiben. Begreiflich, dass dann auch die Ehesachen in erweiterter Chorgerichtsverhandlung zu Prozeduren wurden, mit „prozedürlicher“ Weitläufigkeit, auch Zuziehung von Beiständen etc. geführt wurden und Geld, mehr Geld kosteten! — Die Sportelnreiterei kam wieder in Betrieb.[1]) Nicht bloss dies: Schuldige, die ihr Erscheinen verweigerten, wurden durch Landjäger herbeigeschleppt; es gab Haft, chorgerichtliche Gefangenschaft, Androhung von Prügeln durch den Landjäger (S. 313); es wurde sogar das Bloch (Anfesseln an den Block) wieder gebraucht (S. 333 u. S. 338 K-Manual). Wenn dann bei irgend einem Tanzvergnügen ganze Gesellschaften „von Buben und Meitlin“ durch das Chorgericht inquiriert wurden, so fanden sich auch Spass- und Spottvögel darunter, die allerdings ihren unbotmässigen Sinn noch recht zu „büssen“ bekamen. Ueberhaupt wurden wohl fleissig Strafen ausgesprochen, weckten aber auch Widerspruch und Renitenz.[2])

Es entspricht der Situation, dass schon unterm 7. März 1808 von der Regierung folgendes Edikt erlassen wurde: Ward dem Edlen Chorgericht folgendes Circulare abgelesen. Schultheiss und Rath des Kantons Bern, an den Ober-Amtmann.

Aus gehabtem Anlass sind wir bewogen worden, die bereits in vormaligen Mandaten, sowie in der Predikanten Ordnung, und in der Chorgerichts Satzung enthaltene Polizey Ordnung zu ernüwern und aufs frische bekannt zu machen, dass für alle an dem Eigenthum der Pfarrherren und Chorrichter verübte Frefel, wenn der Richter nicht zu Kenntnis der Gethäter derselben gelangen kann, oder sie nicht vermögend wären, den Schaden abzutragen, die Gemeinden, nach Anleitung gedachter Verordnungen schuldig seyn sollen, den verursachten Schaden gut zu machen, und zu ersetzen.“ Unterschriften.[3])

Es war wohl gut, dass an der Kirchenwand vor den Augen der Inkriminierten die 10 Gebote in ausserordentlich grosser, deutlicher Schrift prangten; und ebenso weise, wenn auf der Seite, wo

[1]) K. bezahlte 12 Bz. Sitzgeld, bleibt schuldig 7½ Bz., für das Rogatorium 8 Bz., Gang nach D. 7½ Bz., Bewilligung 3 Bz. 3 Kreuzer, Summa 26 Bz. 3 Kreuzer. [2]) S. 309: „sich über das Chorgericht lustig machen, wofür er auch mit 2 mal 24stündiger Gefangenschaft bestraft war“, S. 310: „wegen Zank, Schwören im Wirtshaus 3tägige Gefangenschaft und Kosten“, S. 318: „Gesalzene Note“, S. 333: „Sitzgeld ohne Strafe“. S. 336 Inculpat wollte mit „*bösen Kreuzern*“ bezahlen. Urteil: „3tägige chorgerichtliche Gefangenschaft“. S. 346: „da der Angeschuldigte höhnisch lächelte“ etc. S. 376: „er kenne Vorgesetzte, die uneheliche Kinder gehabt haben und doch in Ehr' und Amt geblieben“ u. s. w. Alles ungefähr bis 1809. [3]) Mandatenbuch. Chorgerichtsmanual S. 360.

die Chorrichter von ihren Chorstühlen hinblicken, auch eine sie betreffende Mahnung zu lesen war, etwa nach Jesaj. 10, 1.

Allein dabei lag die Gefahr nahe, zu vergessen, dass nicht bloss Gesetz, sondern Evangelium der Gemeinde not tue. Ob 1 Petr. 5, 2 und 3 zur Ausführung kamen, war eine Frage, die stellenweise stark ausser Beachtung zu fallen schien. Es zeigte sich offenbar die Tendenz, wiederum in den alten Mechanismus zu verfallen [1]), wo man bei gesicherter amtlicher Stellung zufrieden war, „wenn die Predigt besucht, die Feiertage respektiert, die Anordnungen der kirchlichen Behörden beobachtet, und wenn insbesondere die Pfarrer selbst und ihre Familien bis zu den Hühnern des Pfarrhofes hinunter mit der richtigen Ehrerbietung angesehen und behandelt wurden.[2]) Mag man es auch als Vorzug hervorheben, dass zur amtlichen Tätigkeit der stereotype Jahresbesuch der Haushaltungen durch Pfarrer und Mitglieder der Ehrbarkeit in geordneten Gemeinden gehörte, so war doch das Verhältnis zwischen Behörden und einzelnen Gliedern das der strengen Ueber- und Unterordnung. Nur zu sehr wurde der Pfarrer wieder als Beauftragter des Staates [3]), sowie als Stütze des Regimentes betrachtet; das geistliche Ohr nach oben hin offen, war nach unten wohl nicht immer empfänglich genug. Wurde doch schon Amt und Anstellung von dorther vergeben [4]), während der gemeine Mann in dieser Beziehung nichts zu sagen hatte. Verwandtschaften und Connexionen hatten grosse Bedeutung. Warum nicht darauf bedacht sein, dass solche festblieben? [5]) Burgergut und Kirchendomäne lagen wieder fast so nahe beieinander, wie Münster und Stiftgebäude! Wollen wir also die Wirkungen kennzeichnen, welche die gesunde Erschütterung des Caesareopapismus in der Helvetik hatte und dabei die Hoffnungen berücksichtigen, welche das durchschnittlich solide Wesen der Geistlichkeit zur Ausdauer führte, — so kann man einer gewissen Enttäuschung sich nicht entziehen. Die harte Zeit zeitigte erfreuliche Früchte, — in den guten Tagen schlich sich der Wurm in die Blüten, ihrer manche verdarben. Das Kirchengebäude war fester gemauert; aber man schloss es nicht genügend auf; Licht, Luft und Leben schienen

---

[1]) „unbedingte Rückkehr zum Alten, Ausrottung aller Spuren der Revolutionsepoche“, Blösch, II, 205. [2]) Blösch, II, 160. [3]) A. vgl. Carl Alb. Reinhold Baggesen, Pfarrer am Münster zu Bern, von D. A. Rytz, Pfarrer, Basel, 1884: „wo der *Ambitus* bei sämtlichen Mitgliedern der Wahlbehörde“ — als notwendiges Mittel der Pfarreibewerbung auf pag. 40 dargestellt ist. [4]) Namentlich konnte die persönliche Abhängigkeit der Pfarrer von den staatlichen Beamten für *servile Naturen* noch empfindlicher werden, seitdem sie ihre Besoldung ganz aus der Hand des Landvogtes empfingen. Blösch, II, 204. [5]) Da musste man zuerst die Sache „der Obrigkeit in Bern“ gut bestellen.

in der Entwickelung gehemmt.[1]) Sogar das geistige Leben und fortschrittliche Streben geriet in dem Masse in Stagnation, dass ein C. A. R. Baggesen erklärte, „der zerrüttete Zustand unserer Akademie unter der Leitung von wissenschaftslosen und vielleicht lichtscheuen Menschen“ lässt mich „auf lange Zeit nicht hoffen, dass sich ein Wirkungskreis in derselben“ für mich vorfinden sollte.[2])

Es hiesse aber die Richtung der Zeit verkennen, wollte man sie nicht aus früherer Entwicklung zu verstehen suchen. Das religiöse Leben hat sich von jeher in Verbindung mit dem staatlichen organisiert. Oder standen nicht vor der christlichen Aera Moses und Aaron, und neben David Abjathar und Zadok, Seite an Seite? war nicht später Priester und König in einer Person? ja verlangte nicht der Konsul den Augur, Cäsar den Titel des Pontifax Maximus, später der Kaiser Leitung der geistlichen und weltlichen Angelegenheiten, währenddem der Papst bei gleichem Bestreben sich mit ihm um die Weltmacht stritt und „das neugefundene Land“ abzirkelte und verteilte? An Cäsars Stelle traten in Bern die gnädigen Herren und Oberen! Ist man aber heute von äusserem Einflusse so geschützt, dass man sich weder vor dem goldenen Kalbe noch vor dem Paradepferde beugt und bei Wahlen niemals zwischen dem arbeiterreichen Geschäftsherrn und dem Trompete blasenden Demagogen hindurch balanciert? Verwerfen wir die Alten, sobald die Nachfolger keine Trübung der Verhältnisse mehr kennen!

Lasse man überhaupt, auch bei'r Anerkennung der Schattenseiten in jener Periode, welche auf die Helvetik folgte, falsche Geistesströmungen oder gar Gewaltakte nicht der Kirche zu Lasten schreiben, wo sie dafür nicht verantwortlich ist. Wenn wir nämlich auch im Weitern nicht annehmen dürfen, dass die Art und Weise, wie der kirchliche Religionsunterricht erteilt ward, allerorten wesentliche Verbesserungen aufwies,[3]) wenn auch die Predigten ihrem Zwecke oft nicht entsprechen mochten, eins bleibt doch bestehen: die absolute Freiheit,[4]) welche in kirchlicher Hinsicht in der Helvetik gewährleistet worden war, *„wirkte jetzt noch*

[1]) „Die Kirche ward weltförmig, hielt es mit dem, was reich, gross und mächtig war, drückte zu Unrecht und Bedrückung ein Auge zu“... Bitzius, Predigten, II. Bd., p. 258. [2]) Baggesen, Biogr., p. 34; vgl. auch Kummer, pag. 10 u. 11. [3]) Man musste Kinder wegen Versäumnis der Kinderlehre sogar vor Chorgericht zitieren (Chorgerichts-Manual), was auch (für Erwachsene) als empfindliche Strafe angesehen wurde. (Schuler, IV, 1, 656.) [4]) „Die Grundsätze der Glaubens-, Gewissens- und Kultusfreiheit“ . . . konnten, nachdem sie einmal Eingang gefunden hatten, aus der Verfassung nicht mehr entfernt werden (Blösch, II, 216).

*nach*" (Dändliker, Gesch. der Schweiz, III, 443). Wenn sie es aber war, „die in hohem Masse die Bildung verschiedenartiger *Sekten* begünstigte" (Dändl. a. o. O.), so sollte man nun nicht auch diese Erscheinung der Kirche auf Rechnung schreiben. Im Gegenteil täte man gut, es als Vorzug anzuerkennen, dass wenigstens hier eine neue Bahn betreten wurde. — Aber die harte Behandlung einiger anders gesinnter „Gemeinschaften"?! — wird man einwenden. — Darauf ist zu antworten, dass namhafte Parteien, wie die Wiedertäufer, schon im ersten Viertel des neuen Jahrhunderts geschont wurden. [1]) Sodann war man auch noch in anderer Beziehung als bloss in kirchlicher in einer Periode der Abklärung. Die neuen Probleme, welche Philosophie und Kunst, Pädagogik und Staatswissenschaft auf den Plan brachten, liessen eben auch beim besten Willen nicht überall eine sogleich für alle Welt unanfechtbare Entscheidung treffen. [2])

Vergesse man nicht, dass auch im Kanton Bern wie anderwärts nicht bloss die Zeit war, wo Privatgesellschaften religiöses Leben förderten, gute Werke begannen, [3]) sondern dass eine Gährung [4]) eintrat, die neue Erscheinungen und Bildungen noch nicht erprobter Art [5]) hervorrief.

In J. C. Lavaters (I, 268) Sendschreiben erklärt ein Ungenannter treffend: „In der ereignisreichsten Periode des ereignisreichsten Zeitalters, wo alles in Gährung ist, mussten notwendig auch alle Triebe, die Bösen wie die Guten, angeregt werden".

Deshalb konnte es nicht fehlen, dass Personen mit falscher Lehre und schlimmem Leben, dass zeitweilig sogar widersittliche Parteien bei arglosen Leuten sich einnisten konnten. Man meinte eben anfänglich regeres Glaubensleben vor sich zu haben. Nicht am mindesten zeigt dies die später berüchtigt gewordene Sekte der Antonianer, [6]) welche die öffentlichen Gewalten gegen sie zum Einschreiten zwang. [7])

---

[1]) Kreisschreiben von 1820 enthält Vorschriften zur Sicherung ihres und ihrer Kinder bürgerlichen Standes; seit 1825 wurde ihnen die Eidesleistung erlassen (siehe neue bern. Gesetzessammlung, Bd. II, pag. 145). [2]) Klar und treffend dargestellt erscheint die diesbezügliche Sachlage in Hagenbach Kirchengesch. (VII, p. 158—163). [3]) S. Blösch, II. pag. 228 und 229. [4]) Man lese z. B. „Frau von Krüdener", ein Zeitgemälde, Bern, C. H. Mann, 1868, wo nicht bloss die Akademie, sondern auch die vénérable Compagnie des Pasteurs in Genf „ihr Armutszeugnis", das „testimonium paupertatis" erhalten haben soll durch Verwehrung der Versammlungen etc. (Empeytaz, S. 102 ff.) Vgl. Blösch, II, S. 211. [5]) Vgl. Krüdener, 76. [6]) Die Sekte verbreitete sich seit 1798 an mehreren Orten und tauchte trotz aller Unterdrückungsversuche immer wieder auf, namentlich in den Gemeinden Wohlen, Rapperswyl und Gsteig bei Interlaken (Finsler, pag. 126). [7]) Betreffend diese Sekte: „Christian Michel und seine Anhänger, ein Zweig der Antonianer im Berner Oberland" in den Bei-

Was aber am verwilderten Strauche der Phantasie und ungezügelten Lust gewachsen ist, geht die Kirche nichts an, bedarf auch der Ausreutung! Die Kirche wurde keineswegs vom eigentlichen Kerne des Volkes darum scheel angesehen. Bei letzterem blieb sie vielmehr, soweit es das Verhalten gegenüber solchen Auswüchsen betraf, in vollen Rechten und Ehren. Soll sie doch allezeit nicht ein Versuchsfeld für religiöse Probleme, noch weniger ein Tummelplatz ungezügelter Leidenschaften, sondern ein wohlangelegter Garten sein, in welchem jedem Pflänzlein auf tiefere Kenntnis gegründete Pflege und sorgsame Behandlung zu Teil wird. —

Ziehen wir aber, an dieser Stelle angelangt, kurze Folgerungen aus der späteren Entwicklung der kirchlichen Grundsätze, so darf man sagen: Im ganzen kann niemand leugnen, dass man in einem Punkte nach und nach klarere Einsicht gewann. Man sah nämlich ein, dass Religion weder mit dem Prügelstock und in Kerkerräumen noch mit Entzug des ehrlichen Namens eingepaukt werden könne, welche Meinung ehemals Geltung zu haben schien; vielmehr anerkannte man je länger je mehr die Tatsache, dass das Gewissen eine autoritäre Instanz für den Menschen sein muss, welcher in den Grenzen weltbürgerlicher Ordnung auch nach aussen hin Anerkennung zukommt. Daher liess man fortschreitend diejenigen gewähren, die innerem Triebe folgend nach ihrem Belieben sich zu Vereinigungen konstituierten, in denen Gottesanbetung und christliche Liebestat geübt werden sollten. Glaubens- und Gewissensfreiheit wurde als unverbrüchliches Recht anerkannt.

## III.

Wir haben sie heute, — diese durch jahrhundertelange Kämpfe endlich an's Tageslicht geförderten Schätze freien Geisteslebens. Aber haben sie nicht den „Individualismus" erzeugt, bei dem jeder denkt, redet, tut, was er will, und ein Zusammenschluss zu einem Ganzen, einer Gemeinde immer weniger möglich ist? Hat nicht die Willkür alle Grenzen und Schranken weit übertreten, sodass sie nicht bloss in Gedanken jede Fassung des Göttlichen und Ewigen anzweifelt, kritisiert, in Frage stellt, sondern nun sogar nach aussen hin die wohlverbrieften Rechte der kultischen Einrichtungen, ja des materiellen Eigentums zu gefährden scheint? Es wäre unrecht, dies zu leugnen, wo Tatsachen sprechen. Dieselben sind derartig, dass die Einen sich gegen die mit der Wissenschaft in Kontakt stehende „Weltkirche" abschliessen, um

---

trägen zur Gesch. der Schweiz. reformierten Kirche, zunächst des Kantons Bern, 1.—4. Heft, 1841—1842.

gegen die fressende Macht des Unglaubens in engem „Conventikel“ Sicherheit zu suchen, andere aber, mit ihrem wirklichen Wesen wenig vertraut und verbunden, der Meinung leben, sie sei unheilbarem Siechtum verfallen und werde wie ein gebrechliches Mütterchen an Altersschwäche untergehen. Dies Schicksal glauben sie dem Auftreten der hin und wieder ihr Haupt etwas keck erhebenden Antipoden der Kirche entnehmen zu dürfen. Ihre Anhänger haben deshalb allen Grund, die Befürchtung der einen und die Hoffnung der andern genauer anzusehen. Wenn wir hiebei

A. die gegenwärtigen bernischen Kirchengegner, ihre Verbindungen und Tendenzen ins Auge fassen, so ergibt sich von selbst, dass

B. sowohl Berührungspunkte als auch Differenzen insbesondere zwischen den Vertretern der „ethischen Kultur“ und der religiösen Richtung hervortreten. Hiebei geben nicht etwa geschichtliche Reminiszenzen (1) sondern grundsätzliche Überlegungen philosophischer Art (2) den Ausschlag. Dabei drängen sich die Fragen auf, ob die Religiösen stehen bleiben können bei Theorien wie derjenigen des

*a. Agnostizismus,* oder des sich auf das
*b. Naturerkennen,* oder auf die
*c. Autonomie des Willens* stützenden Sittengesetzes? Oder bei andern mit blossem
*d. Altruismus* verwandten Systemen? Ob nicht vielmehr als beste Erfüllung der seelischen Bedürfnisse die
*e. Theonomie* zu betrachten sei?

Das würde auf das Evangelium Jesu, die einzige und feste Grundlage unserer reformierten Landeskirche, als Grund und Ziel der Ethik zurückführen. (3) Lässt dasselbe andere Erscheinungsformen zu, so können doch die bisherigen nicht kurzweg abrogiert sondern nur alteriert werden.

A.

Beachten wir nämlich, woher die Vorstösse zur Untergrabung der bestehenden Kirche gemacht wurden, so geschah dies zum geringen Teile auf dem herkömmlichen staatlichen und bürgerlichen Gebiete. Auch die Verwirrung durch religiöse Parteibildungen ist für die Gegenwart weniger gefährlich als vor einigen Jahrzehnten. Die konfessionelle Differenzierung kann sich frei entwickeln, da der Staat historisch gewordenen oder sich bildenden Gruppierungen in seinen Grenzen Raum schafft, auch Neubildungen an den Vorteilen freiheitlicher Entwicklung partizi-

pieren lässt.[1]) Dem kirchlichen Bestande in seiner neuen Daseinsform demokratischer Gestaltung stehen mancherorts hingegen nicht sympathisch gegenüber diejenigen Elemente, welche versteckter oder offener zur Auflösung der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung hindrängen! Namentlich wo und soweit sie hinsichtlich ihrer Welterkenntnis aus den Quellen der empiristischen Forschung versorgt werden, indem sie dabei dem theoretischen Materialismus zufallen, welchem der praktische auf dem Fusse folgt.[2])

Leicht kommt dann ein Bündnis zu Stande mit einer vorgeblich dem Idealismus huldigenden Richtung, welche den Kultus des reinen Menschentums auf ihre Fahne schreibt; der Pakt der beiden Parteien, auf der Basis der Vereinigung von Intellektualismus und Materialismus errichtet, kann der Kirche nicht günstig sein, welche vor allem eine tiefere Gemütsentwicklung anstrebt, destruktive Tendenzen gegenüber einem als mindestens veraltet und unbrauchber, ja „fortschritt- und kulturfeindlich“ angesehenen Institut sind vielmehr unmittelbare Folge. Dies um so eher, als materielle Erwägungen den Ausschlag geben. Hoffen doch die einen die durch Aufhebung antiquierter, religiöser Anstalten flüssig gewordenen Hülfsmittel den Interessen sozialer Gleichstellung dienstbar zu machen, während die andern sich mit der Vorstellung tragen, ihre in weltseligem Kunstgenuss schwelgende Geisteserhebung werde den nötigen Kapitaleinsatz erhalten; dies weniger durch Auflösung als durch Kapitulation der bisherigen religiösen Korporationen resp. ihrer Repräsentanten. —

In dieser Beziehung dürfte ein in Bern gemachter Vorstoss und Versuch zur Realisierung der diesbezüglichen Tendenzen symptomatisch sein. Der Initiant, Herr Prof. Vetter, hatte schon am 2. Juni 1879 laut gedrucktem Protokoll in einer Versammlung erklärt: „Da die Religion ihrem Ursprung und Wesen nach etwas ganz Individuelles sei, so werde auch das Ende der Kirche, wie es übrigens auch der Gang der Geschichte andeute, nicht eine Konzentrierung und Neugestaltung, sondern die naturnotwendige Zerbröckelung, der Zerfall sein.“ (Erst im Dezember 1903 kommt nun Hans Faber (Zürich, Schulthess, 1904) und sagt auf Seite 190

[1]) Vgl. z. B. bern. Kirchengesetz vom 18. Jan. 1874, § 6, Ziff. 3, wonach: „solche Religionsgenossenschaften, welche, sei es, dass sie innerhalb oder ausserhalb der anerkannten beiden Landeskonfessionen stehen, durch einen besondern Erlass des Grossen Rates als öffentliche Kirchgemeinde erklärt werden können“ [2]) H. Kutter, „Sie müssen“, Berlin, Walther, 1904, gibt dies (Kap. V) als „Weg an, der uns aus den Sümpfen des Geistes wieder unserer ursprünglichen Lebensaufgabe, unserer Gesundheit, unserm Glücke zuführt“. p. 123.

mit dürren Worten: „Die Kirche hat keine Zukunft; die Zukunft wird keine Kirche mehr haben".) Ob in jener Zeit Hartmanns „Selbstzersetzung des Christentums" zu diesem vaticinium Veranlassung gab und der Urheber dasselbe dann später als insanum ansah, oder wie er zu anderer Ansicht gelangte, — sicher ist, dass Prof. Vetter später laut seiner sensationellen Rede: Schule und Kirche im alten und neuen Jahrhundert (Bern, Neukomm & Zimmermann, 1901) unter gewissen Bedingungen an eine Regeneration der Kirche dachte. Der Verfasser will „der heranwachsenden Menschheit in neuem Glanz die Kirche aufgetan wissen; es werden ihr die Kirchen als die höhern Schulen des Wahren, Schönen und Guten sich auftun". Die Natur seines neuen Kultus kam zur Exemplifizierung, als er zur dritten Wiederkehr des Todestages von Johannes Brahms am 31. März 1900 eine Brahmsfeier und sodann zu Ehren des berühmten Malers Böcklin im Januar 1901, bezw. 1902 eine Böcklinfeier zu halten beabsichtigte und zu diesem Zwecke wohldurchdachte Programme aufstellte. Indem für erstere Handlung die Münsterkirche petitionsweise vom Kirchgemeinderat reklamiert, aber von letzterem die Zulassung derartiger Feiern als „Heroenkultus, der in keiner Weise dem Charakter und Zweck der Münsterkirche entspreche", verweigert worden war, blieb es nicht beim abgewiesenen Rekurs an die Bezirksbehörde (Regierungsstatthalter I), sondern es wurde die Angelegenheit durch Schreiben vom 7. November 1900 dem Regierungsrate des Kantons Bern zum Entscheide überwiesen; bevor aber dieser gefällt war, wurde ein zweiter angehoben und zwar gegen den Beschluss des nämlichen Kirchgemeinderates bezüglich der Verweigerung der ebenfalls unter seiner Aufsicht stehenden französischen Kirche, in welcher eine Ausstellung von Bildern Arnold Böcklins stattfinden sollte. Hiebei trat nun die Konjunktion zwischen oben bezeichneten kirchengegnerischen Richtungen ein, nämlich zwischen der sozialistischen und humanistischen Gesellschaft; beim Weiterzug der strittigen Angelegenheit, die Böcklinfeier betreffend, an die erwähnte oberste Instanz marschierten beide Parteien durch ihre Vertreter Seite an Seite auf. Als Unterzeichner des Rekurses stellten sich: Prof. Dr. Vetter, Arbeitersekretär Bischoff, Prof. Dr. Reichesberg, indem sie „als Bürger und Schweizer Gleichheit vor dem Gesetz" (nach Art. 4 der B. V.) verlangten, Eigenschaften, die ihnen freilich zukommen, währenddem ihnen diejenige von Mitbewohnern des Kirchgemeindebezirkes und ebenso (nach dem offiziellen Austritt Prof. Vetters) diejenige der Zugehörigkeit zur protestantischen Konfession nicht eignen!

Dass unter diesen Umständen die kirchlichen Gesellschaften nicht müssig zuschauten, sondern nachdem der Kirchgemeinderat mit seinen Verfügungen über den drohenden Eingriff in die, wie man festen Glaubens war, gut verbrieften Rechte Beanstandung gefunden, — bei Synodalrat und Synode Hilfe suchten, ist begreiflich.[1] Auf den Beschluss der letztern Kirchenbehörde wurden von ihrer Vertretung, dem Synodalrate, „in trefflicher Weise, in gemessener, doch entschiedener und deutlicher Sprache die kirchenrechtlichen Argumente und Gravamina zusammengefasst“ (zweifelhafte Legitimation der Beschwerdeführer zur Rekurseinreichung, Wahrung der Eigentums- und Nutzungsrechte)[2] und in einer 23seitigen „Eingabe betreffend das Verfügungsrecht über die Kirchengebäude an den hohen Regierungsrat des Kantons Bern“ gerichtet (gedruckt Bern, Stämpfli & Cie., 1902). Mochten sich auch Divergenzen in der Auffassung über das einzuschlagende Vorgehen in der Synode geltend machen (17 Stimmen forderten ein Rechtsgutachten, während bloss 7 Stimmen gegen 93 Ablehnung begehrten) —, für das Recht der Kirche waren alle Parteien eingetreten. Als am 20. April 1902 in der Jahresversammlung des kantonalen Reformvereins auf den Vortrag über: „Berührungspunkte und Grenzlinien zwischen kirchlicher Reform und ethischer Kultur“ Prof. Vetter sich mit persönlich liebenswürdiger Versöhnlichkeit vernehmen liess, wurde unter Anführung des Chefredaktors der Reformblätter (Pfr. Ryser in Bern) von der kirchlichen Linken „ihre ablehnende Haltung den ethischen Kulturbestrebungen gegenüber, soweit sie religionslos und kirchengegnerisch sind, bestimmt markiert“. Und wenn auch die Exekutivbehörde des Kantons Bern keine Kundgebung auf die kirchliche Protestation ergehen liess, so kann dies keineswegs dahin gedeutet werden, dass die Politiker etwa samt und sonders damit einverstanden wären; gegenteils zeigte es sich anlässlich der Verhandlungen über den Staatsverwaltungsbericht im Grossen Rate, dass es der Kirche in dieser Behörde keineswegs an kräftiger Fürsprache fehlt. Wurde doch mit Bezug auf die Prärogativbegehren der Unkirchlichen die Forderung aufgestellt,[3] dass diejenigen, die nicht der Kirchgemeinde und nicht einmal der Landeskirche angehören, kein Anrecht an die Kirche haben sollen. In positivem Sinne wurde sogar von der Kirchendirektion

[1]) So namentlich der kantonale Pfarrverein des Kantons Bern, der sich am 23. September 1901 in Lyss versammelte und eine sehr entschiedene Resolution fasste (vide gedrucktes Einladungsschreiben und Protokoll). [2]) Pfarrer Güder, Kirchenbl. vom 17. Mai 1902. [3]) Sitzung des Grossen Rates vom 28. Sept. 1902. — Votum von Dr. König in Bern, unterstützt durch Grossrat Muralt.

liebreiche Protektion des landeskirchlichen Bewusstseins und warmes Eintreten für die Landeskirche, nicht aber bloss juristische Interpretation des Kirchengesetzes verlangt.[1]) — Freilich waren die Erklärungen einzelner Mitglieder des Grossen Rates noch lange kein Beschluss genannter Behörde, auch nicht die Ankündigung der Kirchendirektion, sie werde im Geschäftsbericht von 1902 eine eingehende Erörterung der Sachlage bringen. Verglich man damit das von grossem Selbstgefühl zeugende Vorgehen der bezeichneten Kirchengegner, so schien die Entschlossenheit der letztern das Wohlmeinen der Kirchenpatrone mindestens zu paralysieren. Jene liess vermuten, dass ihnen Deckung im Rücken nicht fehle. Dessen musste man schon inne werden, wenn man bloss der Bemerkungen voll verletzenden Spottes gegenüber dem religiösen Volksgefühl gedachte, welche in einem Programm für den „Volksbildungsabend" vom 23. Februar 1902 (Niklaus Manuel-Abend) zu tage traten;[2]) besonders kräftig gab sich diese abschätzige Gesinnung in den Drohworten zu erkennen, welche in einem gedruckten, aber dann nicht in Beratung gezogenen Flugblatte der Synode vom 12. November 1901 vorlagen, indem es in Art. 7 hiess: „Wenn wir nichtkirchlich Gesinnten wirklich heute noch in Minderheit sein sollten, so werden wir es vielleicht nicht immer sein, und wenn wir aus den Kirchengebäuden, die uns wohl so lieb und ehrwürdig sind als irgend jemandem, heute herausgedrängt werden sollten, so werden wir morgen uns und andern die Frage stellen müssen, ob eine solche Kirche jährlich durch eine Million Franken Staatssteuern zu unterhalten oder aber in Massen zu verlassen sei!" — Unbestritten sah auch Prof. Vetter schon zwei Jahre vor Hans Faber (S. 188 a. a. O.) „die Auflösung der Kirche bereits in vollem Gange". Denn gesetzt auch, der Hauptführer der Kirchengegner hätte nicht schon früher zur Orientierung des (Münster-) Kirchgemeinderates einen von ihm verfassten und 1896 in der „Ethischen Kultur" veröffentlichten Aufsatz, betitelt: „Sonn- und Festtage der Zukunft", eingereicht [3]) —, die kräftige Anzweiflung über Berechtigung der

---

[1]) Grossrat Dürrenmatt. [2]) Die bei diesem Anlasse gesungenen Lieder „Allein Gott in der Höh' sei Ehr'" und „Eine feste Burg ist unser Gott" wurden von erklärten Atheisten mit der Bemerkung im Programm begleitet: „Die aufgenommenen geistlichen Lieder sind (hier und früher) als eine Huldigung an den Geist des 16. Jahrhunderts gedacht"! Also: Die alte Perrücke ist gerade noch gut genug, um der Frivolität als Paradestück zu dienen. [3]) Welcher z. B. folgende Stellen enthält: „Wenn am Sonntag die Glocken zur Kirche rufen, so bleiben wir draussen; denn wir wissen: Die Leute da drinnen reden von einem Wesen, von welchem nie jemand etwas gesehen oder gehört, sie singen von einem Heiland, der sie erlöst und beseligt aus einem

materiellen Grundlage der Kirche liess einen Vorstoss gegen letztere vorausberechnen; dies um so mehr, als bei demselben die Koalition der als „Mithaften“ auftretenden Genossen sozialistischer Richtung als unerschütterlich gelten musste.

Aber nun? Was war das? Auf einmal ist der Lärm abgetan; mäuschenstill ist alles! Versunken und vergessen der moderne Schlossbau, in welchem Mauerbrecher für die ohnehin viele Breschen zeigende Kirchenfeste bereit lagen. — Freilich ist prinzipiell nichts geändert; kein Ausgleich der Parteien hat stattgefunden. Ob der Kriegszustand fortdauern oder die Streitaxt begraben sein soll? Der letztere Fall ist vorläufig der augenscheinliche.

Immerhin wartet laut Geschäftsbericht des Synodalrates (pag. 16) pro 1904/1905 die Frage des Benutzungsrechts der Kirchengebäude noch ihrer Erledigung. Ferner wird pag. 16/17 erklärt: In den Unterhandlungen betreffend die Benutzung der Kirchengebäude ist infolge Ablebens des einen Bevollmächtigten, des Herrn Pfarrer Ammann, ein Stillstand eingetreten. Zu seinem Bevollmächtigten hat nun der Synodalrat Herrn Professor Steck ernannt und der Kirchendirektion von dieser Ernennung Kenntnis gegeben. Die Kirchenbehörden denken demnach nicht daran, die ihnen für die Zukunft wichtig erscheinende Angelegenheit aus ihren Traktanden fallen zu lassen. Dass aber die Gegenpartei von ihrer Kampflust zurückgetreten ist, darf nicht inneren Gründen sondern nur der eingetretenen Veränderung der äussern Umstände auf Rechnung geschrieben werden.

Mittlerweile hatten nämlich andere Interessen und Angelegenheiten [1]) das Augenmerk des in seiner angezeigten Schrift (Schule und Kirche etc.) als Neuordner des religiösen Unterrichts und Kultus sich ankündigenden Veranstalters der rhetorisch-

---

unbekannten Jenseits her. Es sind ihrer wenige und von den wenigen glauben nur wenige, was sie beten, singen und bekennen. Und die andern tun, als wenn sie es glaubten, weil sie den Glauben der wenigen für etwas Gutes oder wenigstens Ehrwürdiges halten. Aber die Zeit wird kommen, wo das Recht, zu trösten und zu erbauen mit Rede und Gesang und gemeinsamer Feier im würdigen Raume, nicht mehr ausschliesslich Recht derjenigen ist, die es infolge der Trägheit der Massen heute noch in Händen haben. Ueberzeugte und entschlossene Männer und Frauen aller Stände sollten zusammentreten zu der neuen Kirche des reinen Menschentums. Sie sollten sich am festlichen Tage treffen in den ehrwürdigen Hallen der jetzigen mehr und mehr inhaltslos werdenden Gottesdienste und sich dort im neuen Gottesdienste des Wahren, Guten und Schönen erfreuen.“ [1]) Nürnberger Jubiläums-Rede, Verteidigungsschrift, Ereignisse in Bern, welche nach dem Krawall am Muristalden im Frühjahr 1904 durch den bekannten Prozess und „enorme Kosten“ ihren Abschluss fanden!

liturgischen Aufführungen auf sich gezogen. Zudem mochte er sich in seinem Optimismus getäuscht fühlen. Bei den Produktionen in der für diesen Zweck zu Diensten gestellten französischen Kirche wurde die Popularität des neuen Kultus vom Publikum in Zweifel gebracht.[1]) Denn wenigstens ein Teil desselben schien durch sein Verhalten den bisherigen Kultur- und Zivilisationsbestrebungen Hohn zu sprechen. Das Einschreiten (Allokution) einer kirchlichen Oberaufsichtsbehörde liess sich, weil hiefür nicht vorgesehen, nicht erwarten; andere Machtmittel waren wohl auch nicht vorhanden. Hier hätten übrigens solche fast ebenso unglücklich wirken müssen, wie die schon erwähnten der Polizeimänner am Aargauerstalden in Bern. —

Welches Horoskop kann man nun aber nach diesen bisherigen Erfahrungen dem Kultus „des reinen Menschentums", insbesondere „der Herbeiziehung des Schönsten und Besten in unserer geistigen und ästhetischen Kultur" stellen? Gewiss kein so farbenprächtiges, wie es Prof. Vetter in seinem Schriftchen „Schule und Kirche" malt.[2]) Mögen seine kultischen Einrichtungen und Darstellungen, in einem „Kulturzentrum" eingerichtet, den Vorzug hohen Reizes besitzen und einem in Idealität nebelnden Aufschwung vorarbeiten, ja mag eine gewisse mystische Gefühlserregung als Effekt, meinetwegen als Frucht erreicht werden, so bleibt doch *ein* Bedenken bestehen: Wie wenigen wird im unerbittlichen Kampfe ums Dasein Musse und Gelegenheit übrig bleiben, um die seelenerhebenden Genüsse der Kulturseligkeit sich anzueignen! Wie vielen, die aus der Provinz stammen, wird das Verständnis mangeln, um etwa „wie im Sydenham-Palast bei London an einem gewöhnlichen Werktag sich zwischen Abbildern der griechischen Götter ehrfurchtsvoll flüsternd als beschauende Gruppe" einzufinden (Vetter a. o. O., S. 19—20)! Ja, wie leicht dürfte ein guter Teil, angeekelt von einem wenn auch nicht pa-

[1]) „Bei Anlass der Böcklinfeier am Sonntag Nachmittag in der französischen Kirche machten sich viele Besucher einer argen Ungezogenheit schuldig. . . . . Kaum war das letzte, auf die weisse Wand projizierte Bild erblasst, so erhob sich hinten in der Kirche ein grässliches Gepolter und alles drängte dem Ausgang zu. . . . Die Absicht des Herrn Prof. Vetter . . . . war jedenfalls . . . . nicht, bloss eine Schaustellung zu bieten; das rücksichtslose Publikum, das nur gekommen war, um Helgeli zu betrachten, und kein Verständnis zu haben schien für den Ernst der Feier, hat die andächtige Stimmung derjenigen, deren Herz dabei war, auf rohe Weise gestört." . . . Berner Intelligenzblatt vom 17. Dez. 1901. [2]) Hans Fabers Reichsgottesgedanke rettet ihn vor solchem Missgriff. S. 192 erklärt er, es handle sich nicht darum: „Einrichtungen oder Organisationen zu schaffen, die an Stelle des Beseitigten treten müssten". Und auf S. 195: „Die Kirche braucht nicht ersetzt zu werden".

ganisierenden doch katholisierenden, geistigen Exerzitium hinweggeben und sagen: „Das Gute ist nichts, Trug und Schein alles, — nicht idealistisch gefördert, sondern in bleibenden Materialismus versinkend“! —

Es liess sich nicht bezweifeln, dass diese Aussichtslosigkeit, dem gemeinen Bürger durch das Volksbildungsunternehmen wesentlich zu nützen, in den Reihen der alliierten Kirchengegner *nicht* sofort einen Bruch veranlassen würde. Im Gegenteil ist ihnen klar genug, dass eine einzige Partei das als morsch angesehene Kirchengemäuer nicht zu durchbohren im Stande wäre. Die Not zwingt sie zusammen, denn wie wenig sie den Erfolg in ihrer Hand haben, wenn sie einzeln vorgehen, dafür gibt es belehrende Tatsachen. Bereits hat das Genfervolk zwei Mal den beutelustigen, unter der Fahne des Sozialismus aufmarschierenden Scharen in der Abstimmung die Antwort gegeben: „Wir wollen Kirchengut und Kirchenrecht intakt lassen“. Ob dato bei dem aus Frankreich wehenden Winde Gleiches geschähe, darüber lassen sich wohl Vermutungen anstellen, Entscheide aber kaum sicher fällen. — Und wenn nun die neue Bruderschaft, die ethische Kultur, wie in Bern mit geschlossenen Reihen als Kollegin hinzuträte? Der bernische Synodalrat sagt seinerseits:[1]) „Die christliche Religion und die christliche Kirche haben schon ganz andere Stürme und gefährlichere Gegner siegreich überdauert“, freilich bezieht er dies zunächst auf die Tätigkeit der Vetter'schen Kultusgemeinde. Aber es hat doch auch Geltung angesichts ihrer Verbindung mit der sozialistischen Gesellschaft. — Würde aber auch ein momentaner Erfolg der Allianz beider Richtungen winken, so lässt sich fragen, ob er Bestand hätte. Denn das würde klar werden: Kirchengegnerisch wären sie vereinigt; aber ihre Ziele müssten sie auseinanderführen, ihren Bund trennen. Die ethische Kultur will eine Moral; ja sie will idealistisch wirken; die höchsten Geistesstufen möchte sie ersteigen. Wohl müht sie sich um Gewinnung der untenstehenden Klassen; aber doch in dem Sinne, dass diese zunächst die Superiorität der Geistesheroen in jeder Beziehung anerkennen, sich zu ihnen emporschwingen sollen. Geschieht dies nicht oder nicht genug, was bleibt übrig als ein sich erweiternder Abstand, als eine Discrepanz in Stellung und Richtung: Hier Plebs, dort Suprematie? Ihnen fehlt das alle umschlingende Band, wie es die gesinnungstreue, gottinnige Liebe allein zu weben vermag! Denn gerade die entschiedenen Nivellierungstendenzen der sozialistischen Gruppierungen können

[1]) „Eingabe“, S. 21.

sich zu dieser Geistesaristokratie auf die Länge nicht bekennen, wenn sie nicht Abfall unter den eigenen Gesinnungsgenossen erzeugen wollen! Dagegen können sie einer, ihre Lebensinteressen allein schützenden kirchlichen Gemeinschaft prinzipiell viel weniger gefährlich werden, als die kulturethischen Doktrinäre.[1]) Haben es jene doch viel weniger auf unsichtbare Güter abgesehen, als auf die sichtbaren der materiellen Gleichstellung oder sozialen Befreiung! Blos nebenbei kommt da die religiöse Gemeinschaft in Betracht, nur insoweit, als irdisches Guthaben in Frage steht. Allein die Spitze dieses Pfeiles ist da nicht gegen eine kleine Abteilung, sondern gegen die ganze bourgeoisistische Gesellschaft gerichtet. Ob nun diese in ihrer immer einigermassen noch auf römischem Gewaltrecht fussenden privilegienstolzen Kapitalmacht unter allen Erscheinungsformen anzuerkennen oder gar als allein berechtigt anzusehen sei, ist schon manchem Religiösen fraglich geworden.[2]) Jedenfalls steht und fällt mit dieser Interessenkolonie noch lange nicht die Gemeinde dessen, der nicht hatte, da er sein Haupt hinlege und welcher sprach: Mein Reich ist nicht von dieser Welt. —

Lassen wir also die sozialisierenden Verbindungen ihre Bestrebungen zur Gesellschaftsumformung weiterführen und suchen wir selbst überall jene Momente hervorzuheben und zur Geltung zu bringen, welche wahre Menschenwürde im Sinne Jesu begründen, — dann stehen auch die Ausgleich fordernden Arbeitermassen auf die Dauer nicht immer der Kirche als Gegner gegenüber!

B.

Nicht dieselbe Haltung darf aber die letztgenannte Gemeinschaft denjenigen zeigen, welche unter der Marke „ethische Kulturbestrebungen“ den Gottesglauben als irrevelant erklären oder offen bekämpfen, insoweit sie damit nicht bloss die Aussenwerke, sondern die Fundamente der christlichen Welt-

---

[1]) Houston Chamberlain meint zwar: „Die Welt wird sich noch immer lieber syro-aegytischen Mysterien in die Arme werfen, als sich an den faden Salbadereien ethischer Gesellschaften erbauen“. — Dagegen spricht, dass dieselben eben dem pompösen Wesen unserer Zeit und dem hochtönenden Phrasengeklingel gewisser vornehm sich geberdender Zirkel und ihrer seichten Bildung ausserordentlich zusagt und entgegenkommt. [2]) Ueberflüssig, hierauf näher einzutreten, nachdem Lic. Kutter mit seinen einschneidenden Sätzen bei allem Widerspruch, der oft ganz sachlich war, doch gerade in kirchlichen, nicht nur in sozialistischen Kreisen Wiederhall gefunden hat! Uebrigens vergleiche man nur mit dieser Behauptung die verschiedenen Verhandlungen der schweiz. Predigergesellschaft, z. B. in Chur 1898, pag. 116–145; Lausanne 1902, pag. 114–285.

anschauung untergraben.[1]) Allerdings handelt es sich auch hier darum, den Wahrheitsgehalt der gegnerischen Positionen zu prüfen, um von da aus Wegleitung zu gerechtem Kampfe zu gewinnen. Da nun erstere jedoch auf die Grundsätze der neueren Philosophie abstellen, so kann selbstredend hier nicht der Ort sein, die bezüglichen Fragen abschliessend zu diskutieren, vielmehr muss es genügen, wenn orientierende Streiflichter auf dieselben fallen.

Da lässt es sich nun nicht verkennen, dass es an Berührungspunkten zwischen denjenigen, welche das religiöse Moment hervorheben, und denen, welche es beiseite schieben, ohne dabei das ethische Gebiet fallen zu lassen, doch nicht fehlt. Letzteres ist so sehr der Fall, dass es als „schwere Anklage gegen das landläufige Christentum“ zu betrachten ist, wenn „eine ethische Bewegung viele edle Gemüter ergreifen konnte, die grosse christliche Gedanken vertritt“, ohne dass jenes eine Ahnung davon hatte, „dass es eben christliche Gedanken sind“ (Pfr. Ragaz, Verhandl. d. schweiz. Pred.-Ges., 1898, p. 115).

Blicken wir nur schon auf § 1 der Satzungen, welche die ethische Kultur aufstellte, so weist derselbe auf humane Bestrebungen hin,[2]) die jede ideale Richtung achten muss. Oder wie sollte man den Nachdruck, welchen die ethische Kultur auf bestimmte Äusserungen der Moral legt, übersehen? Denn auch vom religiösen Gesichtspunkte aus ist das bloss rezeptive Innenleben, das seine Projektion nicht im Gemeinschaftsleben besitzt (vgl. Kor. 12, 7 ff.) schon an sich nichts Wesenhaftes, Lebenskräftiges, welches auf Bestand zu rechnen hat. Ja, das als Fer-

[1]) Die Behauptung, dass die Lehre der „Ethischen Gesellschaften“ nur Eigentum weniger Doktrinäre bleiben werde, ist Täuschung. Man vergleiche die Literarische Anzeige im *Berner Schulblatt* 1903, pag. 743, betreffend Theologie und Ethik von Fr. Wyss, Schulinspektor a. D.: „In vielen Städten Deutschlands, wie auch in Zürich und Lausanne haben sich in den letzten Jahren „Ethische Gesellschaften“ gebildet für solche Männer und Frauen, die durch die kirchliche Dogmatik (sic!) nicht mehr befriedigt sind: diese Gesellschaften stützen ihre sittlichen Lehren und die des Urchristentums (!) auf die moderne, naturwissenschaftliche Weltanschauung und stellen damit die Harmonie zwischen Wissenschaft und ethischem Glauben (?) her; sie berufen sich auf die bedeutsamen Ehiker F. Adler, Coit, Saltes, Gizycki, Höffding, Jodl u. a. m.... Es wird auch gezeigt, dass die natürliche Sittenlehre geeignet ist, feste Ueberzeugungen und das Gewissen zu bilden, dass sie also eine Lehre für das Volk ist“ etc. [2]) Nach § 1 der Satzungen bezweckt die „Gesellschaft für ethische Kultur“ im Kreise ihrer Mitglieder als das Gemeinsame und Verbindende, unabhängig von allen Verschiedenheiten der Lebensverhältnisse, sowie der religiösen und politischen Anschauungen, die Entwicklung ethischer Kultur zu pflegen. Unter ethischer Kultur versteht die Gesellschaft einen Zustand, in welchem Gerechtigkeit, Menschlichkeit, gegenseitige Achtung walten.

ment im Menschengeiste wirkende Prinzip muss durch Schaffung entsprechender Daseinsformen in der sichtbaren Welt eine Umbildung hervorbringen, das Niedere dem Höheren, das Unvollkommene dem Vollkommenen entgegenführen.[1])

Wenn also eine Entwicklung des sittlichen Lebens gefordert wird und wenn dieses sich in realer Erscheinung dokumentieren soll, so verhält sich die höchste Darstellung des Religiösen, d.h. des Christentums, dazu keineswegs ablehnend; gegenteils wird darin Energie in der Gestaltung der äussern Verhältnisse der Menschheit streng vorausgesetzt.[2]) Um von der ethischen Literatur des Christentums im weitern Sinne abzusehen, forsche man nur nach Intention und Tragweite vieler biblischer Stellen. Man lese z. B., was im Briefe Jacobi 2, 1 u. ff. steht und vergleiche dazu etwa die Auslegung von Prof. Schlatter, also eines positiven Theologen, von Seite 395 an, besonders pag. 407, 410 u. s. w. in seiner Preisschrift „Der Glaube" (Leyden, Briil 1885). Wenn also eine Richtung, wie die als „ethische Kultur" bezeichnete, gegen fadenscheinige Begriffe hinsichtlich der menschlichen Lebensgestaltung die Spitze kehrt, wenn sie das Schadhafte, Faule auszumerzen sucht, — dann scheint sie gerade Hauptziele mit der als altersschwach betrachteten kirchlichen Gesellschaft[3]) auf ihr Programm geschrieben zu haben.

1. *Warum folgt der religiöse Mensch* dennoch *einem andern Leitstern* als diese *Kulturethischen?* Warum ist er von diesen Bestrebungen nicht befriedigt? — *Einerseits* schon deswegen, weil die Geschichte selbst nicht zu raten scheint zu einer Lebensauffassung und dem damit im Gefolge geübten Kult „des Wahren, Schönen und Guten", wie ihn die Kulturethischen in Mode bringen möchten (s. Vetter, Schule und Kirche, S. 17 ff.). Aus den verschiedenen geschichtlichen Entwicklungsphasen soll es uns genügen, hier nur eine Erscheinung mehr beispielsweise hervorzuheben: Wo hätten Kunst und Wissenschaft grössere Blüten ge-

---

[1]) Elsenhans, Beitr. zur Lehre vom Gewissen, Studd. u. Kritt., 1902, p. 497: „Doch ist auch der Fortschritt des sittlichen Lebens eine unerlässliche Voraussetzung des rel. Glaubens auf dem Boden des Christentums"; vgl. Reischles Schrift: Christentum und Entwicklungs-Gedanke, Hefte zur christl. Welt, No. 31. [2]) Dr. Martin Rade, Streitsätze für Theologen, Giessen, J. Rickertsche Buchhandlung, 1898, S. 15: „man soll vor allen Dingen den Fehler aufgeben das Bestehende um jeden Preis sanktionieren zu wollen". [3]) L. Ragaz, Verhandl. der Predigergesellschaft in Chur 1898, sagt p. 57 treffend: „Dennoch ist die ethische Bewegung, wie die Zeiten nun einmal sind, ein gutes Zeichen ... eine Art Sündenbekenntnis. Könnte die Kirche nicht etwas von dem Mute lernen, mit dem z. B. die „Gesellschaft für die ethische Kultur" für die Rechte der Armen und Geringen eintritt und den Gebildeten ins Gewissen redet?" etc.

trieben, als im klassischen Altertum? Ja, Hellas und Rom, Kulturstaaten ersten Ranges, waren ausgezeichnet durch humanistische Bestrebungen, kannten die Gesetze der Ästhetik, veranstalteten zur Hebung und Bildung des Volkes unter anderem doch auch Schaustellungen, welche die idealistischen Kunstfreunde heutiger Tage nicht durchwegs als ihrer unwürdig titulieren werden.

Fragt man nach den erzielten Resultaten, so sind dieselben anerkanntermassen staunenerregend, namentlich in der klassischen Periode der Griechen. Volksschauspiele in dieser Formvollendung und Wirkung würden heute umsonst gesucht. Späterhin zeigte sich aber ein Zug nach Vermehrung der Feste, welcher „schliesslich zu einer wahren Gier ausartete und wie nicht leicht etwas anderes der Freiheit des Landes verderblich geworden ist“ (Dr. Georg Finsler, Neujahrsblatt der Literar. Gesellschaft Bern, 1902, pag. 11). Aufführungen und Volksvorstellungen anderer Art fanden auch in Rom statt. Ist die Dekadenz hier weniger bemerkenswert? Dazu bedürfte es tieferer Grundlagen des humanitären und geistigen Strebens als die, welche dabei in Frage kommen, nicht eiteln Wahnes und öder Sinnenbetörung, die allzuoft politischen Zwecken zu dienen hatten:

Das Rufen nach Brot und Spielen, das Klatschen beim Niederstürzen der armen Opfer des Volksergötzens, der Gladiatoren und Gefangenen, mussten denjenigen, welcher nach Gunst strebte, stacheln, immer pikantere Mordszenen zu veranstalten. Das scheinbar heroische: Morituri te salutant! stumpfte die Gefühle der Menge ab. Eine Verwilderung trat ein, die auch die kühnsten Verteidiger „des reinen Menschentums“ zur Vorsicht mahnen sollte. Ein Bild davon spiegelte sich ja unter Nero auf dem heutigen Petersplatze ab, wo bei dem Feste, welches dem römischen Pöbel gegeben wurde, die unglücklichen Christen „den Tod am Kreuze litten oder in Tierfelle eingenäht und von Hunden zerfleischt, andere bei einbrechender Dunkelheit als Pechfackel brennend verendeten“. Und dazu noch das Wort des Tacitus: „Pereuntibus addita ludibria“ —, was zur Annahme veranlasst, dass man diese massacres zum Gegenstand des Gelächters, Applaudierens machte. Treffend verweist E. Ryser (Reformblätter 1904, No. 41, p. 332) auf die Tatsache, dass Nero Schüler Senekas war, „der (seine) Schüler in humaner Ethik unterrichtete“.

Doch nicht die Einzelerscheinungen der oft unzweckmässigen Aufführungen seien ins Auge zu fassen, erwidert man hier, sondern das Kulturleben, wie es durch das Aufblühen der Kunst

und des Wissens geschaffen wurde. Jawohl, gerade dies. Seneka, Neros Lehrer, beschreibt seine Zeit folgendermassen: „Alles ist voll Verbrechen und Laster; man kämpft gleichsam einen ungeheuren Wettkampf der Verworfenheit; grösser wird täglich die Lust der Sünde, geringer die Scheu; das Laster verbirgt sich nicht mehr; ungescheut stellt es sich vor aller Augen, und so sehr ist die Verworfenheit öffentlich geworden und hat eine solche Gewalt in den Gemütern aller erlangt, dass die Unschuld nicht bloss selten, sondern überhaupt nicht mehr vorhanden ist". Hiemit stimmen die Schilderungen der Geschichtsschreiber Suetonius und Tacitus überein. In des letztern Schrift: Ab excessu divi Augusti liber III, 28 stehen die zusammenfassenden Worte: „Non mos, non jus; deterrima quæque impune, ac multa honestae xitio fuere", oder III, 36: Incedebat enim deterrima cuique licentia impune probra et invidiam in bonos excitandi".

Völlig im Einklange steht damit die Art, wie ein Angehöriger des Christenvolkes die ethischen Resultate damaliger Kulturperiode verrechnete. Er ist freilich nur ein geringer Zeltweber gewesen, aber ein weitgereister, nicht etwa durch Zusammentragung fremder Urteile sondern durch genaue eigene Anschauung zu gründlicher Ueberzeugung gelangter Mann. Seine diesbezüglichen Aussagen sind zusammenfassend dargestellt im biblischen Briefe an die Römer, Kap. I und V 27—32, aber auch in andern ähnlich lautenden Stellen. —

Wenn nun aber hier nicht nach weiteren Lehren der Geschichte geforscht werden soll, so erfolgt diese Unterdrückung nicht nur aus Raummangel, sondern auch infolge des hier offen gemachten Zugeständnisses, dass sich wohl aus der Vergangenheit auf dem besprochenen Gebiete nicht unabweisbare Schlüsse auf die Zukunft ziehen lassen würden.[1]) Gerade die Kulturepoche des römischen Kaiserreiches anlangend stehen auch diejenigen, welche das auf christlichem Boden gewonnene Weltbild ablehnen, demselben anders gegenüber als die Vertreter jenes untergegangenen Zeitalters, welches vielfach Abweichung in religiöser und geistiger Beziehung als staatsgefährlich und jeden aufrührerischen Neuerer nur als Anhänger einer sinnlosen superstitia ansah. Die Verdienste des Christentums werden — von Nietzsche

[1]) V. Hauri, „Verhandlungen der schweiz. Predigergesellschaft 1897" sagt Seite 135: „Diese Frage ist gar nicht apriorisch zu entscheiden und also, da bislang noch kein Einzelner und kein Volk vorhanden war, bei dem die religiösen Voraussetzungen fehlten, überhaupt nicht zu entscheiden". — Prof. Chapuis, Lausanne, erklärte, hievon abweichend: „Gewiss sind in der Geschichte Religion und Moral bisweilen getrennt gewesen" etc. Vgl. p. 156 a. a. O. — Prof. Förster in Zürich: es habe noch keine „Reinkulturen" gegeben. (Nachr.v.Z.)

und seiner ganz eigene Ziele verfolgenden Schule abgesehen — auch von den Freidenkern im Sinne der Anerkennung einstigen Kulturfortschrittes beurteilt und Bestrebungen, unter denen sich die Animosität verbergen würde, zurückgewiesen. Bestätigung hiefür leistete u. a. der eine der Präsidenten des im September letzthin in Rom zusammengetretenen Freidenker-Kongresses, Prof. Bertholet, das hervorragende Haupt der positivistischen Schule, in seiner Kennzeichnung der normativen Prinzipien,[1]) obschon für Bewahrung des darin ausgesprochenen massvollen Verhaltens in aufgeregter Zeit sich kaum bürgen liesse! —

2. Wenn es sich hier um die unabhängige, von der modernen Zeitrichtung bestimmten Moral handelt, unter welcher, den frühern Auseinandersetzungen entsprechend, in erster Linie diejenige Form zu begreifen ist, wie sie sich in der sogenannten „ethischen Kultur" manifestiert, so gilt es nun auch in *zweiter Linie*, die *Prinzipien* aufzuzeigen, mit denen der nicht unabhängige, sondern durch religiöse Maximen geleitete Mensch nicht einig gehen kann. Will man uns ein Haus aus selbstgeschaffenen Materialien bauen und auf neuem Grunde aufstellen, so möchten wir uns beides besehen, ehe wir als Mieter darein eintreten, da wir ja die Folgen zu tragen haben werden. Weil aber diese Tendenz in der unter der Fahne „religionslose Moral" segelnden Lebensrichtung ebenso wie bei den früher bezeichneten Kirchengegnern vorwaltet, nämlich: Die Konstruktion eines ethischen Systems auf der Basis der Naturwissenschaft oder aber blosser Vernunfttheorien anzubahnen,[2]) so ergibt sich als Hauptfrage die

---

[1]) Nach „Gazette de Lausanne", dd. 23. IX. 04: On y lit entre autres cet énoncé de principes: Conservons toujours la sérénité bienveillante qui convient à notre amour sincère de la justice et de la vérité. La voix de la science n'est ni une voix de violents, ni une voix de doctrinaires absolus. Quels qu'aient été les crimes de la théocratie nous ne saurions méconnaître les bienfaits que la culture chrétienne a répandus autrefois sur le monde. Elle a représenté une phase de la civilisation, un stade, aujourd'hui dépassé, au cours de l'évolution progressive de l'humanité. Il serait contraire à nos principes d'opprimer à notre tour nos anciens oppresseurs, s'ils se bornent à demeurer fidèles à leurs opinions d'autrefois, sans prétendre les imposer. Ce que nous voulons fermement, ce que nous avons le droit et le devoir de faire, c'est d'enlever à l'esprit clérical et rétrograde la direction officielle des Etats et surtout la direction obligatoire des consciences, celle de l'éducation populaire et des œuvres de solidarité sociale. Vgl. dazu: Le Christianisme, vom 22. Sept. 1904 (Paris).

[2]) Zu bemerken ist, dass ein Teil der Anhänger der ethischen Kultur sich mit den Ausläufern der von Darwin und Haeckel aufgestellten Theorien einig erklären und zugleich auf sie stützen. So der Einsender des doppelten Artikels im *Berner Schulblatt*, 1903, p. 664 ff. Autorität ist: Prof. Dr. Klaatsch. Grundlehre: Dass der Mensch in seiner Entwicklung keine Sonderstellung einnimmt,

Untersuchung, ob „die Ethik als Wissenschaft nicht zur Gewinnung des sittlichen Standpunktes religiöser Voraussetzungen bedürfe“?

*a.* Der Referent der Predigergesellschaft in Chur, Pfarrer Ragaz, welcher über das Thema sprach: „Das Evangelium Jesu Christi und die Moralphilosophie der Gegenwart“, stellte die Sache in der Weise dar, „dass ein ethisches Prinzip nicht zu gewinnen sei ohne Weltanschauung und eine Weltanschauung nicht ohne Religion, und wäre es auch ein negatives, religiöses Urteil“. Sein Korreferent belehrte ihn indessen: „Der Agnostiker denkt darin eben anders. Er behauptet, dass eine Erkenntnis der letzten Ursache über die Phänomenalwelt hinaus unmöglich, aber auch unnötig sei“. Da nun eben diese Theorie des Agnostizismus sowohl im bernischen Münster-Streit zur Verwertung gelangte, als sie auch sonst unter den Prinzipien gewisser auf Naturwissenschaft fussender Ethiker eine besondere Bedeutung hat, so muss ihr wenigstens hinsichtlich *einer* aufgestellten Behauptung auch hier kurze Beachtung geschenkt werden. Prof. Vetter redet in der angeführten Broschüre, S. 20 (indem er Pfr. A. Rooschüz antwortet), von einer „wunderbaren Urkraft, die nach ewigen, ihr innewohnenden Gesetzen im Grashalm und im menschlichen Gehirn, in der Schneeflocke und in jenem Sternennebel waltet, der vor zwei Jahrtausenden im „Perseus“ sich entzündet hat und von dem wir vor zwei Wochen unter den Schauern unserer Nichtsheit und unseres Nichtswissens erbebend am nächtlichen Himmel die erste Kunde erhalten haben. Diese Kraft aber zu begreifen und in Worte zu fassen, darauf verzichten wir und überlassen es bescheiden der Priesterweisheit, der weltlichen wie der geistlichen“. Wenn der bernische Führer der antikirchlichen Politik, Prof. Vetter, auf die Nova Persei hinweist, so ist nach dem Ausdrucke von Leo Brenner, Direktors der Manova-Sternwarte, in seiner Schrift: „Neue Spaziergänge durch das Himmelszelt“, Berlin 1903, „diese Entdeckung gewiss eine der überraschendsten, die in unserer an Ueberraschungen so reichen Zeit gemacht worden sind“ (pag. 257). Denn nachdem genannter Astronom die möglichen Erklärungen des graphisch dargestellten Phänomens gekennzeichnet hat, schliesst er: „Die Tatsache steht fest, dass es sich bei dem Aufleuchten und dem weiteren Verhalten der Nova Persei um eine kolossale Katastrophe am Himmel gehandelt haben muss“ (pag. 258). Die Tatsache

also in Bezug auf den Körperbau auf eine Linie mit den Tieren zu stellen ist. p. 665. Neben dieser *evolutionistischen* tritt dann, wie unten gezeigt wird, besonders die *utilitaristische* Theorie hervor.

der Erscheinung ist also unbestritten; aber die Ursache? Darüber liest man etwa: „Aus diesem Grunde ist man auch *geneigt,* diese Ortsveränderung des Nebels keiner wirklichen Bewegung der Nebelmassen *zuzuschreiben.* (Vom Verf. unterstrichen.) Man *glaubt* vielmehr, dass es sich um die Fortpflanzung einer optischen Erscheinung handelt, nämlich der Lichtwellen, was mit einem auf dem Stern stattgefundenen Ausbruch zusammenhängen *könnte*". Wenn nun die Fachgelehrten sich mit solchen Vermutungen, vielleicht auch Wahrscheinlichkeits-Berechnungen zufrieden geben müssen, was tut da die Priesterweisheit hinzu? Was masst sie sich für ein höheres Wissen an? Das können auch die nicht angeben, welche die Bescheidenheit nur auf ihren eigenen Konto setzen. Wenn aber unter den Priestern jene Menschen gemeint sind, welche sich mit der „ewigen Urkraft" nicht zufrieden geben, sondern hinter oder über derselben auch noch ein Etwas suchen, was ihr Wesen bestimmt, — so wird hier die Linie des eigentlichen Wissens nicht überschritten, vielmehr zugestanden, dass dies letztere wohl sehr beschränkt, aber nicht abzuweisen ist.[1]) Gerne wird insbesondere der Hinweis angenommen, welchen Leo Brenner a. a. O. p. 337 u. 338 macht, „dass unser ganzes Milchstrassensystem, von einem fernen Punkt im Weltall, z. B. vom Andromeda-Nebel selbst aus gesehen, ebenfalls den Eindruck eines Spiral-Nebels machen würde. Desgleichen auch der Satz: „Unser ganzes Sonnensystem würde dann dem dortigen Beobachter nicht anders erscheinen, wie uns eines der ...... Sandkörnchen". Dies alles, was uns die wunderbare Grösse des Weltalls ins Licht rückt, freudig *zuzugeben,* sind diejenigen nicht weniger geneigt, die eben darin das Werk unendlicher Weisheit sehen, als alle Agnostiker miteinander. Und den letztern gegenüber sind sie sich ebensogut ihrer „Nichtsheit" bewusst, ohne deswegen an ihrer innern Beziehung zu dem Urheber und Inhaber alles Werdenden und Geschaffenen etwas einzubüssen.

*b.* Am allerwenigsten aber lassen es sich diejenigen nehmen, welche in der alles menschliche Wissen verspottenden Grösse des Weltgeschehens einen Kausalzusammenhang ahnen und fühlen, danach die Auffassung ihres Daseins zu deuten und ihr Leben zu richten. Der Agnostizismus mag sich der Deutung enthalten, würde aber sich selbst und seiner Bescheidenheit widersprechen, wollte er denen wehren, welche in den Phänomenen „der Gesamt-

[1]) Vgl. Wundt, System der Philosophie, S. 4, wo dargestellt wird, dass die Philosophie es nicht ablehnen kann, „in irgend einer Weise dem religiösen Denken und Handeln eine Stelle in der Allgemeinheit menschlicher Lebensäusserungen anzuweisen".

wirklichkeit“ nicht nur entweder automatische Bewegung zu sehen vermögen oder Hervortreten einer „Urkraft“,[1]) über deren Verhältnis zu seinem Personenleben der Mensch nichts Bestimmtes zu denken im Stande wäre. Man sage dabei, was man will: Die Seele, welche nach Klarheit ringt, kann sich auf die Dauer nicht bescheiden, sich mit den Ergebnissen der empiristischen Wissenschaft zufrieden zu geben,[2]) ohne etwas darüber hinaus zu verlangen. Es lässt sich beim besten Willen kein Eindruck gewinnen als der in den Ausführungen von Pfr. Ragaz enthaltene, wenn er a. a. O. S. 68 bemerkt: „Was lässt sich wissenschaftlich über das Wesen des Menschen sagen? Doch nur, dass er ein Lebewesen ist aus dem Kreis: Wirbeltiere, Klasse: Säugetiere, Ordnung: Zweihänder, einzige Gattung: Homo sapiens. Sie kann hinzufügen, dass es diesem Lebewesen eigentümlich sei, gewisse höhere Aspirationen zu haben, sich eine ganz besondere Bedeutung in der Welt zuzuschreiben. Aber ob diese Ansprüche des Menschen etwas mehr seien als Selbsttäuschung, das vermag die Wissenschaft mit ihren eigenen Mitteln allein nie auszumachen!!“[3]) Sie ist also keine Wegweiserin auf dem Gebiete des Lebens, bezüglich dessen (laut Prof. Dr. L. Weis in Theol. Studd. u. Kritt, 1904, S. 4, über den „spekulativen und praktischen Gottesbegriff Kants“) letzterer in der „Theorie des Himmels“ sagt: es sei schwerer zu erklären als das Zusammenballen der Weltkörper. Stehen wir auf diesem Punkte, dass aus der Naturerkenntnis Sicherheit des Einblicks für die Weltregierung nicht zu haben ist, so mögen jene — die Agnostiker — hiebei stehen bleiben; der religiöse Mensch schliesst auf eine einheitliche Idee,[4]) aus welcher die Welt der Natur-

[1]) Man lese Weis a. a. O., p. 576, unter litt. 8: „Der allgewaltige Gott“ die treffenden Ausführungen, z. B. die Bemerkung: „Nach anderer Vorstellung ist ein dunkler Wille das Absolute und die Kraft aller Dinge. Als ob eine Kraft, welche zunimmt mit der Masse und abnimmt mit dem Quadrat der Entfernung, und welche Millionen und aber Millionen Jahre lang in festen Bahnen verharrt und verharren muss, noch ein Wille wäre!“ [2]) Kant, Kritik der reinen Vernunft (Kehrbach), p. 541: „Denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will: Dass wir die Natur so studieren sollen, als ob allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmässige Einheit bei der grössten Mannichfaltigkeit angetroffen würde“. [3]) Man vergleiche betr. die positiven oder negativen Aussagen über das Dasein Gottes Kants Kritik der reinen Vernunft, p. 567/8. [4]) Vide daselbst p. 617: „Die Welt muss als aus einer Idee entsprungen vorgestellt werden, wenn sie mit demjenigen Vernunftgebrauch, ohne welchen wir uns selbst der Vernunft unwürdig halten würden, nämlich dem moralischen, als welcher durchaus auf der Idee des höchsten Guts beruht, zusammenstimmen soll“. Dazu ist zu vgl. p. 614 a. a. O.: „Dieses (System der Sittlichkeit) ist nur möglich unter einem weisen Urheber und Regierer. Einen solchen samt dem Leben in einer solchen Welt, die wir

gesetze und die der Sittengesetze entsprungen sein muss (Kant, Kritik der reinen Vernunft, 617). Ist ihm diese Idee im Wesen Gottes realisiert, so kann er auch mit Kant, wie Weis ausführt (p. 582 a. a. O.), nicht annehmen, dass Gott sich zum Sklaven der Naturgesetze gemacht haben kann. Im Gegenteil lassen sich diese nicht anders denken, als dass sie den seinem Wesen entsprechenden Ordnungen dienen müssen. Sehr bezeichnend ist hier, was Weis p. 577 a. a. O. sagt: „Kant, dessen Philosophie nichts mit Vorurteilen zu tun hat, und der als Theoretiker des Himmels einen Gott brauchte, welcher das kleinste Element der Materie mit einer gesetzlich bestimmten Wirkungsweise erschuf, weil aus Ungeordnetem nichts Geordnetes entstehen könne, dieser Kant dachte auch als Kritiker einen Gott, der nicht nur die sinnliche und die sittliche Welt mit ihren Gesetzen in sich befasste und dachte, sondern der diese Welten auch tatkräftig ins Dasein treten liess und der das mit seinem Willen Geschaffene auch mit lebendigem Willen umfasst und erhält". Es darf wohl auch hieher bezogen werden, was er in der „Allgemeinen Anmerkung zum zweiten Stück der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" bemerkt, indem er von „der höchst bewunderungswürdigen Erhaltung der Spezies im Pflanzen- und Tierreiche, trotz zerstörender Kräfte der unorganischen Natur in böser Herbst- und Winterwitterung" spricht. Er erklärt nämlich: „Niemand kann die Einbildung von seiner Einsicht so hoch treiben, entscheidend aussprechen zu wollen, dass dieses eine blosse Folge von Naturgesetzen sei, und ob nicht vielmehr jedesmal ein unmittelbarer Einfluss des Schöpfers dazu erfordert werde, einsehen zu wollen." Prof. Weis, dem dies (a. a. O. p. 580) entnommen wird, bemerkt hiezu: „Kant nennt es also Hochmut, entscheidend zu behaupten, bei der Erhaltung der Spezies könne Gott nicht eingreifen". Da darf wohl hinzugefügt werden: Wenn aber bei der species überhaupt, wie vielmehr beim vernünftigen Wesen par excellence, beim Menschen! In Summa: Es wäre an der Zeit, das Mährlein von einem Beweise fallen zu lassen, dass Naturerkennen und die Annahme göttlicher Ordnung im „Weltganzen" sich ausschliessen müssten! —

*c.* Wenn nun der Hinblick auf die kosmischen Verhältnisse dem Agnostizismus so wenig wie andern Theorien ein Recht gibt, die Anschauungsweise derjenigen als den Naturgesetzen widersprechend zu betrachten, welche eine Weltordnung mit bestimm-

als eine künftige ansehen müssen, sieht sich die Vernunft genötigt anzunehmen, oder die moralischen Gesetze als leere Hirngespinnste anzusehen" etc.

ten Zielen und Zwecken anerkennen, — so fragt es sich, wie verhält sich die unabhängige Moral der erstern Richtung zu der religiösen der letztern Auffassungsweise? Insbesondere: ist eine stichhaltige Lebensnorm an einen Glaubensinhalt irgendwelcher Art gebunden?

Man hat nun allerdings die Lösung zu erleichtern gegesucht, indem zunächst jedem Gebiete möglichst weite Grenzen gesteckt wurden. So z. B. hat Dr. Martin Rade in seinen Vorträgen der theol. Konferenz zu Giessen (Ricker'sche Verlagsbuchhandlung, 1898) S. 20/21 warnend gesagt: „Man behauptet nicht nur Unrichtiges, sondern man bricht auch der besondern Ehre des Christentums etwas ab, wenn man die ursprüngliche Verbindungslinie zwischen Religion und Moral zu eng zieht". Wer wollte hier nicht die Behutsamkeit anerkennen, welche mit dieser Bemerkung empfohlen wird. Denn Elsenhans a. a. O. (Beitr. zur Lehre vom Gewissen, Studd. u. Kritt., 1902) sagt zutreffend: „Das soziale Leben, an welchem die Tätigkeit des Gewissens sich entfaltet, schreitet zu einer immer grösseren Vielseitigkeit menschlicher Beziehungen fort, deren Erfassung und Verständnis an die Intelligenz immer höhere Anforderungen stellt... Das Denken selbst findet in der Bewältigung der Natur und in den Problemen des Geistes immer neue, schwierige Aufgaben vor und bietet die Mittel zu einer stets sicherern und klareren Erkenntnis". — Nicht um engere oder weitere Grenzen kann es sich endgültig handeln, sondern um die Grundlage, auf welche die Sittengesetze gestellt werden. Wenn wir aber der unabhängigen Moral, hier insbesondere der ethischen Kultur auf ihren Wegen nachgehen, so ergibt sich schon aus dem § 1 der Statuten der bezüglichen Geselischaft, dass man ein ethisches Wirken in dieser Welt für möglich hält, „ohne die Religion als tragende Basis oder immanente Kraft anzuerkennen". Die Wortführer der Gesellschaft belehren uns, dass man der Religion nicht bloss neutral gegenüberstehen, sondern sie ablehnen, für eine Gefahr des sittlichen Lebens erklären und aufs heftigste bekämpfen kann, ohne dass dadurch unser sittliches Bewusstsein und Wirken alteriert wird" (Lic. theol. Fritz Matthäi in Hilgenfelds Zeitschr., H. 2, 1902, in seiner Abhandlung: Ist eine religionslose Moral möglich?).

Vergegenwärtigen wir uns, dass die neue Ethik kein ausser der Menschheit liegendes Motiv für nötig hält. Aus sich selbst soll vielmehr der Mensch die Normen seiner sittlichen Existenz entwickeln. Das Sittengesetz ist ihm nichts anderes als Produkt seiner eigenen Vernunft, wobei er kraft der Autonomie seines Willens Ursprung, Träger und Ziel der sittlichen Weltordnung

wäre. — Nun wurde schon im Vorhergehenden wiederholt auf Kant verwiesen. Dies mit Grund. Denn eben auf Kant beruft man sich von dieser Seite, welcher in der Vorrede zu seiner Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft“ — erklärt: „Die Moral, sofern sie auf dem Begriff des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten“. — Autonomie des Willens des Menschen wäre demnach die Devise, unter welcher „die unabhängige Moral“ marschieren will. „Der Mensch als intelligibles Wesen oder Ding an sich gibt sich selbst als einem Sinnenwesen oder Erscheinung (Erklärung in Kants Kritik der reinen Vernunft, p. 136 u. 137) das Gesetz und hierin liegt der Begriff der Pflicht, welche als Motiv einer Handlung aus Achtung für das Gesetz zu bezeichnen ist“ (Matthäi a. a. O., p. 165). Wenn nun aber auf die obgenannte Erklärung Kants eingegangen werden sollte, so wäre in Betracht zu ziehen, von welchem Gesichtspunkte aus dieselbe erfolgt ist, z. B. ob er „nur den reinen, erfahrungslosen Verstand und eben solche Vernunft“ reden lässt, — oder ob er von der „Welt des Gefühls“ handelt, von welcher er erklärt, dass sie ausserhalb der Vernunft stehe. Schon in der Kritik der reinen Vernunft (Ausgabe Kehrbach, p. 46) sagt er: „Zur Kritik der reinen Vernunft gehört demnach alles, was die Transcendental-Philosophie ausmacht“. Gleich nachher setzt er hinzu: „Ob zwar die obersten Grundsätze der Moralität und die Grundbegriffe derselben, Erkenntnisse a priori sind, so gehören sie doch nicht in die Transcendentalphilosophie, welche eine Weltweisheit der reinen, bloss spekulativen (d. i. nur der Begriffe zergliedernden und untersuchenden) Philosophie ist . . .; denn alles Praktische, sofern es Bewegungsgründe (2. Ausg. „Triebfedern“) enthält, bezieht sich auf Gefühle, welche zu empirischen Erkenntnisquellen gehören.“ „Die Vernunft kann also die Gefühlswelt nicht aus sich heraus begrifflich entwickeln“. Kant hat demnach, wie Weis (p. 569 a. a. O.) bemerkt, „das Verdienst, das ausserhalb der Vernunft stehende Gefühl, dieses Vermögen des Erfahrens und Erlebens von Sittlichkeit und Religion, dieses Vermögen des Friedens und Unfriedens mit sich selbst, mit der Welt, zumal mit den Menschen und überdies mit einer irgendwie gedachten Gottheit als notwendig in das System der Sittlichkeit hereingezogen zu haben“. Zu nahe läge es nun, auszuführen, wie besonders Kant als „Prophet der Sittlichkeit“ mit dem Evangelium

in Berührung trat, geradezu Uebereinstimmung zwischen Vernunftkritik und Evangelium hervorzuheben. Statt dessen ist auf neuere Schriften hinzuweisen, wie H. Romundt: Kants philosophische Religionslehre, eine Frucht der ganzen Vernunftkritik, Gotha, 1903, aber namentlich auch auf die Schlusskapitel des erwähnten Artikels von Weis, mit Beziehung auf dessen Schrift: Kant, Naturgesetze, Natur- und Gottes-Erkennen, Berlin, C. A. Schwetschke und Sohn, 1903. Erinnert muss aber werden an Aussprüche wie in Kants Kritik der reinen Vernunft, p. 626: „Ich werde unausbleiblich ein Dasein Gottes und ein künftiges Leben glauben und bin sicher, dass diesen Glauben nichts wankend machen könne, weil dadurch meine sittlichen Grundsätze selbst umgestürzt würden, denen ich nicht entsagen kann, ohne in meinen Augen verabscheuungswürdig zu sein“. Ebenda, p. 615: „Ohne also einen Gott und eine für uns jetzt nicht sichtbare, aber gehoffte Welt sind die herrlichen Ideen der Sittlichkeit zwar Gegenstände des Beifalls und der Bewunderung, aber nicht Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung“..

Wenn ein Philosoph wie Kant sich so bestimmt ausdrückt, so mag man daraus entnehmen, ob Ethik für die Weltanschauung das konstitutive Element, die Religion bloss Accidens, bloss „Spiegelung“ der jeweiligen sittlichen Anschauung sei nach dem Ausspruch: „wie der Mensch, so sein Gott“ — eine häufige Behauptung der Naturalisten! Im Gegenteil wird man hier sagen müssen, dass allerdings durch das Denken ethische Maximen aufgestellt und in ein System gebracht werden können, aber zur Ausführung, zur konsequenten Anwendung im Leben, wie sich dasselbe gestalten möge, braucht es den tiefliegenden Grund der Gefühle,[1]) den Pulsschlag des Herzens; diese Mächte treten wirksam hervor, „wenn der Mensch in persönliche Beziehung tritt zu einer Macht, die ihm überlegen ist, nicht zu einem in ihm selbst liegenden Wesensgesetz, nicht zu einem idealen Kern seiner Persönlichkeit“ (wie Lic. Matthäi, a. a. O., p. 181, sich ausdrückt). Hier, im Wesen Gottes, ist der Grund, auf welchem er den Forderungen einer sittlichen Norm begegnen und gerecht werden kann; hier vermag er „die Stimme des Gewissens, über deren

[1]) Weis a. a. O. sagt: „Die spekulative Philosophie, welche von dem ausserhalb der Vernunft stehenden Gefühl nichts wissen will und in ihm nur das Vermögen des Aberglaubens und der Unterwürfigkeit erblickt, braucht sich daher nicht zu wundern, wenn in den Kreisen der Gebildeten, für welche sie sein soll, und in den Kreisen der Ungebildeten, welche von solcher aufklärenden Vernunft hören, das moralische Gefühl, als veraltet, mehr und mehr sozusagen ausser Mode kommt und verschwindet“.

Aussage ich nicht klügeln darf, sondern ihr stumm gehorchen muss" (J. G. Fichte, „Die Bestimmung des Menschen", Frankfurt und Leipzig, 1800 S. 174), als untrüglichen Zeugen der Wahrheit anzunehmen, nicht als blosse sittliche Mahnung, an der man herummarkten und mäckeln und je nach Zeit und Umständen entscheiden kann! Da gibt es keine Relativität mit kasuistischen Bestimmungen, wobei man wohl erst noch die modernen Priester „der Humanitätsreligion", „der Religion des reinen Menschentums" um Auslegung anzugehen braucht, vielleicht auch bei ihnen um Akkommodation an seine Wünsche d. h. um modernen Ablass nachsuchen kann.

Es dürfen aber Einwände, dass gesunde Moral nur auf religiösem Boden erwachsen könne, nicht übersehen werden, sobald sie wirkliche Bedeutung gewinnen im Hinweis auf Tatbestände. Darunter gehört nun zuerst die Bemerkung, dass „viele Menschen ihre Moral haben ohne Religion und zwar einzelne eine sehr hohe und reine". Wer wollte leugnen, dass die Wirklichkeit hievon Zeugnis gibt! Nicht heute erst: „Solchen Glauben (und dabei gewiss auch sittliche Höhe) habe ich in Israel nicht gefunden"! (Luc. 7, 9.) Aber heute? es wird darauf hingewiesen, dass Unchristen christlich, Christen unchristlich leben! Das ist ja unser eigener Schmerz, ja der dunkle Punkt, wir sagen nicht bloss unserer Glaubensüberzeugung, sondern vor allem der Kirche des Landes.[1]) Alle Angriffe und Widerstände von aussen hätten wenig Bedrohliches, stände es hinter den Mauern gut. Eins aber bringt Hoffnung. Man ist in der Kirche selbst nicht im mindesten in Unkenntnis; aus ihrer eigenen Mitte gehen Gerichtsstimmen hervor, wie die eines Soeren Kierkegaard, auch eines Kutter und Hans Faber, — oder, wenn deren Urheber nicht mehr der alten Gemeinschaft angehören sollten, finden sie doch Echo in vielen Herzen der Mitglieder, die an den offenen Misständen oft schwer genug tragen! — Wenn nun aber zuzugeben würde, dass einzelne Naturen bei autonomer Moral befriedigt sein, davon leben können, wäre dies bei den andern möglich, könnten es viele? Würde es z. B. guten Ausgang verheissen, wenn die gerühmte „reine ethische Erziehung" allgemein, eine Volkseinrichtung werden sollte?[2]) Natürlich könnte es dann wie in der Grammatik (neueste Auflage) von Larise & Fleury auch heissen, statt: „Si tu enfreignais les commandements de Dieu" — „Si tu enfreignais *les lois*

[1]) Ergreifend ist, was Pfr. Ragaz, p. 90, hierüber sagt! [2]) Diese Frage müsste freilich bejaht werden vom Einsender im *Berner Schulblatt*, 1903 (pag. 868), welcher betr. „die Ethische Volksschule" von Fr. Wyss. a. Schulinsp., sagt: „Diese Schrift regt eine zeitgemässe Reform an, nämlich die Einführung

*de la nature*, quant à l'hygiène"; statt „le créateur indulgent" — „*la nature indulgente*"; statt „Ces enfants se sont agenouillés pour recevoir la bénédiction de leurs parents" — „Ces enfants se sont agenouillés pour avoir *la plus grosse part du gateau*" (Kirchenblatt, 1904, Nr. 42). Abgesehen von obigen Zukunftsfragen, die niemand beantworten wird, kommt es darauf an, woher auch jene atheistischen, oder die unabhängige Moral als die ihrige vorgebenden Menschen die letzten Wurzeln und Samenkörner ihrer Tugendhaftigkeit herbezogen haben? Denn in unsern Staaten wenigstens ist kein einziger gänzlich ausserhalb der christlichen Kulturwelt gross geworden und „gewiss kann niemand, der in dieser Atmosphäre aufwächst, sich ihrer Einwirkung entziehen" (Dr. Martin Rade); vielmehr trifft zu, was Weis (a. a. O. p. 568) erklärt: „es kann aber auch, seit der Verkündigung des Evangeliums, sich überhaupt keine Vernunft in sittlichen Fragen selbstherrlich rühmen, sie rede im Namen oder infolge der reinen Vernunft. Denn alles Praktische, im Leben Brauchbare, was moderne und modernste Sittenlehre verkündet, wurzelt im Evangelium oder in einem vorhergegangenen Religionsunterricht, der als kindlich verspottet wird". Also auch hier: Nicht eigenes, sondern erborgtes Licht; nicht Sonnenglanz, sondern Abglanz des Mondes.[1]) Allein nehmen wir an, es wäre dies gar nicht der Fall, es sei wirklich möglich, nicht bloss äussern Anstand, ästhetische Lebensweise zu bekunden, sondern sich zur Höhe der Gesittung zu erheben, ja zu jener Unabhängigkeit von äussern Einflüssen und zur Weltbezwingung, wo man als Held, ja als Übermensch erscheint, so wird unter keinen Umständen „das reine Menschentum" aus diesem Urbilde der Tugend herausschauen. Vielmehr tritt uns, wenn auch nicht ein Pharisäer mit seiner selbsterwählten Heiligkeit, ein Mönch mit seiner geistlichen Ausnahmestellung, doch leicht so etwas wie ein Stoiker mit seiner Resignation und seinem Tugendstolze — oder vielleicht auch ein sich in seiner Freiheit sinnlichen Genusslebens ergötzender Epikuräer entgegen. Unter keinen Umständen wird es ein Mensch sein, dem wir gewöhnliche Sterbliche sympathisch sind, der unsern Umgang und geistige Verbindung wünscht. Es wird immer das Beste sein, Leute, wie diejenigen, welche etwa zur Wäscher- oder Lederarbeiter-Kaste gehören, gehen diesem Brahmanen aus dem Wege, denn er ist Gott gleich, der aus sich selbst durch Willens-

der vernünftigen Sittenlehre" etc. Vgl. hiezu: B. Schulbl., *1904*, pag. 71 u. 75, u. pag. 913 betr. den an der Lehrersynode in Sumiswald von a. Schulinspektor Wyss gehaltenen Vortrag, dem im Frühjahr 1906 ein zweiter folgte.

[1]) Völlig übereinstimmend Prof. Förster im Aargauer Schulblatt 1905.

autonomie etwas Unnachahmliches geschaffen hat! Dass hier für die christliche Gesellschaft und erst recht für die christliche Kirche kein Existenzrecht besteht, leuchtet ein. Ob aber die Anhänger der modernen Moral es auch nur ein Jahr in dieser Umgebung aushalten würden, lässt sich fragen.

*d.* Doch möchte gerade hier ein neuer Einwurf erhoben werden: „Du gehst vorüber an der berühmten Lehre vom Altruismus oder der natürlichen Sympathie, dem Lieblingskinde der positivistischen Richtung eines Auguste Comte", an philosophischen Grundsätzen, die als Kulturelement in den Vordergrund geschoben wurden. Und allerdings treten hier englische Philosophen auf mit dem Bestreben, das Gleichgewicht zwischen Egoismus und Gemeingefühl herzustellen. So John Stuart Mill, der das Prinzip der Utilität mit dem Prinzip der grössten Glückseligkeit identifizierte und als die wichtigsten Elemente der letztern „die geistigen Genüsse betrachtet haben will" und J. Bentham, welcher das grösstmögliche Glück der grösstmöglichen Zahl als massgebende Formel für die Utilitätstheorie aufgestellt hat.[1]) (Beurteilung s. Ragaz, a. a. O. p. 60). Aber hier ist schon der Umstand, dass Reichtum der Schlüssel zu allen Annehmlichkeiten, zum richtigen Genusse des Lebens ist, für diese Art Moral charakteristisch. Was soll dabei der tun, der von „neidischen" Schicksalsschlägen oder noch neidischeren Menschen in die Enge getrieben, in den Winkel verbannt wird? Pfr. Ragaz sagt: „Ueberhaupt: für die schwersten Lebenslagen reicht die Ethik allein nicht aus; sie ist Studierstubenweisheit" (p. 94 a. a. O.). Der Nämliche bezieht diesen Ausspruch freilich zunächst auf den Fall, dass der Mensch Sündenvergebung sucht. „Und Vergebung bedürfen wir." Auch in dieser Beziehung heilt der Altruismus die tiefen Wunden des Gemütes nicht; denn die religionslose Moral kennt eine Vergebung nur von Seiten des eigenen Ichs. Der Mensch erteilt sie sich selbst; namentlich wenn der Vorsatz der Besserung gefasst ist. Aber damit ist dem feinen Gewissen nie

---

[1]) Wenn man hiebei die Bemerkung machen wollte, dass diese Theorien *bei uns* für die Praxis belanglos seien, so spricht dagegen deutlich genug das Bestreben, solche zu popularisieren. Im *Berner Schulblatt* von 1903, p. 657, steht: Religion und Moral. (Korr.) Allen denen, welche glauben, dass ohne „Religion" keine Moral möglich sei, diene zur Kenntnis, was Dr. Hermann Klaatsch im Weltall der Menschheit sagt: „Die Moral ist eine praktische Angelegenheit; sie wurzelt im Sozialen, in einer mehr oder weniger deutlichen Ahnung oder Erkenntnis, dass durch die Förderung der ganzen Gemeinschaft das eigene Loos am besten sich gestaltet". Wo jene Erkenntnis fehlt, da lässt auch die Religion meist im Stich. Beweis: Die vielen Immoralitäten bei strenger Religiosität. Zu vgl. B. Schulbl., 1904, p. 641.

gedient. Es verlangt einen Los- und Friedensspruch von höherer Autorität her. — Und woher soll Energie zum Gutestun da kommen, wo niemand Notiz nimmt, noch dankt? Woher der Antrieb zur völligen Selbstverleugnung, für Hinopferung der eigenen Person, für Treue auch, wo der Tod einziger Lohn ist? Und das Heldentum, welches die Folgen des praktischen Materialismus, Rohheit, Sinnlichkeit, ja Sittenlosigkeit „des Andern" ein bitteres Leben lang trägt, woher ist es zu erklären? Nicht aus dem Altruismus; da müsste das Gemeinschaftsabkommen gekündet, aufgehoben werden.[1]) Zu schweigen davon, dass für geborne Elende und Krüppel, für Unheilbare, Krebskranke, Aussätzige von Seite der auf naturalistischem Boden erwachsenen Moral[2]) keine andere Devise gelten könnte als Dantes: Lasciate da ogni speranza voi ch' entrate.

*e.* Auch der ärgste Feind der Religion kann aber nicht leugnen, dass sie auf diesem Boden ihre Vorzüge aufweist, keinen Siechen, Elenden sich selbst überlassen, alle Hände zur Hülfe herbeiziehen und darreichen will. Und gesetzt auch, das nicht betroffene Einzeldasein leide unter diesem Grundsatze, so scheint es dem in seinem religiösen Elemente aufgehenden Individuum Gewinn — *dem Ganzen* sein Opfer zu bringen. Es geschieht dies, weil die religiöse Gesinnung sich leiten lässt von der Ueberzeugung, dass ein heiliger Wille lebt, der das Tun der Menschen, des kleinsten wie des grössten, zu den höchsten Zielen zu führen vermag![3]) Dieser Wille steht aber nicht als von aussen forderndes Gesetz dem eigenen gegenüber, sondern ist demselben immanent. Sagen wir es, die Autonomie hat hier einer andern Ord-

---

[1]) Ryser, Reformblätter, 1904, p. 332: Das Gebot der Menschenliebe ist uns eine heilige Sache, wie jedem Verfechter der ethischen Kultur. Aber jenes Gebot hinge in der Luft, wenn ihm die christliche Religion nicht einen Halt gäbe, indem sie die Bruderliebe auf die Gottesliebe abstellt! [2]) Wenn auch vom Verfasser in anderer Beziehung ausgesprochen, gilt auch hier, was Pfr. Hauri, a. a. O., p. 126, sagt: „Man kann Spencers Tatsache der Ethik oder Höffdings prinzipielle Ausführungen nicht lesen, ohne oft genug einen eiskalten Hauch zu spüren, unter dem alles Leben zu erstarren droht". Man vergleiche hiezu: Heinrich Compertz, Die Lebensauffassung der griechischen Pilosophen, pag. 18: „Jener „Altruismus", der auf den Dienst des fremden Egoismus hinausläuft und der Selbstsucht nichts entgegenzustellen hat als die Andersucht, ist in sich widerspruchsvoll: er postuliert einen absoluten Wert von Nahrung und Wollust, Reichtum und Ehre, Gesundheit und Leben, nachdem diese Dinge eben erst in ihrem inneren Unwerte erkannt worden sind. Sondern die Liebe, die aus der innern Freiheit kommt, ist ein Helfen um des Helfens willen, ein Sichhingeben aus innerer Kraftfülle, das sich an sich selbst genug ist, und es nicht als ein Uebel empfindet, wenn es sein einzelnes konkretes Ziel nicht erreiche" u. s. w. [3]) Ähnlich Pfleiderer, Rel. u. Religionen S. 233!

nung Platz gemacht, nämlich der *Theonomie*. Gott ist die nicht ausser dem Menschen, sondern ihn ihm und durch ihn wirkende Ursache. In Gott hat dieser Ursprung und Ziel, sein Zentrum. Der Einzelwille wird durch unbedingte Neigung des Herzens in den Gotteswillen umgebildet. Nicht blitzartig — noch magisch, sondern in unablässiger Selbsterziehung, in vertrauensvollem Vorwärtsstreben. Denn nie kommt der Religiöse dazu, dass er die höchste Stufe erreicht zu haben meint;[1]) er ist sich vielmehr dessen bewusst, dass er auch Rückschläge erfährt, die ihn im Hinblick auf das Sittengesetz zur Änderung, Erneuerung seines Wesens nötigen und vor Selbstüberhebung vollständig schützen. Indessen blickt er wie ein Bergsteiger immer weiter in die Ferne, kommt doch in die Höhe. Und damit winkt ihm seine ideale Bestimmung verheissungsvoller, wodurch er an Kraft und Mut zunimmt. Es wächst der Mensch mit seinen höheren Zielen. — Nicht dem Grade nach, sondern grundsätzlich[2]) ist der Religiöse dadurch von dem naturwissenschaftlich sich sein Sittengesetz bildenden Menschen verschieden. Fichte, a. a. O., S. 217, erklärt: „Diejenigen, die da sagen dürfen: Unser Bürgerrecht ist im Himmel; wir haben hier keine bleibende Stätte, sondern die zukünftige suchen wir; diejenigen, deren Hauptgrundsatz es war, der Welt abzusterben und von neuem geboren zu werden und schon hier in ein anderes Leben einzugehen, — setzten ohne Zweifel in alles Sinnliche nicht den mindesten Wert, und waren, um des Ausdruckes der Schule mich zu bedienen, praktisch transcendentale Idealisten"!

3. Zum religiösen Triebe tritt die Ausführung des Sittengesetzes als organisch zusammenhängendes Werk hinzu, wie es die biblische Schrift des Jakobus fordert und wie es in der Bergpredigt dargestellt wird. Dort „wird der Jüngergemeinde ein

[1]) Weis, a. a. O., p. 584, erklärt: „Im Sinne Kants kann man sagen: Der Mensch soll, seiner Würde sich bewusst sein Leben führen. Indessen selbst der Beste wird sich der Unzulänglichkeit seines irdischen Tuns bewusst bleiben".

[2]) Der Einsender im *Berner Schulblatt* 1903 sagt p. 669: „Nach Darwin ist der Unterschied zwischen Mensch und Tier in Bezug auf die Geisteskräfte (Denken, Fühlen und Wollen) nur quantitativer, nicht qualitativer Art". Setze man hinzu, was Dr. Prof. Fritz Schultze in seinem Vortrage: „Die Grundgedanken des Materialismus und Kritik derselben", Leipzig, bei Günther, 1881, hervorhebt: „Der ethische Materialismus weist sogar auf die Tierentstammung des Menschen hin und sagt: Da wir von Tieren abstammen, so sind wir ja eben nur Tiere, also können wir ja doch nur, wenn auch in raffinierter Weise, lediglich Tierisches vollbringen. Die Natur also lehrt auch: Folget den natürlichen Trieben sowie das Tier, und ihr werdet in allen Fällen am besten fahren" (pag. 61). Wie man nach diesem Grundsatz betet, zeigt B. Schulblatt, 1904, pag. 869: „Moderne Schulgebete".

Ideal vor Augen gehalten", dessen Erfüllung dem auf der Naturbasis stehenden, dem autonomen Sittengesetze folgenden Menschen zur Unmöglichkeit wird. Und auch der auf dem Boden der Theonomie Stehende hätte an diesen Aussprüchen selbst nicht die nötige Kraftquelle, träte ihm ihr Inhalt nicht in realer Darstellung, in positiver Erfüllung entgegen und würde nicht etwas Kongeniales ihn hiemit verbinden. Dieses Kongeniale kann nichts anderes sein, als der Geisteszug, welcher ihn zum Urbilde, zu jener idealen Gestalt hinzieht, in welcher die göttliche Wesensbestimmung, das ewige Sittengesetz sich kund tut. Und wo finden wir die Konjunktion dieser, an eine untrügliche Lebenserscheinung Anschluss suchenden Menschen und der Darstellung höchster sittlicher Erhebung, ja der Vollendung dessen, was jedes Herz sucht, jedes Gewissen zu seiner Befriedigung nötig hat? Nur in Jesu,[1]) dessen ethische Reinheit und Dignität vor der, wenn nur vorurteilslosen, auch subtilen Kritik Stand hält und in dem wir, obwohl sinnlicher Wahrnehmung unerklärlich, das Abbild göttlichen Willens (χαρακτὴρ καὶ ἀπαύγασμα) nämlich der endlosen Liebesmacht erblicken, aus dessen Wesen uns der heilbringende Gnadenzug der göttlichen Erbarmung entgegenkommt. In seiner Jüngerschaft wächst der Mensch heran[2]) zu immer reinerem Wesen, zur höchsten Bestimmung, wie zur wahren innern Freiheit, wie sie von allen hochstrebenden Geistern aller Zeiten gesucht wurde. Der Mensch entwickelt sich nach immanentem Gesetze zu jener Freiheit, die wir die Freiheit der Kinder Gottes nennen, wo Gesetz und Wille, wo Moralität und Religiosität zur Einheit gedeihen — und einst — das ist das letzte Ziel — kongruent sein werden. Wir sehen also im Geisteswesen und Geistesleben Jesu, im reinen Evangelium, jedoch nicht überall im Christentum, die vollkommene Religion, im Gewissen, in welchem der ideale Kern der Menschheit sich in schönster Weise manifestiert, die strikte Forderung des unwandelbaren Sittengesetzes, das nicht von der Unbestimmtheit des autonomen Willens abhängt, sondern vom Schöpfer aller Ordnung aufgestellt ist. M. a. W., in Jesu haben wir bei allem sittlichen Leben und Streben „das erhellende Licht und die treibende Kraft" zu weiterer Entfaltung und einstiger Vollendung. —

[1]) Zu vgl. Akadem. Ausgabe von Harnacks Wesen des Christentums, pag. 78, Schluss —, ein Urteil, dem hierseits vollständig beigepflichtet werden muss! [2]) Fichte, a. a. O., p. 218, sagt: „Meine ganze, vollständige Bestimmung begreife ich nicht; was ich werden soll, und was ich sein werde, übersteigt alles mein Denken. Ein Teil dieser Bestimmung ist mir selbst verborgen — nur einem, dem Vater der Geister, sichtbar, dem sie anvertraut ist. Ich weiss nur, dass sie mir sicher, und dass sie ewig und herrlich ist, wie er selbst".

Zu weit würde es am Schlusse führen, wollte man auch darauf Rücksicht nehmen, dass der Bestand der Kirche zum mindesten in gegenwärtiger Form, zum Teil aber in jeder Gestalt durch die drei bekannten, in der Schweiz erschienenen Schriften: Kutter's „Sie müssen" und „Gerechtigkeit" und Faber's „Christentum der Zukunft" in Frage gezogen wird. Was L. Ragaz in der Schweizer. Theol. Zeitschrift 1905 (z. B. pag. 166) bezeugt, dürfte trotz der selbstverständlichen Kontroverse vielen aus dem Herzen geschrieben sein. Aber zu enthusiastisch erscheint doch das Urteil, welches auf die Verfasser bezogen wird, „dass es auch im 20. Jahrhundert noch *Heldentum* gibt". Helden wachsen doch wohl da nicht zuerst, wo Federnblut vergossen wird und wo man gemächlich am Schreibpulte sitzen bleibt, an welchem die Pfeile gespitzt wurden! Helden sehen klar in die Welt, führen das Schwert, ob der Gegner rotes, violettes oder schwarzes Tuch für seine Kleidung verwende. Warum wird die Sozialdemokratie als einzige Stütze des Christentums gelobt und deren Führer in ihrem Mammonsdienst nicht so gut an den Pranger gestellt, wie die armen bürgerlichen Leute? Oder ist es unwahr, was das französische Blatt Gil Blas veröffentlicht hat? Danach haben bloss ihrer Sechse als Häupter der sozialdemokratischen Partei 25 bis 30 Millionen des verpönten Mammons in ihre weiten Taschen gesteckt. Vandervelde, welcher 1904 am Sozialistenkongress in Amsterdam[1]) mit einem Hauptantrage hervortrat, figuriert auf diesem Tableau mit 4,800,000 Fr., Bebel, welcher dort den sozialdemokratischen Minister Jaurès am Bart zupfte, begnügt sich mit drei Millionen Mark, Singer dagegen nennt sieben Millionen Mark sein u. s. w.

Offen anzuerkennen ist es indessen, dass eine established Church, eine auch von Staatswegen bestehende, mit gewissen Privilegien ausgestattete Kirche immer in Gefahr ist, ihre Freiheit und Unabhängigkeit an irdische Mächte zu verkaufen, sich zum Vasallen des Geldes, der Gewalten oder herrschenden Zeitströmung zu machen. Das betrifft die schweizerische wohl nicht weniger als die ausländische. Wenn Kutter in der „Gerechtigkeit" aber gerade auch den freien Gebilden, den Denominationen und Sekten, einen Spiegel ihres mammonssüchtigen Wesens vorhält, so belehrt er uns deutlich genug, dass hier nicht *eine* Gestaltung religiöser Gemeinschaft der Depravation anheimfällt, sondern dass diesem Schicksal alle ohne Ausnahme unterworfen sein können. Allerdings hat es den Anschein, dass ohne besol-

[1]) Vgl. eingehenden Bericht der Gazette de Lausanne, 22. Aug. 1904.

detes Lehramt eine Assoziation allem Unheil entginge. Allein sogar diese Annahme ist irrig.[1]) Denn jemand wird irgendwie présider au culte, die zur Andacht in dieser oder jener Weise versammelten Glieder leiten, — oder wenn auch diese Existenzbedingung aufgehoben werden könnte, doch etwelchen Einfluss durch Hervortreten gewinnen. Und wer sagt uns mit Sicherheit, dass sich daran keine Vorteile knüpfen lassen?

In dem hinsichtlich der kirchlichen Stellung sehr belehrenden Aufsatze von A. Fornerod, betitelt „La crise religieuse" (Revue de Théologie et de Philosophie, No. 5, Sept. 1904) wird pag. 364 nach genauer Untersuchung erklärt: Les attaques contre l'Evangile ne s'adressent donc pas à l'Evangile lui-même, mais bien à certaines conceptions de l'Evangile, womit nicht bloss ein Kutter, sondern sehr viele Sozialdemokraten, sobald man sich mit ihnen verständigt, sich zufrieden geben dürften. Wenn nun aber jene Gesellschaft, welche mit Faber einig ist oder in der Kritik der Kirche noch über ihn hinausgeht, gegenwärtig keinen Grund und Boden für ihren Bau mehr zu sehen vermag, ja wenn dieselbe geradezu das Kommen des Reiches Gottes ohne jegliche Heilsgemeinde für die Zukunft zu erwarten scheint, — so ist namentlich dies ein vollkommener Fehlgriff. Als Werkzeuge dieses Reiches, dasselbe auszubreiten, führte Jesus die Jünger zusammen, ob wörtlich, ob bildlich, zu den 12 Stämmen, oder zu den verlornen Schafen Israels, er entsandte sie mit Vollmacht und Auftrag, den Seinen insgesamt zu dienen; dies wollte er nicht in der Zerstreuung, sondern im Zusammenschluss getan wissen. Der aus seinem Wesen und dem von ihm vertretenen Prinzip entfliessende Geistestrieb und Geistesstrom wird darum, statt die Glaubenden gegen einander kalt und teilnahmlos zu lassen, sie immer mehr verbinden (vgl. L. Ragaz, pag. 170, hievor). Verbindungen auf dieser Basis aber bleiben nicht ungeordnet, dies um so weniger als wichtige gemeinsame Aufgaben zu lösen, unabweisbare Forderungen ebensowohl der Humanität als der christlichen Liebe zu erfüllen sind. Kunst und Wissenschaft mögen zur denkbar höchsten Blüte gelangen, eine Lösung des schwierigsten Problemes, „des Leidens in der Welt", werden sie nicht finden, dieses nie aus der Welt schaffen. Gelingt letzteres der religiösen Gemein-

---

[1]) Man denke nur an die Sekte der sog. Neutäufer. Unter ihnen sind nicht nur Unterschiede zwischen Reich und Arm wie in der Kirche, sondern es werden recht laute Stimmen gehört über Vermögensansammlung abgesetzter „Lehrer" — mag letztere auch nicht kultischer Honorierung zuzuschreiben sein! Dies in Abweichung von der Darstellung in No. 11, pag. 85, der „Reformblätter" pro 1905.

schaft auch nicht, so besitzt sie in der christlichen Liebe, dem Ausfluss des göttlichen Gnadenerweises ein Linderungs-, wenn nicht ein Heilmittel.

Auf einem daherrührenden Gebiete namentlich, der Armenpflege, wird das kalte Vernunftgesetz, auch wenn es den warmen Mantel des Altruismus um die Schultern legt, nie Genüge leisten; der Staat selbst wird gerade wie im Kanton Bern religiöse Hülfsmittel und Organe zur Beschwichtigung bezüglicher Notstände gerne herbeiziehen. (Siehe die inhaltreiche Schrift des bernischen Armendirektors, welche zur Vorbereitung der gegenwärtigen einschlägigen Gesetzgebung diente.) „Aber Armenpflege ist Pallativmittel, sagt man; im sozialistischen Staate hört sie auf“. Mag sein. Dann sind Kranke und Krüppel, Irre und sonstige Elende noch zur Genüge da.

Ein anderer Einwand: Keine religiöse Gemeinschaft hat aber wenigstens in die Schule hineinzuregieren. Die Religion hat überhaupt hier keinen Raum.

Auch an der Versammlung der schweizer. Predigergesellschaft in Aarau stellte der Referent, Prof. Dr. Förster dies als wahrscheinliche Lösung der komplizierten Frage in Aussicht (siehe Verhandl. derselben pro 1905). Ob solches zutreffen werde, dürfte aber nach der Meinung Wilhelm Wundt's doch zweifelhaft sein. Indem derselbe (Ethik, pag. 660, Anm.) die Ersetzung des Religionsunterrichts durch die Moral verwirft, macht er die Bemerkung: „Die in andern Ländern versuchte völlige Ausscheidung der religiösen Bildung aus der staatlichen Volksschule hat ihre praktische Probe noch zu bestehen“. Immerhin mag sich das Zünglein der Wage hierhin neigen.

Diese Voraussicht verdrängt jedoch keineswegs die Gewissheit, dass dann die Wirksamkeit religiöser Verbände nicht aufhöre. Gerade der obgenannte Referent sah es als notwendig an, dass dann das Leben des Kindes mit neuen Institutionen von Seiten der Kirche umgeben werden müsse. Wie? wo? wird die Zeit lehren. Aber eben dieser ehemalige Sprecher der ethischen Kultur stellt hier und in seiner „Jugendlehre“ die Unersetzlichkeit der Religion für die Charakterbildung dar. Mahnt er doch schon in letzterm Buche (Einl., pag. 3) „zuerst sich einmal entschlossen der Sorge um den innern Menschen“ und „der Erlösung von der Selbstsucht“ zuzuwenden! Dabei hebt er — gewiss jedem Theologen wie aus dem Herzen geredet — die grossen Gefahren hinsichtlich der modernen Kultur hervor, welch letztere „über der Entfesselung geistiger, technischer und wirtschaftlicher Kräfte“ gerade das vergisst, was den Menschen erst zum „wahr-

haft gebildeten Wesen emporhebt". Wenn darum Wundt (Ethik, pag. 614) es für einen Grundirrtum erklärt, dass die Religion eine primitive, durch die Wissenschaft zu verdrängende Anschauungsform sei, und die hiemit in Verbindung stehende Ansicht äussert, dass dieselbe nicht durch Kunst und Wissenschaft sich verdrängen lasse, vielmehr mit diesen beiden Gebieten in Wechselwirkung stehe (pag. 612 und 613), — so geht Förster in seinem Werke fast durchgängig viel weiter und bemerkt geradezu: (pag. 150): „Die Religion ist die Verwalterin und Austeilerin vollendeten, *gelebten, ethischen* Lebens"! Ist es da noch fraglich, ob die religiöse Gemeinschaft auch auf *diesem* Boden geistiger Tätigkeit eine hohe Aufgabe zu erfüllen hat? Und sie sollte nun nach Fabers Erachten ihre Sterbestunde schlagen hören! — Allerdings ihre dermalige Form wird ändern. Ihre Verwaltungsorgane dürften in andere Kleider gesteckt werden, als in die schwarze Uniform. Die gute Tante, die praktische Theologie, dürfte statt aus schweinsledernen Scharteken ihre Lehren mehr vom grünen Baum der Lebensweisheit und des praktischen Lebens entnehmen müssen! Der Staat als Verwalter der Kirchengüter oder Lebenserhalter der Kirchendiener könnte wohl einmal aus Frankreich Weisung annehmen, wie man in der Volkswirtschaft am weitesten komme. Lebwohl Verbindung! — Das schreckt nicht; das stachelt nur! Ist die Religion ein unauslöschliches Bedürfnis — und das ist sie, wie gezeigt, nicht aus Gnaden der Welt- sondern der Schöpfer-Weisheit — so wird sie unter allen Gestalten der gesellschaftlichen oder staatlichen Bildung — die anarchistisch-nihilistische ausgenommen — sich ihre Form und ihre Organe schaffen, um die höchsten Ziele der Menschheit erreichen zu helfen. Damit wird auch die bernische und schweizerische Kirche, wie es auch sei, allen Wetterpropheten zum Trotz im XX. Jahrhundert ihre Existenz weiterführen und als strenge Arbeiterin für das Wohl des Volkes ihre hochnötige Wirksamkeit immer fruchbarer werden lassen! —

---

## Alttestamentliche Miszelle.

Von Ludwig Köhler in Aeugst a. A.

### Jer. 43, 2 (50, 2) bei Swete.

Noch Henry Barclay Swete (The old testament in greek according to the septuagint, vol. III, 3. edition, Cambridge, 1905) liest ψεύδη. Es scheint mir weit richtiger, statt dieser Nominalform die Verbalform ψεύδῃ mit i subscriptum zu lesen. Sie kommt jedenfalls dem hebräischen Texte: שֶׁקֶר אַתָּה מְדַבֵּר weit näher.

# Bücherschau.

---

D. Dr. *Hermann L. Strack*, a. o. Prof. der Theol. zu Berlin: **Die Genesis,** übersetzt und ausgelegt. 2. neu durchgearbeitete Aufl. Gr. 8° XII 180 S. Aus dem „Kurzgefassten Kommentar zu den heiligen Schriften A. und N. Testamentes", C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung München, 1905.

pag. 4: „vielmehr muss die Erzählung von dem Sechstagwerk und der darauffolgenden Ruhe Gottes den Israeliten *vor* Mose bekannt gewesen sein, vgl. Ex. 20, 8—11 *Gedenke an den* (wie vorhin im Kom. gesperrt) Sabbattag u. s. w., vgl. auch unten S. 9 Ende", allwo zu lesen ist: „Wenn auch nicht auf Feier, so doch auf Bekanntsein mit diesem Tage (dem Sabbat) schon vor der Gesetzgebung am Sinai deutet Ex. 16 hin" (vom Priesterkodex und Redaktor!).

pag. 5: „Daher nehmen wir an, dass der wesentliche Inhalt auf Offenbarung beruht. Der Einwand, dass Gott nicht äussere Kenntnisse offenbare, sondern religiöse Erkenntnisse, trifft den nicht, der die über die Schöpfung dem Menschen gewordene Offenbarung nur auf das religiös Bedeutsame sich erstrecken lässt". Dazu pag. 7 f: „Die vier religiös bedeutsamen Sätze, die wir dem biblischen Schöpfungsberichte entnehmen können, sind: 1. Gott hat Himmel und Erde geschaffen; 2. Er hat sie so geschaffen, wie es seinem Willen entsprach; 3. Der Mensch ist das Ziel der ganzen sichtbaren Schöpfung; 4. Die Heiligkeit des Sabbats". „Mit diesen 4 Sätzen steht kein einziges sicheres Ergebnis der Naturforschung im Widerspruch." Gut, aber somit ist der ganze materielle, konkrete Inhalt von Gen. 1 auch nach Strack ungeschichtlich. Warum dann aber das nicht ehrlich einfach sagen, sondern mit so unbestimmten Ausdrücken wie „wesentlicher Inhalt" und überhaupt durch den ganzen Exkurs gewisse Leser glauben machen, er glaube daran? Ausdrücke wie „wesentlich", „eigentlich" etc. liebt der Verfasser überhaupt, um nicht klar sagen zu müssen: ja oder nein.

pag. 34: Kanaan ist *eigentlich* Landes-, bezw. Volksname, nicht Personenname. Daraus, dass der Stammvater der Kanaaniter als Einzelperson nicht so geheissen haben kann, folgt aber nichts gegen die *wesentliche* (beides hier von mir gesperrt) Richtigkeit des hier (Gen. 9, 18 ff.) über die Nachkommen des Flutpatriarchen Berichteten". Das wesentliche an dieser Erzählung ist doch einfach dies, dass Ham oder Kanaan, eine wirklich eigentliche Person, der leibhaftige Sohn oder Enkel des ebenso leibhaftigen Noah die Blösse seines Vaters schaute, die zwei andern ebenso leibhaftigen Söhne Sem und Japhet diese aber zudeckten. Wenn aber Kanaan und also auch die andern nicht Personen sind, wie kann alsdann das Wesentliche dieser Erzählung richtig, d. h. historisch sein?

Ganz köstlich sind die Schlangentänze auf pag. 8 f., um die „Tage" des Sechstagewerkes zu etwas ganz anderem zu machen als Tage. „Tage Gottes",

„ideale Auffassung“, „bildlich aufzufassen“, „nicht chronologische, sondern sachliche Ordnung“ etc. Kurz, es kommt schliesslich darauf hinaus, dass „Tag“ in Gen. 1 mit einem Tag gar nichts zu tun hat. Obschon der gute Priesterkodex in seiner gewohnten genauen Aufzählungsart so deutlich als nur möglich alle sechs Mal sagt: Und es wurde Abend und es wurde Morgen etc. Dann müssen Abend und Morgen natürlich auch etwas ganz anderes sein als Abend und Morgen. Solches heisst man eben Treue gegen das Schriftprinzip und gläubige Unterwerfung unter das „Es steht geschrieben“. Davon noch ein hübsches Beispiel, pag. 34: „Der Ausdruck Gen. 7, 19: „alle hohen Berge, welche unter dem ganzen Himmel“ braucht nicht buchstäblich gefasst zu werden. Nur die buchstäbliche Auffassung würde in einen Widerspruch mit der Naturwissenschaft verwickeln“. Also nicht alle, trotz dem „alle“ und trotz dem ausdrücklich buchstäblich betonten *ganzen* Himmel.

Was soll man zu folgendem sagen? pag. 76 f.: Gen. 12 (Abraham in Ägypten, von J) und Gen. 20 (Abraham in Gerar, von E.) sind nicht dieselbe Begebenheit, denn „1) nämlich sind die nähern Umstände in beiden Berichten ganz verschieden“. „2) liegt zwischen dem, was Gen. 12, und dem, was Gen. 20 erzählt ist, eine lange Zeit (24 Jahre nach der jetzigen Einreihung). Die lebendige, wirksame Erinnerung an das frühere Erlebnis konnte in Abraham und seinem Weibe wohl zurückgetreten sein. — Ein merkwürdiges Analogon ist im N. T. die Speisung der 4000, welche auf die der 5000 folgt, ohne dass gelegentlich der spätern Speisung bei den Jüngern eine Erinnerung an die erste hervortritt.“ Als ich das gelesen hatte, sah ich unwillkürlich auf dem Titel nach, ob das wirklich ein D. Dr. und Prof. der Theol. in der Metropole des Volkes der Denker geschrieben habe. Bisher hätte ich es nämlich nicht für möglich gehalten, dass ein Mensch, der auch nur schon je irgend einen Ton von Pentateuchkritik oder wissenschaftlicher Literarkritik überhaupt hat läuten hören, solche „Gründe“ anführen könnte. Strack muss doch seine Leser beleidigend tief einschätzen.

Mehrfach wird uns auch versichert, weil zwei oder drei Berichte über eine Begebenheit in der Genesis vorliegen, so sei sie um so glaubwürdiger. Das ganze Schiefe von Stracks Vorgehen zeigt sich auch klar in dem beständigen aut — aut: entweder Geschichte oder Erfindung des Schriftstellers.

pag. 93 wird die Geschichtlichkeit des von Abraham Erzählten hauptsächlich („von entscheidender Bedeutung für Christen“) damit begründet, dass Jesus von Abraham rede (man beachte schon den falschen Schluss mit den beiden ungleichen Gliedern: Abraham und: von Abraham Erzähltes!). Jesus, „dessen Überzeugung die Worte Joh. 14, 6 (ich bin die Wahrheit) unzweifelhaft ausdrücken, selbst wenn er sie nicht genau so gesprochen hätte“.

Doch jetzt höre ich auf. Ich war mit dem allerbesten Vorurteil und grossem Interesse an die Lektüre des Kommentars gegangen, weil ich sehr gern wieder einmal sehen wollte, was man von dieser Seite zum A. T. zu sagen wisse, und weil ich der historisch-kritischen Schule auch längst nicht alles glaube. Aber so trostlos hätte ich mir die Sache nie gedacht. Das hätte ich nicht für möglich gehalten, diese absolute Verständnislosigkeit des ganzen Wesens der historisch-kritischen Arbeit an der Bibel. Das einzig Tröstliche an der ganzen Sache ist das: Zu fürchten hat diese Arbeit von einem solchen

Gegner nichts. Im Gegenteil: Wer noch nicht alle Tage Gott dankt, dass wir eine historisch-wissenschaftliche Behandlung der Bibel haben, der lese diesen Kommentar. Nachher tut er's gewiss. *J. Wirz.*

*G. Linder*, Dr. theol., Pfarrer der deutschen evangelisch-reform. Nationalkirche in Lausanne, **Die Offenbarung Johannis aufgeschlossen.** Basel, Helbing u. Lichtenhahn. 1905, 36 S.

L. gibt dreissig Thesen, wenn man so will, d. h. Abschnitte, in welchen er die einzelnen durchgehenden Gesichtspunkte, die er gewonnen hat, zusammenfasst. Von der herrschenden Auslegung, die m. E. bei allen Verbesserungsmöglichkeiten im Kleinen für's Grosse und Ganze zu abschliessenden Ergebnissen gelangt ist, weicht er ab. Quellenscheidungen lehnt er ab. „Das vom richtigen Verständnis gesättigte Gefühl neigt sich zu folgender Lösung" (S. 33): Der Apostel Johannes hat die Apokalypse in „einem wahren alt-Fischer-Stil" (S. 34) verfasst. Auf jeden Fall hätte Linders These bei Darlegung in eingehendern, zusammenhängenden Ausführungen leichter erfasst und geprüft werden können.

Aeugst a. A. *Ludwig Köhler.*

*Johannes Kreyenbühl*, Doktor der Philosophie, **Das Evangelium der Wahrheit. Neue Lösung der Johanneischen Frage.** II. Band, Berlin, C. A. Schwetschke u. Sohn, 1905. Gross 8°, II u. 842 Seiten. 23.00 Mk.

1) Das grosse, nunmehr volle 1600 Seiten umfassende K.'sche Werk ist mit dem zweiten Bande zu Ende geführt. Der erste Band ist 1900 erschienen und 1902 in dieser Zeitschrift (S. 235—238) von J. Graf angezeigt worden. Es handelt sich in dem Werk um beides, um mehr und um weniger als um einen Kommentar des Johannesevangeliums. Um weniger, insofern als K. nicht seinem ganzen Inhalt im Einzelnen die gleiche Aufmerksamkeit zuwendet. Um mehr, insofern als K. das Werk nicht sowohl in dem historisch-exegetischen Interesse des Theologen, der bei dem richtigen Verständnis des Evangeliums stehen bleiben kann, als vielmehr in dem religiös-philosophischen Interesse des Lebensweisen verfasst hat, der von der inhaltlichen, gegenwartswichtigen Würde des Evangeliums durchdrungen und angezogen ist. K. wird Historiker und Interpret, um die Weltanschauung des positiven Personalismus der Gegenwart und Zukunft ans Herz zu legen. Darin liegt ein grosses Lob.

2) Aber K.'s Werk ist trotzdem die Arbeit eines Historikers. Er geht davon aus, dass die Johanneische Frage noch nicht gelöst ist, und er glaubt seinerseits die Lösung bringen zu können. Wenn J. Grill in seinen „Untersuchungen über die Entstehung des vierten Evangeliums" von dem Autor des Evangeliums erklärt: „ich glaube, er *wollte* und *wird* (von G. gesperrt) unbekannt bleiben", wenn er also die Deutung auf dem unpersönlichen Wege, vom Inhalte, und nicht vom Autor aus, vertritt, wie nahezu die meisten Heutigen tun, so geht K. den andern möglichen Weg. Er will das Buch von seinem Autor aus begreifen. Es ist ihm ein Axiom, dass man ohne Kenntnis der Persönlichkeit des „Johannes" das „Johannesevangelium" nicht verstehen kann. So wird das ganze Werk zu einer Bemühung um die Ermittlung des Verfassers. Auf unmittelbarem Wege glaubt nun K. zwei Sätze gewinnen zu können: 1. „Das vierte Evangelium verlangt einen Verfasser, der das über

dieser Schrift liegende Dunkel aufzuhellen vermag", 2. „Menandros und seine kirchliche Bestreitung verlangen eine Schrift, welche der Bedeutung des Mannes und dem Inhalte der kirchlichen Bestreitung entspricht" (I, 365). Von diesem Menandros wissen wir nicht mehr, als was Justinus Martyr auf vier Zeilen berichtet.

3) K. wagt dennoch die Hypothese, dass dieser Menandros, eine gnostische Grösse zu Antiochien, in den Jahren 136 und 137 n. Chr. das Evangelium verfasst habe, mit wesentlicher Polemik gegen Ignatius von Antiochien, der unter der Maske des Thomas, Kajapha, Judas, des schlechten Hirten u. a. befehdet wird. Diese Menanderhypothese wird ihm der Schlüssel zum Verständnis der Schrift nach dem an sich richtigen Grundsatz, dass ein literarisches Produkt aus dem Geiste seines Autors heraus verstanden werden müsse. Die Menanderhypothese, die auf unmittelbarem Wege nicht bewiesen werden kann — die oben zitierten zwei Sätze sind niemals notwendige naturwüchsige Hälften einer Einheit, sondern können ganz gut beziehungslos neben einander stehen — versucht K. in der zweiten Hälfte des ersten und im ganzen zweiten Bande auf mittelbarem Wege als richtig zu erweisen. Er will nämlich zeigen, dass er, die Autorschaft des Menander vorausgesetzt, das ganze Evangelium, die „Glossen, Interpretationen und Zusätze kirchlicher Kreise" abgerechnet, richtig und restlos, dazu ungezwungen erklären kann.

4) Dieser Versuch ist höchst beachtenswert und unterrichtend. An Scharfsinn und Gelehrsamkeit, an Umsicht und Beharrlichkeit fehlt es K. nicht. Er behandelt auf ganzen 433 Seiten des zweiten Bandes (als fünften Teil seines Werkes) „die Polemik des Evangeliums" und schreibt darin über „die Bestreitung von Taufe und Abendmahl", „den Höhepunkt der Polemik gegen die Grosskirche", „die Kirche und das Heidentum", „die kirchliche Exkommunikation", „die Polemik gegen Ignatius" und „die Stellung des Evangeliums zum Judentum". Nicht ganz dreihundert weitere Seiten (434—728) nimmt (als sechster Teil des Werkes) die Behandlung von „Zeit und Lokalkolorit des Evangeliums" in Anspruch, wo er über „die Abfassungszeit", „das Lokalkolorit des Evangeliums", „Zeitgeschichte und Lokalkolorit im Leidensbericht„ und „Allegorie und Zeitgeschichte im Auferstehungsbericht" schreibt. In den folgenden Ausführungen über „Die kirchliche Redaktion und (so S. 729, S. I fehlen die ersten vier Worte!) Kanonisierung des Evangeliums" (S. 729 - 806, dem siebenten Teil des Werkes) behandelt er „die Johannessage vor" und „nach Erscheinen des Evangeliums", um seinen Lösungsversuch der Johanneischen Frage mit der Tradition so in Einklang zu bringen, dass die Tradition nicht mit Recht gegen seine Auffassung ausgespielt werden kann. Den Abschluss des Werkes bilden nach einem „Anhang" über „die Auferweckung des Lazarus" (S. 807—882) ein „Namen- und Sachregister" (S. 833—841, achtzehn engbedruckte, wie das ganze Werk sehr sorgfältig durchgearbeitet und gedruckte Spalten) und auf der letzten Seite ein „Verzeichnis der erklärten Stellen des Evangeliums". Ich darf es bei dieser Angabe der Gliederung des Bandes nicht verschweigen, dass grosse Breiten und starke, die Eindringlichkeit der Ausführungen nicht fördernde Wiederholungen nicht fehlen, So auch schon im ersten Band. Jeder Band könnte ohne Verkürzung des Inhaltes hundert Seiten weniger zählen.

5) Um ein Beispiel der Einzelarbeit K.'s zu geben, wähle ich die, nach früheren mannigfachen Ausführungen, im Anhang eingehend behandelte Lazarusperikope (11, 1—44). Sie ist kein Nebenbei, sondern K. bezeichnet sie geradezu als Meisterstück der ganzen Schrift, sie ist ihm „der Phädon des christlichen Plato" Menander. Wie in Kap. 5 der 38 Jahre lang Kranke, in Kap. 9 der Blindgeborne, wie an andern Orten Jesus selbst, dann wieder der Jünger, den Jesus lieb hatte, so ist auch Lazarus, den Jesus lieb hat, kein anderer als Menander selbst. Aber auch Jesus ist Menander, dessen Leben zu Ende geht und der dehalb noch einmal nach Judäa geht, d. h. sich an die Grosskirche wendet, um in Bethanien, d. h. in der Grosskirche, genauer gegenüber dem grosskirchlichen schwachen Parusieglauben (Bethanien = Haus der Schwäche) das ewige Leben zu bringen (11, 9—11). Menander nimmt auf „die klassische Ausprägung des altkirchlichen Auferstehungs- und Parusieglaubens bei Paulus", nach der der Tod euphemistisch als Schlaf und nicht als wirklicher Tod, sondern als Wohltat und Heilsvehikel betrachtet wird (11, 11 f.), Rücksicht, um sie als ungenügend zurückzuweisen. Damit er das kann, müssen die Jünger ihn missverstehen (11, 19). Von 17 an handelt es sich um einen sowohl polemischen, wie satyrischen Dialog zwischen Jesus, d. i. dem Mystiker und Gnostiker Menander, und den Vertretern der Grosskirche, Martha, d. h. der Repräsentantin der kirchlichen „Leiter und Behörden, die noch den ungebrochenen Glauben an die Parusie besitzen" (S. 817), Maria, der Repräsentantin des „um die Toten trauernden Volkes, in dem dieser Glaube erschüttert ist", der tröstenden Juden, d. h. der parusiegläubigen Christen, und den „einigen von ihnen" (11, 37), d. h. den „unbedingten Anhängern der Behörden, die den Mystiker (Menander) exkommuniziert haben" (S. 825). Der Menander-Jesus vertritt ihnen gegenüber die Ablehnung des törichten Parusieglaubens und die Behauptung des geistigen ewigen Lebens (über diesen Begriff gibt K. I, 625 ff. und sonst ergreifende, tiefreligiöse Ausführungen). Am Grabe tritt dem Jesus der Lazarus, d. h. richtig verstanden Menander sich Menander selbst gegenüber. Er schaut seinen Tod, dessen Realität der grosskirchliche Begriff „Schlaf" zu Unrecht verflüchtigt. Aber er versichert sich auch und verkündigt der Grosskirche die geistige Überwindung des Todes, die mit leiblicher Auferweckung nichts zu schaffen hat. Martha sagt dabei (11, 39): „er (Lazarus) riecht schon; denn er ist viertägig". Das versteht allein K. richtig. Der „Viertägige" ist der Apologet und Prophet Quadratus, der nach des Eusebius Angabe 123 oder 129 Hadrian eine Schutzschrift der Christen überreichte, in der er erzählte, dass von Jesus auferweckte Tote bis in seine Zeit lebten. Über diese „riechenden Toten des Quadratus" macht sich sieben Jahre später Jesus-Menander lustig. „Der *τεταρταῖος*-Quadratus gehört von nun an zu den besten Wortwitzen der ganzen Weltliteratur" (S. 829).

6) Wunderlich, wird man von dieser Zusammenstellung sagen. Die eingehende Darlegung K.'s nimmt ihr von ihrer Wunderlichkeit nichts. H. J. Holtzmann hat dieses Johanneswerk einen „phänomenalen Irrgang" genannt (Theol. Literaturzeitung 1906. 49). Ich kann der Ablehnung der Menanderhypothese nur beipflichten. Es ist ein packender Gedanke, eine historische Grösse des zweiten Jahrhunderts als Verfasser des Evangeliums anzusehen. Es ist ein genialer Griff, Menander zu wählen und in mannigfachster Weise aus dem

Evangelium biographisches, ja autobiographisches Material über den so im Dunkel flüchtiger Namensnennung ruhenden Gnostiker zu erheben. Es ist eine staunenswerte, entschieden gründliche und lobenswürdige Arbeit, in der K. seine These durchführt. Aber dennoch ein Fehlgedanke und ein Missgriff. Der Schwabe Grill hat eine Bestätigung s ines schon angeführten Wortes, dass der Autor des Evangeliums unbekannt bleiben werde, erhalten. K.'s positives Resultat ist das negative, dass K.'s Menander der gesuchte Verfasser nicht ist. Die Hypothese wird dahinfallen, aber K.'s Arbeit ist nicht umsonst getan. Das Werk ist nach allen Seiten hin eine reichen Ertrag liefernde Fundgrube. Zum Stil, zum Text, zur Exegese und zur Weltanschauung des grossen Unbekannten hat K. viel zu sagen gewusst. Er hat viel aus dem Evangelium herausgeheimnist, was nicht klarer geworden ist, und viel hineingeheimnist, was ihm fremd ist, aber auch positiv viel gesagt. Es ist recht eigentlich eine Aufgabe für einen arbeitslustigen, sachkundigen Kopf, in einer Monographie die positiven Beiträge zur Johanneischen Frage, die K. geliefert hat, zusammenzustellen. Es wäre eine dankenswerte Aufgabe für den Verfasser selbst, seine philosophischen, religiösen Gedanken ohne diese Verquickung mit Historie und Interpretation darzubieten. Er war — vielleicht oft zu seinem Schaden — bei seiner Arbeit mit allen Fasern seines Herzens engagiert. Möchte er, was so, von wenigen beachtet, in dem umfangreichen Werke mühsam gesucht werden muss, möglichst vielen in leicht zugänglicher Form darbieten. An freudiger Aufnahme würde es nicht fehlen.

7) Es sei mir hier anhangsweise gestattet, auf einen Fehler hinzuweisen, den auch K. begeht, den ich aber nicht seinetwegen, sondern deshalb moniere, weil er anfängt Mode zu werden. An sechs Stellen zitiert K. den Text bei Nestle. Überall finden sich dabei Wendungen, wie: „Nestle liest", „N. hätte nicht aufnehmen sollen". So und ähnlich werden jetzt alle Tage Dikta über Nestles Text verbrochen. Es ist wahr, dass sich Nestle selbst (pag. V der editio tertia) nicht genau über die Einzelheiten davon, wie sein Text zustande gekommen ist, ausdrückt. Aber ist es wirklich nicht möglich, zu merken, dass Nestle in seiner Textausgabe nirgends „liest", „aufnimmt" oder „nicht aufnimmt"? Nestles Text ist, wie Nestle selbst mit aller wünschenswerten Deutlichkeit zu verstehen gibt, das Produkt einer Abstimmungsrechnung. Nestle verhält sich zu seiner Textgestaltung rein rezeptiv, passiv. Er kann für seinen Text schlechthin nichts, sondern muss bieten, was die Mehrheit der von ihm in Betracht gezogenen Editoren bieten. Es dürfte nicht schwer sein, zu zeigen, dass Nestles Meinung von der von ihm zum Druck besorgten Textgestalt oft weit abweicht. Man sollte deshalb, um ihm nicht Unrecht zu tun, unmissverständlich sagen: „bei Nestle wird gelesen u. s. f."

*Ludwig Köhler, Aeugst a. A.*

Die **Schriften des N. T.**, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt (Herausgegeben von J. Weiss-Marburg, Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen), haben ihre 6. und 7. Lieferung gebracht und damit den 1. Band (Synoptiker und Acta) abgeschlossen; vom 2. Band liegen über 360 Seiten vor. Der Abschluss ist auf den Herbst zu erwarten. Der vortreffliche Eindruck bleibt.

*A. W.*

*Justus Vitalis,* **Die Bergpredigt.** Übersichtliche Vergleichung mit verwandten Stellen der übrigen Evangelien und Kritik derselben vom modernen Standpunkt. Bearbeitet von einem Nicht-Theologen (Flugschriften des Neuen Frankfurter Verlags, VIII) Frankfurt a. M., 1902, Neuer Frankfurter Verlag. 69 S. Ohne Preisangabe.

Die Bergpredigt auf die „Wage des gesunden Menschenverstandes“ (S. 9) gelegt. Jesus „ein freilich sehr naiver Kommunist reinsten Wassers“ (S. 25). Vitalis schätzt Jesus hoch und bemitleidet ihn zugleich, da „der damalige Kulturstand“ (S. 27) ihn an freier Entfaltung hemmte. Was täte Jesus nicht, wenn er Vitalis wäre? Freireligiös, vernünftelnd, unfehlbarkeitsgläubig ist die Signatur der Schrift, die lesenswert nur als document humain des philosophischen und religiösen Seelenzustandes des Herrn Vitalis (Anonymus?) ist. Zunftprofessoren und Zunftpfarrer konnten V. offenbar nichts bieten. So ist das Büchlein auch, wie man will, Anklage oder Notschrei.

*Aeugst a. A.* *Ludwig Köhler.*

*Georg Runge,* **Metaphysik.** Webers illustr. Katechismen, Bd. 249. Leipzig, 1905. VI 424. Geb. Mk. 5.—.

Der Verfasser verzichtet darauf, ein System zu bauen. Unter Metaphysik versteht er „die Wissenschaft von den allgemeinen Fragen, die sich dem Nachdenken über das Weltganze ergeben“, wobei das Verhältnis von Denken und Sein in den Mittelpunkt tritt. Von da aus ergibt sich folgende Zerlegung des Stoffes: 1. Die apriorischen Grundformen des Denkens über die Welt (Möglichkeit, Notwendigkeit, Wirklichkeit). 2. Die apriorischen Grundformen des wirklichen Daseins (Raum und Zeit, Bewegung). 3. Der allgemeinste denknotwendige Inhalt des erkennbaren Daseins (Materie, Kausalität und Teleologie). 4. Die Einheit der gedachten und der wirklichen Welt (Dualismus oder Monismus, die metaphysischen Prinzipien).

Mit grosser Belesenheit und penetrantem Scharfsinn analysiert R. die vorwürfigen Probleme, die er meisterhaft zu beleben versteht. Der Titel weckt in den meisten Kindern unseres unphilosophischen Zeitalters Furcht vor grauer Theorie und greulichen Abstraktionen. Das vorliegende Buch beweist, dass bei ungeschraubter, schlichter Sprache und persönlicher Anteilnahme an den bunt wogenden Lebensinteressen auch dieses Gebiet nicht nur leidlich, sondern anziehend und anmutig bebaut werden kann.

Der Wert der Untersuchung liegt weniger in der Lösung, als in der Analyse der Probleme. Auf eingehende Auseinandersetzungen, die freilich weitgehende Verschiedenheit der Ansichten ergeben würden, muss ich verzichten. Doch möchte ich nichtsdestoweniger das Studium des schönen Buches warm empfehlen. *O. Pfister.*

*Dr. Franz Schaub,* **Der Kampf gegen den Zinswucher, ungerechten Preis und unlautern Handel im Mittelalter.** Eine moralhistorische Untersuchung. Kl. 8° XII 21 S. Herder, Freiburg, 1905. Mk. 3.—.

Der Verfasser der „Eigentumslehre nach Thomas von Aquin und dem modernen Sozialismus“ will hier den Ursprung und die Entwicklung des kirchlichen Verbotes, Zinsen von Darlehen anzunehmen, von Karl dem Grossen bis Papst Alexander III. verfolgen, um in einem künftigen Band die Einwirkung

dieses Verbotes auf den modernen Kapitalismus darzulegen. Die klassische Stelle ist Psalm 15, 5 (Schaub zitiert mehrfach 14,5) wo Unbestechlichkeit und Treue gegen den eignen Eid und Zinsverzicht auf gleicher Stufe stehen. Aber wohlverstanden: das Zinsnehmen vom *eigenen Volksgenossen* ist gemeint. Entsprechend (?) verbieten die Kanones den *Priestern* das Fordern des nach römischem Recht erlaubten Zinses von 1 Prozent *pro Monat!* Die Ausdehnung auf die Laien scheint mir mit der Nähe des Jahres 1000 erst ernsthaft zu werden. Früher „fand es keine Beachtung". — Ganz ähnlich scheint es mit dem Verbot weltlicher Geschäfte (Handel, Prozess, Maklerei, Verwaltung etc.) einen grossen Hacken zu haben, der ebenfalls nur in einer Anmerkung zum Vorschein kommt: c. 3 von Chalcedon nimmt ausdrücklich aus die Sachen der Kirchen, Waisen, Witwen und ganz Armen; wenn alles mit diesen irgendwie in Beziehung Stehende auch als ausgenommen galt, dann blieb nur noch rein private Handels- und Advokaturschaft den Klerikern verboten. — Und wenn die Auffassung der Arbeit als heiliger Beruf und die Verpflichtung für das Gemeinwohl gegenüber der Reformation als im Mittelalter intensiv geltend gemachte Stücke reklamiert werden, so tritt hier am deutlichsten der Fehler des ganzen Buches zu Tage: Die Reformation kämpfte nicht gegen in früher Vergangenheit ganz lobenswert erklungene, mehr oder weniger evangelische *Worte* einzelner kirchlicher Organe, sondern gegen die sehr praktische und damals gegenwärtige Tatsache der „faulen Bäuche" und der „Pfründenfresser" und der ganzen nichtsnutzigen Pfaffheit und erst recht gegen deren grundsätzliche Anmassung, mit ihrem kanonischen Recht der geistigen und sozialen freien Entwicklung ein Schnippchen zu schlagen im Interesse ihrer Macht und ihres Besitzes. Was Schaub ausgräbt und zusammenstellt, ist als Material ganz dankenswert. Aber seine Folgerungen müssen notwendig von dem Kanon abgehen, dass Geschichtsschreibung die Herrlichkeit der Kirche beweisen und ihr zu Liebe Dinge behaupten dürfe wie: „An Freiheit fehlte es dem Mittelalter weder in der Theorie noch in der Praxis" — angesichts der Katharergeschichte und der scharfen Ablehnung der katholischen Kreise gegen die zwinglische Aufhebung der Leibeigenschaft und der ewigen Lasten und ihrer schnellstmöglichen Wiedereinführung 1527 resp. 1531. Oder sind am Ende doch die Zustände zur Reformationszeit sozial so stark vom alten, noch evangelisch beeinflussten Katholizismus abgewichen gewesen, wie es protestantischerseits von jeher behauptet worden? Dann aber wäre die Berechtigung der Reformation vom sozialen und sie begründenden religiösen und kirchenrechtlichen Gesichtspunkt aus bewiesen, ja sogar ihre Notwendigkeit, um Rom zum Evangelium zurückzumahnen und -zuführen! *A. W.*

Vom *Theologischen Jahresbericht 1904* (Schwetschke u. Sohn, Berlin 1905) haben wir wie letztes Jahr nur die V., systematische Abteilung erhalten. Sie erhält u. a. alle einschlägigen Artikel der Schweiz. theol. Zeitschrift, als deren Redaktor immer noch Meili † genannt wird, in kurzer Charakteristik und stellt eine Unsumme anderer Erscheinungen daneben – alles nach sorgfältigem und übersichtlichem Schema geordnet. Auch ganz kleine Sachen finden sich wenigstens in dem, jedem Abschnitt vorangestellten Literaturverzeichnis. Was das Concilium bibliographicum für die naturwissenschaftlich Arbeitenden, das bedeutet der Th. J.-B. für den Theologen. Kein geringes Vergnügen gewährt

es, über schon bekannte Bücher sein Urteil modifizieren zu lernen an Hand einsichtiger Rezensenten, denen viel ähnliches Material zur Verfügung stand.

*E. Vowinckel*, Pfarrer in Frankfurt a. M., **Erfahrungen und Beobachtungen** aus der Arbeit im Werke des Herrn mit besonderer Berücksichtigung der Gemeinschaftsbewegung. 8° 348 S. Buchhandlung des Erziehungsvereins in Neukirchen. Mk. 3. 50.

Den rechten Weg finden für den Dienst des Herrn und an der Versöhnung von Kirche und Gemeinschaft mithelfen, das will der Verfasser. Er erstrebt es durch eingehende und aufrichtige Erörterung der einschlägigen Fragen. Ich notiere einige Überschriften: Wahre und falsche Allianz. Unchristliches Zahlen- und Reklamewesen. Was ist eigentlich Gemeinschaft? Das Bekenntnis der evang. *Kirche*, die Grundlage zur Einheit der Gemeinschaften. (Hier übt und verlangt Vowinckel energische Kritik an sich selber statt pharisäischen Richtens, protestantische Verinnerlichung statt katholischer Werkgerechtigkeit = hochgespannter Reichsgottesarbeit im Sinn von fanatischer „Seelenrettung"). Methodismus in der Seelsorge. Gottes Wirken durch uns und trotz uns. Die Volkskirche und die *eine* Kirche etc. etc. Dass alles in den Grenzen alleinseligmachender „Gläubigkeit" gemeint ist, zeigt sich beständig. „Leider steht ja vielfach der Träger des evang. Pfarramtes nicht im rechten Geist, dann darbt die Gemeinde und kommt zurück in religiöser und *sittlicher (!)* Beziehung, wenn nicht ein Stamm lebendiger Christen .... die Zeit der Mietlingschaft siegreich überwindet." (S. 264). „Die zarten Lämmer des kleinen Häufleins, die kaum gehen können und besonderer Pflege bedürfen, deren Extremste aber als Entweder-Oder-Leute sich nicht gegen die eigene Sünde wenden, sondern gegen die Kirche, welche Babel ist" ... wollen oft den Pfarrer ganz für sich allein haben, während auch „die Feinde des Kreuzes Christi die Ehre des Umgangs mit dem Hirten" nicht missen wollen. Da soll der Pfarrer fest bleiben und auf die die ganze Gemeinde umfassende Liebe und ihre Salzkraft vertrauen. (264—67). Auch wer mit den genannten Engherzigkeiten nicht einverstanden sein kann, weil Jesus sie auch ablehnen würde, liest das Buch mit Genuss und Gewinn. *A. W.*

Die Rede von Prof. *E. Tröltsch* in Heidelberg am 15. evang.-sozialen Kongress in Breslau (dort aus „lokalen" Rücksichten auf Wunsch des Lokalkomitees unter dem Titel: „Das Christentum und die heutige Gesellschaft" gehalten!!) ist bei Vandenhoeck & Ruprecht Göttingen 1904 separat erschienen: **Politische Ethik und Christentum** 8° 48 S. Mk. 1. —.

Nicht das technische Problem der Auflösung der bestehenden Gegensätze des Volkslebens soll erörtert werden, sondern nachgewiesen, dass es im Geist der Versöhnung aristokratischer und demokratischer Motive geschehen muss und auf dem Gesinnungsgrund der politischen Ideen der christlichen Ethik (S. 43). Realistische Erfassung der Verhältnisse, national und ideal in ihrer Verarbeitung. — Die Verhandlungen des 16. evang.-soz. Kongresses (8° 132 S. gleicher Verlag 1905. 2 Mk.) enthält das stenographische Protokoll samt Teilnehmer-Verzeichnis. Die sozialen Kräfte im Christentum und im Buddhismus von Lic. Hackmann-London; die Bedeutung der Arbeiterorganisationen für Wirtschaft und Kultur von Sieveking-Marburg; und: kirchliche Einrichtungen

welche antisozial wirken, von Baumgarten-Kiel, fanden lebhaftes Echo in den Debattereden, wo wir manchem bekannten Namen begegnen. Harnack ist Vorsitzender. In Deutschland ist ein solcher Kongress einfach unerlässlich, um die vor dem roten Tuch scheu gemachten kirchlichen Kreise zu offener Beschäftigung mit der sozialen Frage zu bewegen. *A. W.*

D. *H. Bassermann*, Prof. der Theol. in Heidelberg. **Wie studiert man evang. Theologie?** 8° VIII 172. (Violets Studienführer). W. Violet, Stuttgart 1905. Mk. 2. 50.

Nicht: wie das Studium der Theologie eingerichtet werden *sollte*, um allen den alten und neuen Wünschen nach Umgestaltung der wissenschaftlichen und praktischen Vorbereitung der Kirchendiener gerecht zu werden, sondern: wie ist auf dem Boden der bestehenden Ordnungen die Zeit und Arbeit eines stud. theol. einzurichten, damit sie die reichsten und reifsten Früchte zeitigt? Auch keine auf Gemüt und Verstand abzielende Apostrophierung des jungen Fuxen, eine Empfehlung irgend einer Partei oder Nuance, eine Erweckung des „Studenten“ zu einem „Christen“ oder eine Repristinierung des glaubensfrohen Herzens auf die blosse Technik der wissenschaftlichen Lehre von der Frömmigkeit und ihrer kirchlichen Darstellung und Ausbreitung — auch all dies will der Verfasser nicht bieten. Vielmehr einen *allseitig* praktisch-orientierenden Studienführer für Abiturienten und ihre Väter und Berater, für die Erstsemestrigen unter den Theologen etc. Ich habe das 30. Semester schon eine Weile hinter mir, aber trotzdem mit Freude und Gewinn in dem Buch geblättert. Denn hinter den Anweisungen und Darlegungen erscheinen grundsätzliche Gedanken, die uns immer aufs neue beschäftigen, auch im Amt noch. „Ein bequemer Pfarrer ist heutzutage ein unbrauchbarer Pfarrer.“ *A. W.*

*Emil Holarek*, **Reflexionen aus dem Katechismus.** 50 Blatt Federzeichnungen. Volksausgabe 63 S. kl. 8°. Kunstverlag Koci, Prag 1901. Preis Fr. ?.

Ein wütender Angriff auf die Menschheit, die christlich zu sein vorgibt und es nicht ist, aus der Hand eines Künstlers, der drastisch und doch bis ins Kleinste vornehm zu schildern weiss. Leider stellt derselbe seinen Stift in den Dienst der einseitigsten Hetze gegen Besitz, staatliche und kirchliche Ordnung, sodass die Wahrheit der Kritik darunter ihre Überzeugungskraft z. T. wieder einbüsst. *A. W.*

Dr. *J. Richter,* Gymnasial-Oberlehrer in Frankfurt a. M., **Die Messianische Weissagung und ihre Erfüllung** mit besonderer Beziehung auf ihre Behandlung in der Schule. 8° 90 S. Töpelmann, Giessen 1905. M. 1.80.

Die Vorrede gibt eine vortreffliche Meinung von Autor und Arbeit. Statt des „Urväterhausrates“ unbesehen als Messias-Weissagungen übernommener verhältnismässig harmloser Andeutungen und der ganz unklaren und ungenügenden Antworten auf die Fragen nach Art und Tragweite der Messianität für das Christentum etc., soll auf Grund der *wirklich* messianischen Stellen das A. T. unter voller und vorsichtiger Verwertung der wissenschaftlichen Ergebnisse eine bessere Stütze des Christenglaubens geboten werden, als sie der morsche „Weissagungsbeweis“ sein kann. Das Buch hält, was die Vorrede verspricht! *A. W.*

# Sind die aus den drei ersten Evangelien zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst?

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Kt. Zürich).

(Fortsetzung.)

## Zweiter Teil.

### Die Möglichkeit historischer Ermittelungen, welche das Leben und die Lehre Jesu betreffen.

#### *I. Grundsätzliches und Grunddaten zum Leben Jesu.*

1. *Die Behandlung der Synoptiker als der Quelle für das Leben und die Lehre Jesu macht eine völlige Wandlung durch.* — *a. Ehedem* galt im Grossen und Ganzen das synoptische Material bei den Meisten als recht zuverlässig und gesichert. Wo sich eine Kritik geltend machte, da kehrte sie sich gegen ganz bestimmte, einzelne Teile des Materials. So bestritt man z. B. die Möglichkeit des Wunders und stand infolgedessen den Wunderberichten mit Skepsis gegenüber. Diese Skepsis konnte dabei recht verschiedener Art sein. Sie konnte sich gegen jeden Schimmer von Wunder richten — mit der Konsequenz der Verständnislosigkeit. Sie konnte klug zwischen Heilungswundern und andern scheiden. Das tut man noch jetzt. Sie konnte auch möglichst viel rationalisieren. Dieser Rationalismus ist eine durchaus erlaubte, ja gebotene Methode; allein er muss mit so viel geschichtlichem Sinn und Takt gehandhabt werden, dass die Entgleisungen sehr selten sind. Ein andrer Punkt, gegen den sich gern die Skepsis wandte, sind die Parusieaussagen Jesu. Wo an Stelle der Ehrfurcht vor der Geschichte das Bedürfnis nach einem Normalmenschen herrscht, erregen sie Anstoss. Man hat sie deshalb oft, vielleicht in Selbsttäuschung, so allein wahrhaft im Dienste der Wissenschaft sich tätig meinend, wegbewiesen. Es soll aber hier nicht wohlfeile Kritik an Fehlern der Vorzeit geübt werden, die heute vielleicht nur deshalb nicht mehr begangen werden, weil heute nicht mehr gestern ist. Wichtig, weil für den Umschwung bezeichnend, ist vielmehr an all diesen frühern Positionen das Eine, dass sich radikale Kritik an einem oder an mehreren Punkten des Berichtes der Synoptiker mit grosser Vertrauensseligkeit an allen andern Punkten verband.

*b.* Das synoptische Material verdient im Allgemeinen Zutrauen, — das ist die Position der frühern Evangelienkritik. Das synoptische Material ist auf allen Punkten und in jedem Stück erst zu prüfen, ob man ihm glauben kann: das ist *die Position der*

*heutigen Kritik.* Der Umschwung wird herbeigeführt durch die Erkenntnis, dass wir über Jesus nichts als Gemeindeliteratur in Händen haben. Was man sich in der Gemeinde von Jesus erzählte, das ist auf uns gekommen. Was es in Wirklichkeit mit Jesus war, das wissen wir damit noch nicht. Vielleicht steht das auf einem ganz andern Brette geschrieben. Vielleicht können wir darüber gar nichts mehr erfahren. Jedenfalls ist es heutzutage sicher, dass das erst untersucht werden will. Die Synoptiker wollen heute von zwei Fragestellungen aus erforscht werden. Die eine, von vornherein mit guten Aussichten auf Erfolg ausgerüstete, lautet: Was lässt sich aus den Synoptikern über die Gemeinden ermitteln? Die andere lautet: Was lässt sich über Leben und Lehre Jesu ermitteln, und wie lässt es sich gewinnen? Diese zweite Fragestellung muss uns jetzt beschäftigen.

2. Man kann mühelos aus den drei ersten Evangelien recht viel über Jesus ermitteln, wenn man sich gleichgiltig darüber hinwegsetzt, *welcher Grad von Gewissheit* den Erhebungen zukommt[1]. Und doch muss das die erste Hauptfrage sein. Was nützen so und so viele Daten, wenn sie gleichsam in der Luft schweben, weil es überall nur wahrscheinlich, aber nirgends gewiss ist, dass sie zuverlässig sind?

*a.* Nun ist es *von vornherein aussichtslos,* dass man zahlreiche Daten gewinnen könne, die jedes für sich mit grösster Gewissheit erhoben worden sind. Es wird sich immer nur nur um einige wenige Punkte handeln können. Wenn dafür diese wenigen Punkte sich durch grosse Zuverlässigkeit auszeichnen, so verschlägt ihre geringe Zahl nichts. Auch auf schmaler Basis, wenn sie nur tragkräftig ist, lässt sich ein solider Bau errichten.

*b.* Für die Ermittelung dieser Grunddaten gilt es nur *zuverlässige Kriterien* zu finden. Als Kriterium untauglich ist der Umstand, dass alle Synoptiker über einen Punkt dasselbe sagen. Sie könnten alle drei irren, und um ein dreifaches Zeugnis handelt es sich um so weniger, je genauer diese drei Zeugnisse unter sich übereinstimmen. Die Übereinstimmung ist vielmehr, je grösser sie ist, desto schlagender ein Beweis dafür, dass es sich um eine einfache Angabe handelt, die nur dreimal geboten wird. Alle drei Synoptiker haben sie vielleicht letztlich aus einundderselben Quelle, und über die Zuverlässigkeit dieser Quelle haben wir keine Kontrolle. Dasselbe gilt natürlich von einem Datum, welches sich in den Synop-

[1]) Zum Folgenden vergleiche besonders P. W. Schmiedel in dem Aufsatz Gospels §§ 131—145 = III. Credibility of the Synoptics, namentlich die § 131 Fundamental considerations, § 139 Absolutely credible passages: a) About Jesus in general und § 140 b) On the miracles of Jesus, s. oben S. 83[2]).

tikern nur einmal findet. Es mag den Eindruck des Ursprünglichen erwecken und den Stempel innerer Wahrheit an sich tragen, als Ausgangspunkt für historische Ermittelungen ist es unbrauchbar, denn es fehlt die Möglichkeit der Nachprüfung; das Datum schwebt trotz allem in der Luft. Mit der Ablehnung dieser beiden Arten von Daten sind die Eigenschaften gegeben, welche ein wirklich grundlegendes Datum haben muss. Es darf nicht in einfacher Bezeugung vorliegen, darf aber auch nicht auf ein einfaches Zeugnis letztlich zurückgehen. Es muss vielmehr in den Synoptikern nach Angaben gesucht werden, welche über dieselbe Sache auseinandergehende Aussagen machen. Aber natürlich eignet sich nicht jede Angabe dieser Art dazu. Die Zahlen, die bei den Speisungsgeschichten genannt werden, zeigen z. B. bei gemeinsamem Inhaltskern eine Divergenz. Die Möglichkeit, zu Gunsten einer der beiden Zahlenangaben zu entscheiden, fehlt aber. Die Geschichte selbst trägt das Odium der Sonderbarkeit an sich. Zum Grunddatum eignet sie sich nicht. Es muss also, wie das Beispiel zeigt, möglich sein, die Differenz der Angaben sachlich zu würdigen, die eine aus der andern abzuleiten. Mit der Möglichkeit, eine Angabe aus der andern abzuleiten, ist auch die Möglichkeit gewonnen, das Ursprünglichere zu finden. Dieses Ursprünglichere muss daraufhin geprüft werden, ob es selbst das Ursprüngliche ist, oder über sich hinaus noch nach einer ursprünglichsten Form hinweist. Bei dieser Prüfung sind die Kriterien der allgemeinen Möglichkeit und der Unerfindbarkeit zu verwenden. Diese nehmen, wo es sich um Geschichtliches über Jesus handelt, ganz bestimmte Formen an. Wir besitzen über Jesus nur Literatur seiner Jünger, mit andern Worten seiner Verehrer. Die Synoptiker tragen daher auch unbestreitbar und unverwischbar in ihrer ganzen Ausdehnung das Gepräge grosser Verehrung für Jesus an sich. Finden sich nun verschiedene Grade, in welchen die Verehrung zum Ausdrucke kommt, so hat der niedrigste das Präjudiz für sich. Dass die Verehrung sich steigerte, ist denkbar. Das Gegenteil ist ausgeschlossen. Mithin kann man den Kanon aufstellen: *Echt ist ein Bericht, der in mehreren Formen vorliegt, in der Form, welche von den andern im Interesse der Verehrung korrigiert ist, vorausgesetzt, dass die Form selbst einen so niedrigen Ausdruck von Verehrung Jesu darstellt, dass sie nicht erfunden sein kann.*

c. Solche Stellen lassen sich in den Evangelien aufweisen, wie wir gleich sehen werden. Es muss nun erlaubt sein, als Grunddaten weiterhin Stellen zu betrachten, in welchen das eine soeben geforderte Requisit fehlt. Ich meine das Requisit, dass Parallelen vorliegen, welche eine Steigerung der ursprünglichen

Form im Interesse der Verehrung Jesu bedeuten. Eine gute und gründliche Korrektur ist das stillschweigende Übersehen. Diese Weise der Korrektur hat den grossen Vorzug, dass sie Konflikten ausweicht, ein Vorzug, der nirgends mehr geschätzt wird, als auf religiösem Boden. Wenn sich nun Stellen aufzeigen lassen, welche der spätern Verehrung Jesu anstössig sein mussten und deshalb ins Harmlose umgeformt wurden, dann ist es auch erlaubt, Stellen, welche anstössig sein mussten, von denen uns aber keine Umbildung erhalten ist, sondern die in den Parallelsynoptikern einfach fehlen, für ursprünglich und gut glaubwürdig zu halten. Fehlte die erste Art der Behandlung des für die spätere Verehrung Anstössigen, so müsste die zweite genannte Art mit grosser Skepsis betrachtet werden. So aber ist das Gegenteil erlaubt. Als *zweiten Kanon* dürfen wir daher den Satz aufstellen: *Echt sind Stellen, welche nicht erfunden sein können, weil sie der spätern Verehrung Jesu anstössig sein mussten und deshalb auch in den Parallelen mit Stillschweigen übergangen wurden.* Natürlich ist stillschweigend schon vorausgesetzt, dass sich sonstige Bedenken gegen die in Frage kommenden Stellen nicht erheben lassen.

3. Paul W. Schmiedel hat nun in den Synoptikern neun Stellen herausgefunden, bei denen die Anforderungen erfüllt werden, welche wir soeben für ein Grunddatum aufgestellt haben. Es gilt, diese *neun Grundsäulen des Lebens Jesu* jetzt aufzuzählen und kurz zu besprechen.

*a.* Mc 10, 17 f. „Guter Lehrer, was soll ich tun?" Jesus: „Was nennst du mich gut? Keiner ist gut, ausser Einer, Gott." Jesus weist es von sich, gut zu heissen. Wellhausen sagt dazu: „ἀγαθός bedeutet weniger sündlos als gütig" (z. St.). Bedeute es, was es wolle.[1]) Jesus weist einen Vorzug, als nur Gott zukommend, von sich ab, welchen die spätere Verehrung ihm zu entziehen jedenfalls niemals bereit war. Sie musste an dieser Abweisung Anstoss nehmen. Sie hat es auch getan und gesucht, sich zu helfen. Beweis die Parallelen, von denen Lc mit Mc völlig übereinstimmt, Mt ändert: „Lehrer, was muss ich Gutes tun?" Jesus: „Was fragst du mich über *das* Gute? Einer ist *der* Gute." Mt hat nicht Energie genug besessen, ganze Arbeit zu schaffen.

---

[1]) Wellhausen hat übrigens kaum Recht. Wenigstens spricht die Auffassung des Mt gegen ihn. Da kann schwerlich gemeint sein: „Was kann ich Gütiges tun?" Dass aber ἀγαθός in Einem Atem zwei Bedeutungen habe, dass also Jesus sage: „Was fragst du mich über den Begriff des Guten? Einer ist der Gütige", ist auch nicht möglich. Bei Mt ist also sicherlich das Gute im Sinne des sittlich Vollkommenen gemeint. Es ist höchst fraglich, ob bei den beiden andern etwas andres gemeint ist.

Der Satz „Ein*er* ist *der* Gute“ ist im Zusammenhang sinnlos. Er ist eben noch ein Residuum des Mc- und Lc-textes und wird zum Veräter. Mc und Lc haben das Ursprüngliche. *Jesus hat es abgelehnt, gut genannt zu werden.* Das ist ein Grunddatum.

*b.* Ein weiteres Grunddatum bietet Mt 12, 32 dar. Durch die Heilung und durch die Verwunderung des Volkes lässt der Evangelist die Lästerrede der Pharisäer ausgelöst werden (12, 22—24). Diese dient ihrerseits wieder zur Auslösung der Spruchreihe in 25—37. Nach 25—28 knüpft 29 neu an 24 an, um die Unlogik dieser Rede darzutun. In 30 folgt ein grundsätzlicheres Wort, und 31 f enthält einen besonderen Fall der allgemeinen Regel. Dabei hat es den Anschein, als sei 31 auf 24 gemünzt, als liege folglich in 24 eine Blasphemie gegen den Geist vor. So müsste man deuten, wenn 32 nicht folgte. Dieser Vers aber macht eine scharfe Scheidung zwischen Lästerung gegen den Menschensohn und Lästerung gegen den(heiligen) Geist. Wenn man einmal diese Scheidung macht, so wird in 24 unstreitig eine Lästerung gegen den Menschensohn zu erblicken sein. So ergiebt sich das Wunderliche, dass durch 32 die Lästerrede der Pharisäer gegen Jesus als etwas ziemlich lässliches hingestellt wird. Die Meinung des Evangelisten kann das nicht sein. Man könnte so in Versuchung geraten, 32 als einen nicht ursprünglichen Textbestandteil auszuscheiden. Das wäre aber ein entschiedener Missgriff. Wie sollte der Vers je in den Text haben eindringen können? nimmt er es doch mit dem Urteil über absprechende Äusserungen über die Person Jesu selber für die Auffassung der Gemeinde viel zu leicht. Also ist 32 ursprünglich. Es hat seinen guten Grund, dass vorher und nachher eine viel strengere Ansicht zu Worte kommt. Der Wirkung von 32 wird so die grösste Schärfe genommen. Das Parallelstück des Mc liegt in 3, 20—30 vor. Die Auslösung der Spruchreihe in 22 ist die gleiche wie bei Mt. Aber 30 nimmt dem ganzen Zusammenhang die Straffheit; die Worte Jesu sind des Zieles beraubt, man weiss nicht, ob sie auf 22 zurückzubeziehen sind, oder ob sie 30 gelten. Die Identität von 22 und 30 zu behaupten, ist ein Notbehelf ohne Berechtigung. Zwischen 27 und 28 klafft ein viel grösserer Spalt als zwischen den parallelen Versen 30 und 31 des Mt. Die Scheidung vollends in Lästerungen gegen den Menschensohn und gegen den Geist fehlt. Mc bietet den Anstoss des Mt nicht. Die Verse 28 und 29 des Mc gehen schöner zusammen als die Verse 31 und 32 des Mt. Glätte ist immer ein Zeichen von Redaktion. So kommt heraus, dass im Ganzen Mc ursprünglicher ist als Mt. Aber hinsichtlich des Inhaltes von Mt 32 (= Lc 12,10) ist Mt ursprüng-

licher. Lc hat den Zusammenhang von Mt. Er bricht aber seine Reihe vorfrüh ab und vermeidet es, den Spruch von der Verzeihbarkeit einer Lästerung wider den Menschensohn hier zu bringen. Es ist ersichtlich, wie er allen drei Synoptikern lästig ist. Sie helfen sich auf verschiedene Weisen. Mt lässt ihn in einem Zusammenhang erscheinen, in dem er vielleicht ursprünglich gestanden hat. Ich halte es für möglich, dass Jesus auf die Lästerrede der Pharisäer diesen Ausspruch zur Antwort gab. Aber Mt sucht ihn durch seine Umgebung zu neutralisieren. Lc hilft sich, indem er ihn aus diesem Zusammenhang löst und (hinter 12,9) in einen andern stellt, wo die Beziehung auf ein wirkliches Vorkommnis weniger gut möglich ist und der vorhergehende Vers seine wörtliche Auffassung fast unmöglich macht. Mc endlich lässt ihn aus. Dass er das mit Bewusstsein tut, zeigt sich in 28, wo er den „sonst unerhörten" (Wellhausen) Plural Menschensöhne hat. Dieser Plural ist eine Umwandlung des Singulars, die harmlos erscheinen soll, aber zum Verräter wird. Es ist ein zweites Grunddatum, dass Jesus erklärt hat, *Lästerung gegen seine Person sei nicht so schlimm wie die wider den Geist und könne vergeben werden.*[1])

*c.* Nach Mc 3, 20—22 kommen einmal die Seinen, um ihn zu ergreifen. „Denn sie sagten: Er ist von Sinnen (ἐξέστη). Die Schriftgelehrten aber sagten: er hat Beelzebub und treibt im Obersten der Dämonen die Dämonen aus." Diese Lästerrede von

---

[1]) Wellhausen sieht die Sache anders an. Seine Ausführungen leiden unter der Unklarheit, dass er zu Mt 12, 31 f den gewöhnlichen Lc-text, im Lc-Kommentar aber einen andern, auf D und Marcion beruhenden, zu Grunde legt. In Mc 3, 28 soll ursprünglich „dem Menschensohn" gestanden, der Singular aber generell (= der Menschheit), nicht individuell gemeint gewesen sein. Die Änderung in den Plural ist formell anstössig, aber sinngemäss und geschehen, „um keinen Augenblick das Missverständnis aufkommen zu lassen, dass dem Messias Sünden vergeben werden." Diesem Missverständnis begegnet Q, d. h. die Unterlage von Mt und Lc, dann so, dass die Vokabel Menschensohn (auf den Messias bezogen) mit lästern, statt mit vergeben in Beziehung gesetzt ist. Also eine Änderung nimmt Wellhausen an. Aus dem Ursprünglichen „Ganz werden dem Menschensohn (= Menschheit) die Sünden und die Lästerungen, soviel *sie* lästern (Plural!), vergeben". wird bei Mc „Ganz werden den Menschensöhnen die Sünden und Lästerungen, so viel sie lästern, vergeben", bei Q aber „Ganz werden die Sünden und Lästerungen, soviel sie den Menschensohn (= Messias) lästern, vergeben." Ein ganz wunderlicher Vorgang. Dass aus dem Ursprünglichen durch diese Beziehungsänderung bei Lc und Mt etwas ganz andres wird, war deutlich zu merken. Zudem aber ist dieses Neue der Gemeinde fraglos ein Dorn im Auge. Diese Änderung musste ihr als eine Lästerung wider den Geist vorkommen. So Unverzeihliches hat sie gewiss nicht unternehmen lassen. Vgl. zu der Stelle übrigens Paul W. Schmiedel, Bezeichnet Jesus den Menschen als solchen durch „Menschensohn"? = Protestantische Monatshefte, 1898, S. 303—307.

Beelzebub oder dem Dämonenobersten hat auch Mt, in zwei Teilen (9,34 und 12,24), und beide Male nach der Heilung eines Dämonischen. Von dem Versuch der Heimholung durch die Seinen weiss er nichts. Wohl aber sagt er das eine Mal von den Mengen: „und es gerieten alle Scharen ausser sich (*ἐξίσταντο*) und sagten" (folgt Beelzebubrede). Lc hat auch die Beelzebubrede als Worte einiger der Scharen, und diese Scharen „verwunderten" (*ἐθαύμαζον*) sich über eine Heilung, deren Bericht stark mit dem in Mt 9, 32 f übereinstimmt (11, 14—16). Es handelt sich zugestandenermassen um Paralleltexte. Dass es bei Mc die Seinen, d. h. seine Verwandten (Mutter und Geschwister) sind, die kommen, und dass die Meinung ist, Jesus sei von Sinnen, ist ausgemacht[1]). Dann musste der Bericht der Gemeinde anstössig sein. Die Folge ist seine Ausmerzung. Lc weiss vom Ganzen nichts, Mt fast nichts. Nur die Vokabel *ἐξίσταντο* wird zum Verräter. „Das an Stelle von *ἐθαύμασαν* 9, 33 tretende *ἐξίσταντο* ist um so gewisser Nachwirkung des bedenklichen *ἐξέστη* Mc 3, 21, als Mt das Wort sonst nicht kennt" (H. J. Holtzmann z. St.). *Somit steht fest, dass zu einer Zeit die nächsten Angehörigen Jesu ihn für geisteskrank gehalten und seiner öffentlichen Tätigkeit haben ein Ende bereiten wollen.*

*d.* In Mc 13, 32 und Mt 24, 36, die sachlich peinlich, formell fast ganz gleich sind, erklärt Jesus, wann „jener Tag oder Stunde" (der Vollendung) sein werde, das wissen weder die Engel im Himmel, noch der Sohn, nur der Vater. Lc sagt im Evangelium nichts; in seiner zweiten Schrift nur, das zu wissen, sei nicht Sache der Jünger (Act 1, 7). Es ist deutlich, dass er den Spruch, welcher ihm unbequem sein musste, umgeht — Korrektur durch Schweigen, „Tilgung der Unwissenheit Jesu"[2]). *Jesus hat es abgelehnt, ein Wissen über den Zeitpunkt der Parusie zu haben*[3]).

*e.* Ein Spielball dogmatischer Exegese ist der Ruf am Kreuz „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen" gewesen. Der Überlieferungsbefund ist folgender. Mc (15, 34—38) hat diesen Ruf und einen lauten Schrei. Mt stimmt darin überein (27, 46—50). Das viel spätere Petrusevangelium hat auch nur das eine Kreuzeswort, aber in der Form „Meine Kraft, o Kraft, du hast mich verlassen." Das beruht auf anderer Lesung der Konsonantenbestandes.[4]) Der Schrei beim Verscheiden fehlt. Vorher schon steht die Bemerkung: „er aber schwieg, als habe er keinen Schmerz."

[1]) Siehe H. J. Holtzmann z. St. im Handkommentar. [2]) Wernle S. 17. [3]) Gegen einen Einwand G. Dalmans siehe P. W. Schmiedel, Gospels, § 130 e. Bezeichnend ist, dass in Mt einige Handschriften die Worte „auch der Sohn nicht" weglassen. Diese Handschriften sind eine Etappe auf dem Wege vom Mt- zum Lc-texte. [4]) Siehe darüber Wellhausen zu Mc 15, 34 - 36.

Der revolutionäre Kodex D hat Mc 15, 34 in der Übersetzung des (bei ihm) hebräischen Rufes die Form: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du Schande über mich gebracht“ (ὠνείδισας). Lc hat mehrere Aussprüche (23, 34. 43. 46), es fehlt aber sowohl dieser Ausruf, als die Erwähnung des Todesschreis.[1]) So ergiebt der Befund, dass man die Form bei Mc und Mt umgeformt oder einfach ausgelassen hat. Das ist der beste Beweis für ihre Anstössigkeit und Ursprünglichkeit. *Es darf als sicher gelten, dass Jesus am Kreuz über seine Gottverlassenheit geklagt und dann mit einem lauten Schrei verschieden ist.* Der Wortsinn und die Anstrengungen zur Beseitigung des anstössigen Ausspruches beweisen, dass der Ausspruch wirklich als Klage aufzufassen ist[2]).

*f.* In Mc 8, 11 f und den Parallelen (Mt 12, 38. 39. 16, 1. 2. 4, Lc 11, 29) wird uns die gleiche Sentenz vier mal geboten. In allen vier Malen lehnt es Jesus ab, ein Zeichen zu geben. Drei mal (nur bei Mc nicht) fügt er zur Weigerung hinzu, „ausser das Zeichen Jonas.“ Gleichzeitig geben Mt 12, 38 ff und Lc 11, 29 ff eine Erklärung über das Wesen dieses Zeichens. Nach Lc kann es in nichts andrem bestehen als in der Predigt des Jona. Das Zeichen ist gar kein Zeichen. So wird auch allein verständlich, wie Jesus ein Zeichen ablehnen kann, um dann doch eines zu versprechen. Er giebt kein Zeichen, d. h. er giebt nur eines, das keines ist. Mit dieser Auffassung des Lc, die zu Mc und Mt 16, 1 ff stimmt, ist auch Mt 12, 38 ff im Einklang, wenn man von Vers 40 absieht. Nach Vers 40 freilich haben Mc, Lc und Mt 18, 11 ff Unrecht, aber auch Mt 12, 39 selbst. Denn, der Aussage in Vers 40 zu glauben, wird Jesus ein Zeichen geben, wie man es massiver nicht denken kann. Wie Jonas im Wallfischbauch, so wird

---

[1]) Über das Sprechvermögen eines Gekreuzigten vgl. die sehr beachtenswerten, auf Versuche gegründeten Ausführungen bei P. W. Schmidt, die Geschichte Jesu. Erläutert. S 409—414. Bei Schwanken zwischen der Darstellung des Mc und der des Lc sprechen sie entscheidend für Mc. Die These, dass ja Mc nur eine Auswahl von Stoff biete, darf nicht zu dem Einwand benutzt werden, dass also sehr wohl andere Worte des Gekreuzigten gefallen und schon in der ältesten Tradition vorhanden sein können. Ich habe darauf hingewiesen, dass gerade in der Passionsgeschichte ganz naturgemäss ein rein historisches Interesse zur Geltung kam. So war es ja auch, um in der Passionsgeschichte eine Tendenz aufweisen zu können, nötig, dass der ganze Abschnitt 14, 1—16, 8 zusammengefasst wurde. Über die Spuren von Tendenz, die sich innerhalb dieses Abschnittes finden, und über seinen Charakter überhaupt s. S. 181. [2]) Hätte Jesus am Kreuz den tieftraurigen zweiten Vers von Psalm 22 deshalb zitiert, weil er, wie Exegeten haben glauben machen wollen, den fröhlich vertrauenden Schluss des Psalmes meinte, so hätten das Lc, D und das Petrusevangelium gewiss auch gemerkt und ihre Künste sparen können. Aber wie soll ein Unbefangener so Absurdes merken!

Jesus drei Tage im Erdinnern (Grab; Wellhausen: Hölle) sein. Dem widerstreiten nun aber nicht nur die vier Stellen, welche übereinstimmend aussagen, dass Jesus ein Zeichen verweigert, sondern auch der Begriff eines Jonazeichens. Denn nach Mt 12, 41 und Lc 11, 32 gilt das Jonazeichen den Niniviten, welche durch es zur Busse bestimmt werden. Da kann es nichts andres sein, als die Predigt des Jona. Wie daraus Mt 12, 40 entstehen konnte, leuchtet ein. *Das Ursprüngliche und Geschichtliche ist sicherlich, dass Jesus es abgelehnt hat, ein Zeichen zu tun.* Trotz seiner Anstössigkeit hat sich dieser prinzipielle Ausspruch bis in unsere Evangelien hinein erhalten.

*g.* Nach Mc 6, 5 f kann Jesus in Nazareth gar keine Krafttat verrichten. Nur wenige Gelähmte heilt er durch Handauflegung. Über den Unglauben der Nazarether wundert er sich. Unbestreitbar liegt in Mt 13, 58, wie das Vorhergehende ausweist, dazu die Parallele vor. Sie sagt etwas andres aus: Jesus verrichtete in Nazareth nicht viele Krafttaten wegen des Unglaubens der Nazarether. Aus „gar keine" sind „nicht viele" Krafttaten geworden. Mit diesem Ausbleiben grosser Taterweisung wird der Unglaube der Nazarether in ursächlichen Zusammenhang gebracht. Dass der Bericht des Mc der glaubwürdige, der des Mt seine Zurechtmachung für das Jüngerempfinden ist, liegt auf der Hand. *Jesu Krafterweis durch Taten stand nicht in seiner Willkür, sondern war beschränkt.* Über den Grad der Beschränkung wissen wir nichts. Aber ihr Vorhandensein ist durch Mc 8, 5 f gesichert.

*h.* Schmiedel (a. a. O.) hat noch zwei Grundsäulen. Aus Mt 16, 5—21, namentlich 6 und 11, wie aus Mc 8, 14—21 schliesst er, dass die Speisungsgeschichten notwendig aus einer Parabel entstanden sein müssen. Denn bei ihrer ausdrücklichen Erwähnung (Mt 16, 9 f) wird doch unter Brot nach Vers 11 nichts anderes als Lehre verstanden. So sei auch das Brot der Speisungsgeschichten, ursprünglich und im Sinne Jesu, nichts anderes als Lehre, nämlich seine eigne. So allein erkläre sich auch, dass nach der Speisung mehr Brot übrig sei, als vorher vorhanden war. In Mt 11, 5 und Lc 7, 22 mache es der Schlussatz „den Armen wird das Evangelium gepredigt" unmöglich, was von Blinden, Lahmen, Aussätzigen und Toten gesagt sei, anders als geistig zu verstehen. Es liege also hier ein echtes Wort Jesu vor, welches die Gemeinde materialisiert und äusserlich verstanden habe. Beides ist unzweifelhaft richtig, und es ist von höchstem Werte, einen unzweifelhaft echten Ausspruch Jesu zu kennen, der sich in grundsätzlicher Weise über seine Tätigkeit äussert. *Jesus, das ergiebt sich hier mit Sicherheit, ist gekommen, um den Armen das Evange-*

*lium zu predigen.* Allerdings beeinträchtigt es die Bedeutung dieses Datums, dass wir nicht mit ebenso unzweifelhafter Deutlichkeit ermitteln können, ob es sich um geistige oder äusserliche Armut handelt, und ob Jesus mit diesem Ausspruch seine Tätigkeit im Ganzen, alles andere ausschliessend, oder nur eine ihrer Seiten bezeichnet hat. Dass auch so dem Spruch der grösste Wert beizumessen ist, kann die unten folgende Erörterung über die Authentie der Parabel vom verlorenen Sohn zeigen, Die neunte „Grundsäule“ besitzt m. E. ausschliesslich ihren Wert in dieser Eigenschaft, dass sie helles Licht auf Arten und Ursachen der Umbildung (Materialisation) der Traditionen wirft. Als Grunddatum zum Leben Jesu ist sie nicht zu verwerten.

*i.* So haben wir sieben feste Punkte aufgewiesen. Innerhalb der ganzen Evangelienüberlieferung kommt ihnen nichts an Gewissheit gleich. Sie sind nicht alles, was man weiss. Aber sie sind das Sicherste. Sie sind auch ein Prüfstein (nicht für alles, wer will die Echtheit des Gleichnisses vom verlorenen Sohn an ihnen prüfen? [1]) für vieles. Gewiss ist, dass jede Aussage über Jesu Leben und Lehre, welche sich mit einem der sieben Punkte nicht vereinbaren lässt, für zweifelhaft, wo nicht für unglaubwürdig zu gelten hat. So sind sie nicht nur wertvoll ob ihres Inhaltes an sich, sondern auch als Kontrolle anderer Aussagen.

4. Wichtig ist vor allem *die Frage, nach welchen Grundsätzen weiteres zuverlässiges Material ermittelt werden kann.*

*a. Unerlaubt* ist es, so vorzugehen, dass man möglichst viel von dem Evangelienstoff für geschichtlich einfach deshalb annimmt, weil nunmehr eine sichere Grundlage ja doch gegeben sei. Dieses Verfahren wäre die reine Willkür. Richtig ist freilich, dass Zugehörigkeit einer Überlieferung zum Evangelienstoff ein günstiges Zeichen für die Überlieferung ist. Aber das gilt nur im negativen, nicht im positiven Sinne. Sicherlich sind ganz unglaubliche, absurde, abgeschmackte Überlieferungen — dass es solche gibt, zeigen die apokryphen Evangelien — nicht in unsern Kanon aufgenommen. Aber dass es auch mit ungeschichtlichem nicht geschah, darf man deshalb nicht behaupten. Das Gegenteil ist vielmehr an vielen Punkten evident.

*b.* Es liegt auf der Hand, dass in den Evangelien vielfach höchst merkwürdige, sonderbare, ausserordentliche, aus der Reihe sonst geglaubter und gewohnter Ereignisse weit herausspringende Geschehnisse berichtet werden. Ihnen gegenüber ist Skepsis und Kritik Pflicht. Sie braucht nicht dogmatisch zu sein, d. h. etwa

---

[1]) Siehe darüber S. 267—269.

zu sagen, das und das ist unmöglich. Sie muss aber Ernst machen mit dem Grundprinzip aller Geschichtsforschung, *dass alle Berichte über Ungewöhnliches, Besonderes sich durch eine besondere Glaubwürdigkeit und Zuverlässigkeit auszeichnen müssen.* Ich glaube alles, muss die Geschichtsforschung sagen, wenn es mir nämlich hinreichend bezeugt ist.

*c.* Ganz untauglich ist ein sehr häufig vom Apologeten angewandtes *Kriterium*, nämlich das *der Ursprünglichkeit und Unerfindbarkeit,*[1]) die für sich selbst zeuge. Jede gute Dichtung wird, mit diesem Kriterium gemessen, zur Historie. Denn wenn sie gut ist, ist sie lebenswahr bis zur „Unerfindbarkeit". Dieses subjektive Kriterium wird, um ein Beispiel zu nehmen, jeder am Gleichnis vom verlorenen Sohn vollauf erfüllt sehen. Wer zweifelt, die Sache nur so angesehen, an der Echtheit dieses Gleichnisses? Aber wenn nun jemand käme, um objektive Gründe gegen seine Echtheit vorzubringen? Wie wird man ihm begegnen? Er ist tatsächlich gekommen.[2])

Das Gleichnis findet sich nur bei Lukas. Es entbehrt der Parallelen nicht nur der Ausführung, sondern auch der Wurzel nach. Denn an Mt 21, 28—31 kann man trotz der Personalgemeinsamkeit nur denken, um den Gedanken daran wieder fallen zu lassen. Dass es auch inhaltlich, nicht bloss stilistisch, redaktionell mit den Gleichnissen vom verlorenen Schaf und Groschen eine Trilogie bildet, wird von A. Jülicher unter einigem Schwanken verneint (erst Lc hat die drei Stücke vereinigt)[3]), von Wellhausen für den Fall zugestanden, dass man den zweiten Teil der Parabel (25—32) für eine spätere Fortsetzung ansehen will.[4]) Nur wenn aber inhaltliche Einheitlichkeit der drei Parabeln besteht, hat die vom verlorenen Sohn insofern eine synoptische Parallele zu ihrer Wurzel, als die Parabel vom verlorenen Schaf auch bei Mt vorkommt. Mehr lässt sich durchaus nicht auftreiben. Es bleibt also dabei, dass diese umfangreichste — und, um ein Geschmacksurteil nicht zu unterlassen, schönste und tiefste — aller Parabeln eine lukanische Novelle ist. Nun erkennt Wellhausen in seiner Untersuchung „Markus verglichen mit Q"[5]) unbedingt die Priorität dem erstern zu (passim). Dazu sagt er „Mc wollte ohne Zweifel die ganze Tradition aufzeichnen, mit den Erzählungen über Jesus

---

[1]) Eine besondere Art der Unerfindbarkeit, mit der es anders bestellt ist, siehe oben S. 259 berührt. [2]) Ich sehe hier von ältern Bestreitern der Authentie, so von Hilgenfeld, ab. [3]) Adolf Jülicher, die Gleichnisreden Jesu, II. Teil, Auslegung der Gleichnisreden der drei ersten Evangelien, 1899 (im Folgenden einfach als Jülicher bezeichnet), S. 364. [4]) In seiner Auslegung des Lc-evangeliums z. St. [5]) Einleitung in die drei ersten Evangelien, S. 73—89.

zugleich auch seine Worte." [1]) Weiter sagt er: „Gewöhnlich werden bei dem evangelischen Redestoff die literarischen Unterschiede nicht als historische Abstufungen betrachtet, sondern übersehen. Die Parabeln und Beispiele, die als Novellen entweder nur bei Matthäus oder nur bei Lukas vorkommen, werden dem Säemannsgleichnis unbefangen gleichgestellt; manchmal allerdings mit Abstrichen, die ihnen die Pointe nehmen. Es gilt für unwesentlich, ob die Worte Jesus nur bei Matthäus und nur bei Lukas, oder bei beiden, oder auch bei Markus vorkommen. Der Wert des Inhalts soll die Bürgschaft der Authentie sein. Die Wahrheit bezeugt aber nur sich selber und nicht ihren Autor". Es ist nur die durchaus erlaubte Anwendung dieser allgemeinen Ausführungen auf einen konkreten Fall, durchaus keine Konsequenzmacherei oder gar Verdrehung, wenn ich aus diesen Worten herauslese, dass nach Wellhausen für die Authentie der lukanischen Novelle, welche die Parabel vom verlorenen Sohn enthält, sehr wenig, um nicht einfach zu sagen, nichts, spricht. Dass auch Matthäus das Gleichnis vom verirrten (= verlorenen) Schaf (nicht Sohn!) hat, will nach Wellhausens ausdrücklichen Worten [2]) nichts sagen.

Und nun? Mit Recht erklärt Jülicher: „Die Religion Jesu besitzt ihr vollständigstes, einfachstes und tiefsinnigstes Glaubensbekenntnis, ihre erhabenste Apologie in dieser Parabel" [3]). Es liegt nicht abseits vom Wege, wenn wir diesem Musterfall für die Sicherheit der historischen Kritik an der Lehre Jesu noch etwas nachgehen. Was kann Jülicher an objektiven Gründen für die Authentie der Parabel Wellhausen entgegenhalten? Er hat darauf hingewiesen, dass bis Vers 20 hin, vereinzelt auch noch später, die Hauptsätze fast alle durch *καὶ* verbunden sind. „Dieser hebräische Erzählungsstil wird nicht erst von Lc herrühren" [4]). Eine treffliche Beobachtung; aber natürlich gegen Wellhausen ohne Tragweite [5]). Bei Widerlegung der Hypothese, dass der zweite Teil der Parabel ein späterer Zusatz sei, redet er von der „Gleichartigkeit des Tones in beiden Teilen, wo die semitische

---

[1]) Einleitung, S. 86. Siehe auch S. 52: „Eine durch den Zweck beschränkte Auswahl aus vorhandenem Stoff hat ... Markus selber schwerlich getroffen. Er verschweigt dies und jenes, was er als seinen Lesern bekannt voraussetzen kann ... Aber er hat doch seinen Nachfolgern an eigentlich Geschichtlichem wenig nachzulesen übrig gelassen, und was sie mehr wissen, ist von zweifelhaftem Wert." [2]) A. a. O. „nur bei Mt und nur bei Lc *oder* bei beiden." [3]) S. 365 [4]) S. 336. [5]) Es handelt sich natürlich hier nicht darum, was Jülicher gegen Wellhausen sagen will, er kann nichts sagen wollen, weil W. 6 Jahre nach J. geschrieben hat, sondern darum, was man aus der Jülicherschen Auslegung entnehmen kann, um es gegen W. geltend zu machen.

Sprachfarbe an Lc als Verfasser kaum zu denken erlaubt" [1]). Auch das würde Jülicher selbst zuletzt gegen Wellhausen ausspielen wollen. Endlich noch eines. Jülicher sagt: „Stark anthropomorph wird auch bei Gott die Seligkeit des Wiederfindens mit dem Glück des ungestört Besitzens verglichen: eben dieser anthropomorphe Einschlag gehört zu den untrüglichen Zeichen der Echtheit unserer Parabel" [2]). Wenn hier mit „Echtheit unserer Parabel" etwas andres gemeint ist als Abfassung durch Jesus, so gehört der Satz nicht hieher. Ist wirklich Abfassung durch Jesus gemeint, so ist das ein dogmatisches Urteil. Als ob nicht auch andere Leute Parabeln mit anthropomorphem Einschlag gedichtet haben könnten! In keinem Falle ist Wellhausen so zu widerlegen. Weiter sagt Jülicher einmal sehr fein: „Übrigens lehrt der Zug (dass der ältere Bruder von der Feldarbeit heimkommt), dass auch hier Jesus Leute seines Kreises, wo der Besitzer mit zugreift, nicht Latifundienherren zeichnet" [3]). Wiederum eine sehr feine, nur nicht Wellhausen widerlegende Beobachtung.

Viel wertvoller ist es, dass Jülicher die Parabel in seiner abschliessenden Würdigung betrachtet als „eine erhabene Offenbarung über eine Grundfrage der Religion, nämlich die: darf der Gott der Gerechtigkeit die Sünder in Gnaden aufnehmen? Diese Frage hat sich und den Seinigen Jesus einmal beantworten müssen. ... Die Bedenken ihrer eignen religiösen Erziehung ... mussten ebenso beseitigt, wie die Angst der an ihrem Heil fast Verzweifelnden gehoben werden" [4]). Hält man daneben die Schmiedelsche „Grundsäule" [5]), wonach es ein unzweifelhaft echtes Wort Jesu ist, dass „den Armen das Evangelium gepredigt wird" (Mt 11, 5), so ergiebt sich eine tragfähige Stütze der Parabel. Ihr Inhalt liegt in der Linie einer Predigt des Evangeliums an die Armen. Dazu kommt noch, dass, wie ich früher zu zeigen versucht habe, Wellhausens Behauptung, Markus wolle die ganze Tradition über Jesus aufzeichnen, falsch, der bloss sekundäre Wert lukanischer Novellen also mit nichts erwiesen ist. Aber das ist auch alles. Es spricht für die Echtheit, beweist sie aber nicht [6]).

---

[1]) S. 360. [2]) S. 362. [3]) S. 353. [4]) S. 363. [5]) Siehe S. 265 f. [6]) Es ist eine edlere Abart der „Unerfindbarkeit", wenn man von der „Wirklichkeit" einer Tradition spricht. Allein der Sinn für Wirklichkeit (vgl. H. Holtzmanns Urteil in seinem Kommentar zu Mc 1, 16—20 und Parallelen, S. 49) ist doch nur eine subjektive Grösse. Der Historiker bedarf des Sensoriums, des subjektiven Verständnisses für Wirklichkeit gewiss, aber nur, weil er produktiv, künstlerisch tätig ist, wenn er sein Geschichtsbild malt. Es fehlt aber trotzdem, oder vielmehr gerade deshalb an jeder Handhabe, um die Geschichtlichkeit der so „wirklichen" Verleugnungs- oder Getsemanescene zureichend darzutun. Wir schaffen uns, nicht ohne subjektive Operationen, erst den histo-

*d.* Der hohe Grad von Gewissheit, welchen die Grunddaten haben, ist an keinem Punkte des Lebens und der Lehre Jesu mehr zu erreichen. Nur dass wir noch ebenso sicher die Tatsache seines Kreuzestodes wissen. Aber über die nähern Umstände dieses Todes, von dem einen, als Grunddatum verwendeten Kreuzeswort abgesehen, herrscht geringere Gewissheit. Der Vollständigkeit halben seien hier noch einige ganz äusserliche Punkte genannt, so, dass Jesus in Galiläa aufgewachsen, dass er sich in Kapernaum, Nazareth, Cäsarea Philippi aufgehalten hat, die Namen einiger seiner Jünger, dass ihn einer seiner Jünger verraten und dass ihn die Pharisäer und Schriftgelehrten gehasst haben. Interessant sind diese Dinge alle, von Wert ist ihrer keines; namentlich dann nicht, wenn wir nicht mehr wissen. Es kann aber angesichts der grossen Vertrauensseligkeit der neutestamentlichen Forschung nicht scharf genug betont werden, dass es sich bei allem, was man sonst noch weiss, nicht um ein genaues Wissen handelt. Alles ist ex hypothesi gesagt, in weit höherem Masse als das bei den Darstellungen über viele andere Geschichtsobjekte der Fall ist.[1])

So ist auch alles folgende ex hypothesi gesagt. An Bestimmtheit des Tones gehe ich, aus stilistischen Gründen, nicht hinter das sonst Gebräuchliche zurück. Aber es sei deutlich nochmals gesagt, dass m. E. die erörterten Grunddaten nicht nur das Ausgemachte, sondern auch das Ausmachbare sind. Jesus, der es abgelehnt hat, gut zu heissen, die Lästerung wider seine Person als erträglich und letztlich unbedeutend bezeichnet hat, wurde einmal von den Seinen für geisteskrank erklärt. Er hat sich

---

rischen Jesus, und sollten uns deshalb auch über die relative Willkürlichkeit dieser historischen Grösse klar sein. [1]) Ein Einwand von einiger Triftigkeit kann dagegen anscheinend noch gemacht werden. Wie erklärt sich dann aber das Vorhandensein so reicher Traditionen? Wenn irgend angängig, hat der Geschichtsforscher auch die Pflicht zu erfüllen, dass er Dasein und Form auch der Quellen erklärt, die er für minderwertig erachtet. Der Einwand besteht zu Recht. Nur ist seine Tragweite fraglich. Die Traditionsmassen sind doch da! Ja, gewiss Sie enthalten auch manches Stück, gegen das nichts spricht! Auch das, gewiss. Und doch soll ich nicht wissen, ob da vom geschichtlichen Jesus zutreffendes erzählt wird? An dem Worte „geschichtlichen" und an dem andern „zutreffendes" ist nicht zu rütteln. Aber die dritte Säule, auf der der Satz ruht, das Wort „wissen" sollte man nicht übersehen. Ihre Festigkeit ist nicht über allen Zweifeln erhaben. Wem es nicht um ein ganz zuverlässiges, auf Gründen und unanfechtbaren Erwägungen aufgebautes Wissen zu tun ist, der mag vorübergehen. Aber wem es darum geht, der erkennt, dass die meisten Aussagen über den geschichtlichen Jesus, ob sie sich nun zu einem „Leben" zusammenfügen oder, mit einigem Stolz auf ihren Vorzug, darauf verzichten, nicht auf Granitsockeln ruhen.

für unfähig erklärt, den Zeitpunkt der Parusie anzugeben, und es abgelehnt, der zeichenfordernden und mirakellüsternen Umgebung zu Gefallen zu handeln. Er vollbrachte an Kranken Heiltaten, die seiner Zeit als Ausfluss einer besondern Kraft erschienen sind, gebot aber nicht unbeschränkt über diese Heilkraft, sondern war zum mindesten von dem Vertrauen der Patienten abhängig. Er ist am Kreuz mit dem Psalmwort „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“ und einem lauten (Schmerzens-) Schrei verschieden. Als seine Tätigkeit hat er — ob ausschliesslich, steht dahin — die Predigt des Evangeliums an die Armen bezeichnet. Das ist, was wir genau wissen. Nichts giebt es, das wir weiter so genau wüssten. *Grundsätze, nach denen weiteres (ebenso) zuverlässiges Material ermittelt werden kann, giebt es nicht.* Damit ist die destruktive Kritik an ihrem Ende angelangt.

5. Dagegen giebt es *Grundsätze, welche eine weitere, historisch-kritische Verarbeitung und Würdigung des übrigen Evangelienstoffes ermöglichen.*

*a.* Wir stehen ja doch vor der Tatsache, dass in der Jüngergemeinde eine ganz gewaltige Nachwirkung der Persönlichkeit Jesu gegeben ist. So wird gewiss, dass er selbst *eine gewaltige Persönlichkeit* gewesen sein muss. Wir dürfen ihm also ausserordentliches zutrauen. Wenn von ihm Taten und Worte berichtet werden, welche das Gewöhnliche überschreiten, so ist es deshalb doch statthaft, sie für historisch zu halten.

*b.* Der Mutterboden, auf dem das neue Edelreis emporstieg, ist das Judentum. So spricht in von Jesus überlieferten Worten *das Echtjüdische wie auch die scharfe Antithese* zum Jüdischen, die aber nicht späteres kirchlich-christliches, hellenisches, sondern originelles Kolorit trägt, zu gunsten der Echtheit. Wie gesagt, beweist sie die Echtheit nicht, aber sie befürwortet sie und legt sie nahe.

*c.* Endlich sind Worte Jesu überliefert, welche *weder heterogen* nach Sprache oder Sitte oder Gesinnung, *noch aber auch Eigentum des* frühern und damaligen *Judentums, noch auch Norm der christlichen Gemeinde* sind. So, um konkret zu reden, das gänzliche Verbot der Ehescheidung. Die gleichzeitige heidnische Kultur kennt es nicht, das zeitgenössische Judentum mag es nicht, die urchristliche und katholisierende Gemeinde übt es nicht (Beweis Mt 5, 32; 19, 9). Es spricht alles dafür, dass diese allerwärts sonst heimatlose Norm dem Munde Jesu entstammt.

*d.* Endlich giebt es Fragen, die das Judentum nicht kennt und über welche innerhalb der Urgemeinde Meinungsverschieden-

heiten herrschen (die Frage ob Heiden völlig gleichberechtigte Glieder der Religionsgemeinschaft, nicht bloss Proselyten, sein können, das Problem der Heidenmission mit seiner verschiedenen Beantwortung durch Paulus und die Urapostel; das Problem der Gültigkeit oder Abrogierung des Gesetzes mit der Differenz der gleichen Instanzen). Beide differierende Parteien sind, das liegt im Wesen der christlichen Gemeinde begründet, bei Ausbildung, Erhärtung und Verteidigung ihrer Meinung natürlich auf Jesus zurückgegangen. Es muss also *von Jesus nichts Entscheidendes gesagt und getan* worden sein. Vielmehr müssen jeder Partei Worte oder Taten oder beides zusammen bekannt geworden sein, welche der Ansicht dieser Partei Recht geben. So spricht der Streit in der christlichen Gemeinde teils zu Gunsten der Geschichtlichkeit unentschiedener Worte oder Taten, die von Jesus berichtet werden, teils erklärt er das Vorhandensein von Worten und Taten, die gegen einander sprechen und von denen man dann weiter mutmassen oder wahrscheinlich machen mag, dass sie zu verschiedenen Zeiten oder in verschiedenen Situationen vorgefallen sind.

*e.* Daneben traten dann *negative Instanzen,* die Kriterien der Ungeschichtlichkeit. Für ungeschichtlich haben vor allem die Wunder zu gelten. Nicht deshalb, weil das Dogma, dass es keine giebt, richtig ist. Sondern deshalb, weil, was ein Wunder zu sein scheint, entweder sich natürlich, d. h. als sonst auch möglich oder trotz der Mitwirkung Jesu doch in einen klar gelegten Kausalnexus eingereiht, erklären lässt, mithin kein Wunder ist, oder deshalb, weil es als Wunder so ausserordentlich glaubwürdige Bezeugung verlangte, wie sie unsre Evangelien, so wie sie nun einmal sind, nicht bieten können. Besonders aber deshalb, weil es Jesus ausdrücklich abgelehnt hat, Zeichen zu tun. So hat überhaupt für ungeschichtlich zu gelten, was sich dem Rahmen des als gewiss Ermittelten nicht einpassen will. Über Einzelheiten, die sich nicht unter eine allgemeine Regel fassen lassen, wird diese Untersuchung in ihrem Fortgang berichten.

## *II. Der geschichtliche Aufbau des Lebens und der Lehre Jesu und seine Probleme.*

1. *Die Evangelien* wissen

*a.* von einem geschichtlichen *Aufbau der Lehre* Jesu nichts. Und doch wäre gerade er für uns wichtig. Jesus tritt als ein fertiger Lehrer und Prediger auf. Wohl lässt ihn Mc sein Todesschicksal erst allmählich den Jüngern entschleiern; dass ihm

selber aber diese Gewissheit erst geworden ist und sich nach und nach befestigt hat, davon weiss Mc nichts. Bei Mt hält er, kaum aufgetreten, die Bergpredigt. Lc vollends lässt ihn mit einer Eröffnungsscene voll Wucht und Kraft, auch voll Schönheit und Tiefe, aber nicht ohne kompositionelle Mängel („was in Kapernaum, wie wir hören, geschehen ist“), welche die Ungeschichtlichkeit dieser Scene dartun, auftreten. Jesus bringt eine fertige Lehre mit. Wenn man nun auch, etwa unter der ohnehin naheliegenden Annahme, er habe nur wenige Monate öffentlich gewirkt, zugeben möchte, dass diese Zeit des öffentlichen Wirkens von Lehrentwicklung und -bildung frei gewesen ist, wogegen aber die evangelische Stoffüberlieferung spricht, so ist damit das Verlangen, zu wissen, wie es denn zu seinem Auftreten und zu seiner Verkündigung gekommen ist, nicht gestillt. Dieses Verlangen stillen die Evangelien überhaupt nicht.

*b.* Anders steht es in den Evangelien mit dem geschichtlichen *Aufbau des Lebens* Jesu. Natürlich reden sie auch da nur von der Periode der öffentlichen Wirksamkeit. Matthäus schreibt einfach dem Markus nach. Lukas mit seiner grossen Einschaltung, der Reise durch Samarien, ist revolutionär, hat aber das Vorurteil gegen sich. Denn, wie Wellhausen zeigt, „löst (er) sich vorn von Markus ab und bleibt hinten an ihm kleben.“ Trotz der Reise durch Samarien kommt Jesus zum Schluss über Jericho. „Über Jericho führt nun nur die Strasse durch Peräa nach Jerusalem, nicht die Strasse durch Samarien“ [1]). Wir haben es also nur mit Mc zu tun. Mit dessen Aufbau müssen wir uns aber beschäftigen. Denn Leben und Lehre sind bei Jesus eine Einheit. Mc kann man, mit Wellhausen, gut in vier Teile teilen. In der Einleitung wird die Tätigkeit des Johannes, Jesu Taufe, Versuchung und Auftreten berichtet (1, 1—15). Im weitern zerfällt die Schrift in drei Hauptabschnitte: „a) Jesus lehrt und heilt in Kapernaum und der Nachbarschaft (Kap. 1—5); b) er verlässt diese Gegend, wandert zunächst unstät im Gebiete des Philippus und der Dekapolis, und nimmt dann von dort den Weg durch Galiläa und Peräa nach Jerusalem (Kap. 6—10); er tritt in Jerusalem auf, gerät in Konflikt mit der jüdischen Obrigkeit, wird von dieser zum Tode verurteilt und von dem jüdischen Landpfleger gekreuzigt (Kap. 11—16)“ [2]).

*c.* Diese Inhaltsangabe liest sich geschlossener als das Evangelium. Sie trifft aber zu und ist vielleicht auch das Geschicht-

---

1) Einleitung S. 44. 2) Einleitung S. 45.

liche. Sicher ist das nicht. Vielmehr kann Wernle erklären: „Jede Unterscheidung einer galiläischen Periode und einer späteren jerusalemischen steht völlig in der Luft“ [1]). Wellhausen bemerkt selbst zu dem Worte vom Berge (in den See) versetzenden Glauben, das in Jerusalem gesprochen sein will: „Der Berg am See führt eher auf Galiläa als auf Jerusalem“ [2]). Es kann sich also nicht darum handeln, auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit über die fortlaufenden Aufenthaltsorte und Begebnisse der Wirksamkeit Jesu etwas festzustellen. Nur *einige einzelne Punkte* ragen wie Bergesspitzen aus dem Nebel des Unbekannten hervor. Das aber sind offenbar Höhepunkte. Dahin gehört die Taufe durch Johannes, dahin die Verklärungsscene und das Petrusbekenntnis.

*d.* Wenn etwas an dem Tauf- und Verklärungsbericht geschichtlich ist, dann ist es das, dass Jesus *Visionen* (und Auditionen) gehabt hat. Dass Jesus überhaupt Visionen hatte, ist an und für sich schon zu glauben, und es ist ein gutes testimonium veritatis für die evangelischen Berichte von solchen Visionen, dass sie an Wendepunkten des Lebens Jesu vorkommen. Auffällig ist, dass die Audition, welche Jesus bei der Taufe und bei der Verklärung hatte, beide Male den gleichen Inhalt hat: „Du bist (oder: dieser ist) [3]) mein geliebter Sohn.“ Ich habe schon früher wahrscheinlich zu machen gesucht, dass die Worte bei der Taufe nicht als Messiasdeklaration gemeint zu sein brauchen (S. 175). Jesus sah sich, so möchte ich es auffassen, durch diese Stimme von Gott in seinem Vorhaben, öffentlich zu wirken, der Zustimmung und des Wohlgefallens versichert, nicht aber schon zum Messias deklariert [4]). So wird auch die Verklärungsscene,

[1]) Quellen S. 82. Einen gut ausgeprägten Gegensatz zu diesem Radikalismus bietet der Abschnitt: „III. Glaubwürdigkeit der Überlieferung“ in Oskar Holtzmanns War Jesus Ekstatiker?, 1903, S. 16—34. Auf mich hat er nur als Empfehlung des Wernleschen Satzes gewirkt. [2]) Zu Mc 11, 23 und Einleitung S. 56. Vergleiche, was er zu Lc 13, 34 f bemerkt. [3]) Dass bei der Taufe die Audition nur Jesus zu Teil wird, ist allgemein zugestanden. Ich kann aber auch der Verklärungsscene nur unter derselben Voraussetzung einen historischen Kern zuschreiben. Was die Meinung des Evangelisten angeht, so hat Wellhausen ohne Zweifel Recht, wenn er (zu Mc 9, 7) die Differenz über das Publikum der Stimme zwischen Mc 1, 11 und 9, 7 für beabsichtigt hält und als den „ersten Schritt von der Latenz zur Offenbarung“ (nämlich der Messianität Jesu) bezeichnet. Ob die Fassung: „den ich gezeugt habe“ die ursprünglichere ist, brauche ich nicht zu untersuchen. Dem Sinne nach besteht kein Unterschied, und für beide Ereignisse ist entweder die eine oder die andere, jedenfalls aber beide Male die gleiche, für geschichtlich zu halten. [4]) Ich weiss wohl, dass ich mit dieser Auffassung gegen den Strom schwimme. So behauptet O. Holtzmann (der Messiasglaube Jesu, Zeitschrift f.

bezw. ihr geschichtlicher Kern, verständlich. Hinter dem, wenn man dem Eindruck der Mc-Darstellung sich hingiebt, epochemachenden Petrusbekenntnis fällt die Stimme, als Messiasdeklaration verstanden, durchaus ab. Sie bietet nichts Neues. Sondern dasselbe Petrusbekenntnis, welches das Tauferlebnis mit dem Erwachen des Messiasbewusstseins bei Jesus durch Deklaration zum Messias aus dem Jüngerkreise heraus überbietet, wird gleich wieder auf dem Verklärungsberge gleichsam unterboten. Die Stimmen als Messiasdeklaration verstanden, steht man überhaupt vor der Alternative, ob die Taufe oder die Verklärung für geschichtlich gelten soll. Mit einem einfachen non liquet kommt man da nicht weiter. Aber woher wollte man die zureichenden Gründe dafür holen, dass das eine minder wahrscheinlich sei, als das andere? Diese Sachlage führt zu übeln Konsequenzen.

Im weitern Verlauf der Erörterungen werden wir noch eingehender davon zu reden haben, dass das Messiasbewusstsein Jesu nicht fertig vom Himmel heruntergefallen ist. Es ist Produkt eines Werdens. Soll nun aber die Taufe geschichtlich sein, so ist nicht nur die Verklärungsscene, gegen deren Ungeschichtlichkeit doch nicht mehr spricht als gegen die der Taufscene, bedeutungslos, um nicht zu sagen, sinnlos, sondern der Schaden ist noch grösser. Seit der Taufe ist dann Jesus mit einem fertigen Messiasbewusstsein ausgestattet. Gleichzeitig ist die Taufe der Beginn von Jesu öffentlicher Wirksamkeit. So macht es die evangelische Überlieferung wahrscheinlich, und wir haben nichts, das wir als wahrscheinlicher an die Stelle dieser Überlieferung setzen könnten. Mithin ergiebt sich, dass Jesus mit einer völlig abgeschlossenen, auch nicht durch Widerstände, Einwände und neue Erfahrungen und Erlebnisse, welche ihm begegneten, irgendwie dem Inhalt, der Fassung oder auch nur dem Grundton nach weitergebildeten Verkündigung, die bereits in seinem Messias-

---

die neutestamentl. Wissenschaft 1901, S. 265) schlechtweg, die Erzählung von Jesu Taufe falle unrettbar dahin, wenn sich Jesus nicht für den Messias gehalten habe. So unbedingt hängen ihm Taufscene und Messiasglaube zusammen. Ich halte das zunächst nicht für die einzig mögliche, dann aber auch nicht für die richtige Auffassung. In dieser Ansicht vermögen mich auch Wellhausens Ausführungen zu Mc 1, 9—11 nicht irre zu machen, ebenso wenig die Äusserung H. J. Holtzmanns in seiner Besprechung von J. Robinson, St. Paul's Epistle to the Ephesians, London, 1903, in der Theol. Literaturzeitung 1904, Sp. 636: „Besonders sei hingewiesen auf ὁ ἠγαπημένος (als aus LXX stammender Messiastitel, danach auch ἀγαπητός in der Taufstimme ein blosses Epitheton zu υἱός)." Wellhausen und Holtzmann-Robinson können nicht sagen, dass die Taufstimme messianischen Inhalt haben *muss*. Dann *kann* es auch anders sein.

bewusstsein begründet oder doch auf das bezogen gewesen sein muss, auftrat. Seine Verkündigung blieb von Anbeginn seines Wirkens an bis zu seinem tragischen Abschluss so, wie sie war. Das legt durchaus die Annahme nahe, dass sie ein von vorneherein gegen alle Einwände ausgebautes, erklügeltes System gewesen sein muss. Und gerade das Gegenteil legen die Evangelien nahe. Gerade in seiner Absichtslosigkeit, in seiner aus dem Leben, aus der die Schicksale der Menschen mitlebenden Liebe hervorquellenden Wärme und Frische, die nichts von System, nicht einmal etwas von Reflexion an sich trug, sondern ganz Ursprünglichkeit, Unmittelbarkeit atmete, die wohl aller Systemsucht eine Torheit, dafür aber Trost und Labsal in der bunten, regellosen Fülle von Lebenserscheinungen war, schien bis jetzt der Vorzug, die werbende, siegende, heilschaffende Kraft der Botschaft Jesu zu liegen. Jener unabweislichen Notwendigkeit der Logik widerspricht unabweisbar die Möglichkeit des Lebens. Oder man müsste dem Raum zwischen Taufe und Tod Jesu seine Predigt entreissen, um sie vor der Taufe anzusetzen — auch das eine Unmöglichkeit.

So bleibt nur das Eine, dass wohl Taufe und Verklärung geschichtlich zu sein scheinen, aber dass der Inhalt der dabei geschehenen Audition nichts mit einer Messiasdeklaration gemein hat. Jesus erfährt bei der Taufe die Zusicherung Gottes, dass er, der jetzt als Prediger des Evangeliums auftreten will, Gott der Sohn ist, den er lieb hat. Als aber die Bahn seiner Tätigkeit halb durchmessen ist und Jesus die Höhe erreicht hat, dass auch der Jüngermund in ihm den Messias erblickt, da, nach sechs Tagen [1]), wird ihm aufs Neue eine Audition, und aufs Neue wird ihm die Zusicherung, dass er Gott der Sohn ist, den Gott lieb hat. Wohl mag es jetzt für Jesus ein reicherer und schicksalsschwererer Inhalt sein, der ihm mit diesem Worte zu Teil wird, als damals bei der Taufe, aber im Grunde ist das Wort das gleiche, alte noch, und was das Wort bedeutsamer macht, ist das, was Wellhausen aufs Glücklichste ausspricht, wenn er die Verklärungsscene „eine Unterstreichung und himmlische Beglaubigung des Petrusbekenntnisses“ nennt [2]).

*e.* Wir haben von Taufe und Verklärung gesprochen. Von der Versuchung, deren Bericht ein Niederschlag seelischer Kämpfe Jesu ist, die sich auf eine längere Frist erstrecken, ist nicht

[1]) Auf diese zeitliche Bestimmung gebe ich natürlich nichts. Doch ist kein Grund sie zu verwerfen, und dergleichen tut, wie so manches in den Darlegungen über Jesus überall, den guten Dienst, den Darlegungen Farbe zu geben. [2]) Zu Mc 8, 29.

nötig zu reden, ebenso wenig von dem, was man den ersten Tag in Kapernaum zu nennen beliebt. Die Passionsgeschichte, wo Jesus im Grunde die aktive mit einer passiven Rolle vertauscht, kommt auch nicht in Betracht. Vom Petrusbekenntnis wird noch zu reden sein. Dass es allein nicht genügt, einen Aufbau des Lebens Jesu zu ermöglichen, leuchtet ein. Seine Bedeutung liegt auch, wie noch zu zeigen sein wird, mehr auf dem Gebiete der Lehre Jesu. Und *so fallen denn auch die einzelnen hellen Punkte dahin.* Im Grunde hat Wernle mit dem oben (S. 274) angeführten Urteil Recht [1]).

*f.* Freilich ist es vielleicht möglich, mit einer weniger radikalen Behandlung der Überlieferung auszukommen. *Es scheint sicher*, dass Jesus in Galiläa aufgewachsen und auch da aufgetreten ist. Es scheint sicher, dass seinem Tode in Jerusalem eine längere Wirksamkeit vorangegangen ist. Da wir nun Berichte von Reisen haben, so darf man annehmen, auf eine Anfangszeit in Galiläa, die bei weniger Opposition im Ganzen viel Beifall fand, sei eine Zeit unstäten Reisens und darauf ein Aufenthalt in und bei Jerusalem gefolgt, welche mit der Hinrichtung Jesu endete und sich durch die stark angewachsene Leidenschaft und Heftigkeit des Kampfes wider die Autoritäten auszeichnet. So ist es nicht unmöglich und erscheint es ungezwungen, den Aufriss des Lebens Jesu zu entwerfen. Allein im Grunde sind es nicht äussere historische Daten der Evangelien, sondern am lebhaftesten spricht für diese Mutmassungen die Bemühung, die Verkündigung Jesu, ihren Gang und ihr Schicksal psychologisch zu verstehen.

2. Es ist dem früher beliebten „Leben-Jesuwesen“ zu Fug und Recht der Todtenschein ausgestellt worden. Allein wie es nicht Absicht und Hauptaufgabe der Forschung gewesen ist, über ein Leben Jesu etwas festzustellen, dessen Wertvollstes nicht die Lehre gewesen wäre, so ist jetzt die Möglichkeit zu prüfen, ob sich *ein Aufbau der Lehre trotz der Unbrauchbarkeit der Evangelien* für diesen Zweck geben lasse.

*a.* Diese Untersuchung führt auf ein ganz umstrittenes Gebiet. Ihre Möglichkeit, ja ihre Berechtigung wird bestritten. Die Behauptung wird aufgestellt, das Unterfangen, Jesu Verkündigung psychologisch zu verstehen, sei von Haus aus der Beweis eines grundsätzlichen Irrtums über Jesus. Und doch kann es sich um

[1]) Wellhausen hat (zu Mc 6, 30—33) sehr geistreich vermutet, dass die Reisen Jesu durch die Furcht vor Antipas verursacht worden seien. Er erblickt darin einen einschneidenden Wendepunkt. Einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erreicht diese feine Vermutung jedenfalls nicht.

nichts andres handeln, als um die psychologische Konstruktion des Entwicklungsganges der Lehre Jesu. Nirgends ist uns ein chronologisches Prius gegeben. Also muss der Versuch gemacht werden, die erhaltenen Stücke der Lehre Jesu so zu ordnen, dass frühere sich von spätern scheiden, und sie dann von einander abzuleiten, d. h. das psychologische Prius muss allenthalben gesucht werden. Diese Methode unterliegt starker Bemängelung. Hier gilt es also einen *Streit um die Methode,* der nicht zu umgehen ist.

*b.* Machen wir uns *die Situation* klar. Wir haben zu erweisen gesucht, dass weder ein einzelnes Evangelium noch eine gut und sicher nachweisbare Quelle uns Material bieten, welches bei Feststellungen über Leben und Lehre Jesu benützt werden könnte, ohne dass es noch nötig wäre, die Zuverlässigkeit des Materials von Fall zu Fall in Frage zu stellen, zu prüfen und zu erhärten. Die Bemühungen um das literarische synoptische Problem führen nicht dahin, dass wir von vornherein zuverlässiges Material über unsern Stoff gewinnen. Wendet man sich dann zum historischen Problem im engern Sinn, so ergeben sich Kriterien, welche eine eng beschränkte Anzahl von Angaben auszumachen gestatten, an deren Geschichtlichkeit nicht wohl gezweifelt werden kann. Allein es fehlen brauchbare Kriterien, um auch aus dem grossen übrig bleibenden Stoff das Brauchbare, weil Glaubwürdige, mit Zuverlässigkeit auszumitteln. An diesem Punkte, dessen Schwierigkeit für die Forschung nicht immer gebührende Würdigung findet, sind wir angelangt. Welcher Weg führt weiter? Die Frage muss aufgeworfen werden, ob man es mit psychologischen Mutmassungen versuchen dürfe. Da wir keine Kriterien fanden, welche weiter als bis zu einer grössern oder kleinern Wahrscheinlichkeit führten, ist der Ausweg der Konstruktion in Erwägung zu ziehen.

*c.* Natürlich ist *das Wesen der psychologischen Konstruktion* genau festzustellen. Psychologische Konstruktion ist die Ableitung eines Gedankenganges aus einem andern, wie sie sich unter Beachtung der Gesetzmässigkeit psychologischer Vorgänge vollziehen lässt. Die Voraussetzung, dass die psychologischen Vorgänge einer Gesetzmässigkeit unterliegen, wird so allgemeinhin niemand bestreiten. Aber unser Wissen um das genaue Wesen dieser Gesetzmässigkeit ist gering. So bleibt die psychologische Konstruktion immer — Konstruktion. Sie kann einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit erlangen, aber sie wird nie aufhören, Wahrscheinlichkeit zu sein. Nur ist zu beachten, dass dieser Mangel in unsre Untersuchung keine neue Erschwerung bringt.

Es handelt sich überhaupt nur um Wahrscheinlichkeit. Zu mehr lassen uns die Quellen niemals gelangen. Die psychologische Konstruktion hat dabei noch den Vorteil, das sie sich ernstlich bemühen muss, die grösste Wahrscheinlichkeit zu erreichen, — eine Bemühung, welche bei andern Methoden nicht immer in gleicher Weise deutlich wirksam gewesen ist.

*d.* Nun sind wir aber in der Lage, nicht rein psychologisch konstruieren zu müssen. Vielmehr sind uns rein historische Daten als *Hülfsmittel dieser Konstruktion* gegeben. Dahin zählen zuerst die Grunddaten. Dann verdient hier die grösste Beachtung, was wir schon oben über die Frage, nach welchen Grundsätzen weiteres Material ermittelt werden kann (S. 266 ff), ausgeführt haben. Das so gewonnene historisch-kritische Gut bildet beides, die Subkonstruktion auf dem, wie den Rahmen, in dem die psychologische Konstruktion ruht. Ohne psychologische Konstruktion lässt sich bei dem Zustande unserer Quellen über die Lehre Jesu nur allerlei vermuten, für das im Grunde nichts spricht. Auch kritische und kritischte Forschung hat da oft mit einer naiven Gläubigkeit ihre Aussagen formuliert

*e.* Nun mag es scheinen, als lasse ich unter dem Deckmantel psychologischer Konstruktion jenes Kriterium der Unerfindbarkeit oder innern Wahrheit zur Hintertür wieder herein, nachdem es mit viel Gezeter durch die Vordertür hinausgewiesen worden ist. „Unerfindbarkeit“ und „Wirklichkeit“ werden ja eben durch psychologische Erwägung und Einschätzung festgestellt. Aber es handelt sich hier doch um Zweierlei. Wo die Unerfindbarkeit prädiziert wird, da handelt es sich um subjektive Feststellungen, mögen sie psychologisch oder sonstwie gemacht worden sein. Dagegen trägt *die psychologische Konstruktion ein objektives Kontrollmittel* in psychologische Verfahren hinein. Eine psychologische Konstruktion z. B. der Echtheit der Parabel vom verlorenen Sohn giebt es nicht und kann es nicht geben. Die psychologische Konstruktion muss stets die ganze Lehre Jesu, wenigstens soweit sie uns überliefert worden zu sein scheint, beschlagen. Diese Ausdehnung auf das Ganze merzt den subjektiven Faktor aus.

*f.* Denn *die beste und darum der Wirklichkeit am nächsten kommende psychologische Konstruktion* ist die, welche in ihren einzelnen Teilen unter einander die straffste und geschlossenste Beziehung hat und gleichzeitig sowohl völlig mit dem rein historischen Material und den Grundsätzen seiner Ermittlung im Einklang steht, als auch das überlieferte Material, soweit es nicht durch die historische Kritik als untauglich erwiesen wird, am besten und glattesten zu einer Einheit zusammenfügt, als auch

im Blick auf das allgemeine religiöse Geistesleben und auf die besondern Umstände des vorliegenden Falles von religiösem Geistesleben die einfachste und ungezwungenste Erklärung der einzelnen Gedanken wie des Gedankenzusammenhanges zu geben vermag. Allein zur Ablehnung jeder psychologischen Kritik wird gerade die Besonderheit des vorliegenden Falles, d. h. die Eigenart der Erscheinung Jesu geltend gemacht. Darauf hier einzugehen, ist nicht unerlässlich, aber wertvoll.

### *III. Die psychologische Konstruktion auf Jesus angewandt.*

1. Soviel mir von der Literatur bekannt ist, finde ich *die Einwände gegen die Anwendung der psychologischen Konstruktion auf Jesus* *a. am schärfsten und deutlichsten von Wernle ausgesprochen.* Anlässlich einer Besprechung der Jesus-Darstellungen von Bousset[1]) und Neumann[2]) sagt Wernle unter anderm folgendes[3]): „Neumann möchte die Genesis des Messiasglaubens Jesu psychologisch begreifen ... Besonders bei der Taufe fühlt er sich von einem neuen Geist aus der Höhe erfüllt — aber ja keine Vision ... Auf diese Weise bekommen wir die psychologische Vermittlung, auf die Alles ankommt." ... „Mir tut selbst Bousset noch zu viel an psychologischer Ergründung, ganz vermeidet auch er den Schein nicht, als haben Reflexion und Wille bei der Entstehung dieses Glaubens Jesu misgewirkt. Ich wünschte, dass die innere Nötigung, das Unbewusste, das Ergriffenwerden und Geschenktbekommen noch stärker hervorträte. Denn einzig dann ist der Messiasglaube Jesu keine frevelhafte Anmassung, wenn er als Zwang, als Erwählungsgefühl über ihn kam." ... „Es steckt ein starker Rest von Rationalismus bei Neumann, der ihn zu gewalttätigen Konstruktionen verleitet, bloss damit Jesus uns begreiflich erscheine. Mir kommt auf diese psychologische Begreiflichkeit, d. h. die Einspannung des Schöpferischen, Irrationalen in den postulierten Kausalnexus gar nichts an" ... „Es hat nun einmal für viele Theologen einen besondern Reiz, die Wirklichkeit um jeden Preis in das Begriffsnetz unseres Verstandes einzuspannen ..."

*b.* Zur Wahl gerade dieser Wernleschen Worte hat mich ausser dem eingangs genannten Grund noch ein anderer bestimmt. Wernle spricht sein *religiöses Interesse* an der Frage aus. Dass

[1]) W. Bousset, Jesus, Religionsgeschichtliche Volksbücher, 1. Reihe, Heft 2 u. 3, 1904. [2]) Arno Neumann, Jesus, wer er geschichtlich war = Neue Pfade zum alten Gott 4. 1904. [3]) Paul Wernle, Neue Bücher über Jesus und Paulus = Kirchenblatt f. d. reformierte Schweiz, 1904, S. 209 a.

es sich überhaupt um ein solches handelt, das zu zeigen, ist mir um so wichtiger, als die ganze Art dieser Untersuchungen mir verbietet, mein eigenes religiöses Interesse, das nicht ganz fehlt, zur Geltung kommen zu lassen. Auch der historisch-kritische Radikalismus in der Jesusforschung, wie ihn Wernle darstellt, ist an seinem Forschungsgenstand noch mit dem Herzen beteiligt. Wer wollte das für einen Fehler achten? Wo eine Persönlichkeit Wissenschaftsobjekt wird, ist alle Forschung, die nicht con amore geschieht, von Anbeginn verfehlt. Nur darf die Interessiertheit nicht zur Augenbinde werden. Das religiöse Interesse, welches Wernle hat, ist, wie aus den angeführten Worten hervorgeht, die Wahrung des Schöpferischen und Irrationalen. Die Gefahr, welche ihm droht, ist die Anwendung des Kausalnexus auf dieses Schöpferische, Irrationale. Die Verkündigung Jesu soll nicht auf dem Wege der kalkulierenden und reflektierenden Vernünftelei zu Stande gekommen sein, sodass gemeinmenschliche Verständigkeit fähig ist, das alles zu begreifen, wohl gar noch nachzuprüfen und im Grunde selbst auch zu finden. Jesus steht über der gemeinen Menschheit. Quellartig, urgewaltig, ungewollt, unvermittelt, keine Regeln kennend, alte Formen sprengend, aller Schablone spottend, aus dämonischer Innerlichkeit heraus, gleichsam eine gottgewollte Vergewaltigung, aber auch Neuschöpfung der alltäglichen, alten Weise des Glaubens und Gewilltseins, so rauscht in Jesus und seiner Verkündigung der Menschheit der Strom reichen neuen Lebens entgegen.

*c. Es ist* von vorneherein *zuzugestehen,* dass wir der Fülle, die sich uns in Jesu Persönlichkeit erschliesst, unmöglich Meister werden können. Er ist für uns im letzten Grunde ein Geheimnis. Allein in diesem Geheimnis eignet ihm nur im ausserordentlichsten Grade ein Wert, der in geringem, aber nicht wegzuleugnendem Masse jedem Herdenmenschen eigen ist. Es ist auch zuzugestehen, dass mit der Höhe, welche ein Mensch einnimmt, nach allen Seiten hin die Fülle der Möglichkeiten, die ihm gegeben sind, rasch wächst. Bei der prominenten Stellung, welche nun Jesus im religiös-geistigen Leben der Menschheit einnimmt, ist es der historischen Kritik nicht von ferne möglich, darüber zu urteilen, wo für ihn die Grenze des Möglichen auf irgend einem Gebiete liege. Das gilt schon auf dem Gebiete der ärztlichen, heilenden Tätigkeit Jesu. Das gilt in noch höherm Masse auf geistigem, religiösem Gebiete.

*d. Allein es ist* schon im allgemeinen *unrichtig*, dass in dem Bemühen um die Begreiflichkeit etwas Verkehrtes stecke. Dass die Forschung, soweit sie kann, zu begreifen sucht, ist ihre Pflicht. Möglich ist, dass sie sich dabei der Grenzüberschreitung schuldig

macht. Aber beim völligen Verzicht darauf käme sie überhaupt nicht in die Lage, zu entscheiden, ob Begreifliches oder Unbegreifliches vorliegt. Es könnte eine Bestimmung der Grenzen gar nicht stattfinden. Eine solche Unterlassungssünde der kritischen böte der dogmatischen Bearbeitung des Überlieferungsstoffes Raum zu üppigster Wucherung. Ausserdem sind Kausalnexus und Schöpferisches, Irrationales auf dem Gebiete des Geistigen keine ausschliessenden Grössen. „Es ist für die kausale Verknüpfung auf dem Gebiet des gesamten innern Geschehens nicht irgend eine erstaunliche Ausnahme, sondern das Regelmässige, dass das nachfolgende geistige Ereignis, die Wirkung, nicht einfach aus dem ihm als Ursache vorhergehenden Ereignis berechnet werden kann. Es kann hier immer nur die tatsächliche Abfolge der Ereignisse nachgewiesen werden mit Aufweisung der sich darin verflechtenden kausalen Zusammenhänge“ [1]). Endlich aber ist erst noch zu untersuchen, wie weit überhaupt in Jesu Verkündigung von Schöpferischem, Irrationalem die Rede sein kann. Diese Untersuchung kann gar nicht anders vorgehen, als so, dass sie sich bemüht, möglichst überall die psychologische Vermittlung aufzuweisen. Überall da, wo dieser Versuch in absoluter Weise nicht gelingen kann, darf man von einem Schöpferischen im Sinne des psychologisch Vermittelten reden. Dagegen darf davon nicht die Rede sein, wo, sei es durch grundsätzliche Abneigung, sei es aus Lässigkeit, dieser Versuch nicht bis zum Ende durchgeführt worden ist. Ein religiöses Interesse, das sich diesen Versuchen in den Weg stellen wollte, hätte sich durch diese Wahrheitshemmung als unreligiös erwiesen.

2. Obendrein bieten uns die Evangelien an mehr als einem Punkte noch *Spuren einer Entwicklung in der Verkündigung Jesu*, sowohl was ihre Form als was ihren Inhalt angeht. Die Erörterung einer Auswahl solcher Spuren gehört teils noch in die Reihe der Vorfragen, welche allein bis jetzt zur Besprechung gekommen sind, teils schon zu den Problemen unserer eigentlichen Untersuchung. Diese Erörterung bildet so einen guten Übergang zur eigentlichen Untersuchung selbst. Es gehört hierhin die Frage nach dem Publikum und der Art der Wirksamkeit Jesu.

*a.* Worin bestand die Wirksamkeit Jesu? Wem galt sie? Einige Stellen unter den Grunddaten geben darauf *eine ganz sichere Auskunft.* So das Wort „den Armen wird das Evangelium gepredigt“ (Mt 11, 5). Dann wird wieder seine Heiltätigkeit (Mc

---

[1]) Steinmann, die geistige Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Person Jesu, 1903, S. 42.

6, 5) berichtet. Endlich kann man den Grunddaten die Tatsache polemischer Auseinandersetzungen entnehmen (Mc 8, 11 f). So ergiebt sich als Publikum seiner Wirksamkeit ein dreifaches: Arme, Kranke, Gegner; als Art seiner Wirksamkeit: Lehren, und zwar im positiven (Mt 11, 5) wie negativen (Mc 8, 11 f) Sinne, und Heilen. Wer die Armen sind, ist nicht ohne weiteres klar. In dem Makarismus, der von ihnen handelt (Mt 5, 3 Lc 6, 20), hat Mt einen Zusatz, welcher geistig-geistliche Armut gemeint wissen will, der aber mit Recht für nicht ursprünglich gilt. Allein wenn so ursprünglich von Armen schlechthin die Rede ist, so ist damit noch nicht ausgemacht, welcher Art diese Armut ist. Lc freilich scheint an materielle, ökonomische Armut zu denken. Dafür spricht die Antithese des Makarismus, der Weheruf über die Reichen (6, 24), der nicht gut anders als gegen materiellen Reichtum gerichtet sein kann, dafür spricht auch die Stimmung, welche im dritten Evangelium nicht selten zum Ausdruck kommt[1]), dass nämlich Reichtum an sich minderwertig, Armut aber eher ein Vorzug als auch nur etwas Gleichgültiges sei. Allein diese Grundanschauung enthält einen Stich ins Tendenziöse. Da nun die Gemeinde nach mehreren Zeugnissen sich aus meist ärmern Elementen rekrutiert hat und wir in den Erscheinungen, welche zu einer Art Kommunismus und zwar zum Ebjonitismus hintrieben, Bildungen innerhalb der christlichen Gemeinde erblicken, so besteht die Möglichkeit, dass ein von Jesus ins Auge gefasster allgemeinerer Begriff von Armut von einem Teil der Gemeinde verengert und ganz eigentlich als ökonomische, materielle Armut gefasst wurde. Dafür spricht ausser dem Gesamteindruck des als Worte Jesu überlieferten Materials auch das Wort „den Armen wird das Evangelium gepredigt“ (Mt 11, 5), trotzdem es ein Zitat ist. Dass man materiell Armen predigen solle, ist eine Entstellung des spätern Christentums. So bleibt das Wahrscheinlichere, dass Jesus sich an Arme im weiten Verstande des Wortes, wohl auch an äusserlich Arme, aber nicht ausschliesslich, ja nicht einmal mit Vorliebe gerade an sie, gewendet hat, und Mt hat wohl eine sekundäre Form, aber das richtige Verständnis des Makarismus[2]).

*b.* Für diese Auffassung des Begriffes arm spricht ein Weiteres. In den Worten Jesu ist der Begriff Arme ein Sammelbegriff, unter den auch nicht materiell Arme zu rechnen sind. Es gehören dahin die *ἁμαρτωλοί*, *τελῶναι*, *πόρναι*, *πενθοῦντες*, *πεινῶν-*

[1]) Vgl. das schon oben S. 187 über Ebionitismus gesagte. [2]) Anders sieht es P. W. Schmidt, Die Geschichte Jesu. Erläutert, 1904, S. 251 f und S. 52 an. Vgl. aber für die von mir angenommene Auffassung auch Joh. Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. 2. Aufl. 1900, S. 182 f.

*τες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, κοπιῶντες, πεφορτισμένοι, ἀπολωλότες, πεπλανημένοι, κακῶς ἔχοντες*[1]), *τυφλοί, χωλοί, λεπροί* und *νεκροί*[2]). Man könnte ja auch die *πτωχοί* als besondere Klasse neben die aufgezählten Ausdrücke stellen, obwohl es sich in ihnen überhaupt nicht um verschiedene Klassen, sondern um mit einander wechselnde Bezeichnungen handelt. Vielleicht darf man doch, wie ich getan, den Ausdruck Arme als Sammelname betrachten. Dafür spricht eben Mt 11, 5, wo die Aufzählung mit den Armen, denen das Evangelium gepredigt wird, klangvoll austönt und zusammengefasst wird. Mit Rücksicht auf die Art dieser Armen muss man nun sagen, dass ***Jesu lehrende Tätigkeit nach ihrer einen Seite hin*** im ***Helfen*** bestand.

*c.* Nach der andern Seite hin hatte sie ein anderes Publikum und bestand ihm entsprechend auch in etwas anderm. Das Publikum sind die Pharisäer, Sadduzäer, Schriftgelehrten und sonstigen Autoritäten. Es gehört freilich in den evangelischen Traditionen zu dem Fraglichsten des Fraglichen, ob alle die Worte, welche auf uns als z. B. gegen Pharisäer gerichtet gekommen sind, von Haus aus diese Adresse hatten. Sicher aber ist, dass ***ein grosser Teil der Worte Jesu gegen die autoritären Mächte des damaligen Judentums*** gerichtet ist. Sicher ist, dass ein grosser Teil dieser Worte vom frischen, kräftigen Geisteshauch des Angriffs durchweht wird. Sie tragen polemischen Charakter oder sie stehen im Dienste einer Apologetik des Verhaltens Jesus, die sich gegen die Kritik der Pharisäer und Schriftgelehrten und anderer richtet. So fallen die Worte Jesu in zwei Gruppen auseinander: die einen dienen, in Belehren, Trösten, Ermuntern, Warnen und Aufklären, dem Helfen gegenüber der leidenden Dallat-am-ha'arez, die andern greifen die leitenden Kreise teils durch entrüstete Aufdeckung ihrer Misswirtschaft. teils durch schneidige Widerlegung ihrer Einwände und Vorwürfe, an.

*d.* Neben dem sanften, liebelächelnden Volkslehrer Jesus erblicken wir den finstern, zornsprühenden Gotteskämpfer Jesus. Aber diese zwei Seiten wenden sich nicht, wie die beiden Antlitze eines Januskopfes, von einander weg, sie wechseln vielmehr mit einander ab, die Züge des einen gehen in die des andern über. Weil Jesus liebt, zürnt er. Aber ***das Verhältnis dieser zwei Seiten***

[1]) Nämlich *τῷ πνεύματι*, wie der Zusammenhang in Mc 1, 17 deutlich zeigt! Anderwärts bedeutet es die leiblich Laborierenden, aber hier geht es auf den Geist. [2]) Die fünf letzten Ausdrücke sind Mt 11, 5 entnommen. Anderwärts können auch sie zum Teil auf körperliche Leiden zu beziehen sein. Bei *νεκροί* handelt es sich immer um bildlich, d. h. geistig Tote, wie überhaupt in diesem Zusammenhang um geistig Leidende.

*in der Wirksamkeit Jesu* will noch näher bestimmt sein. Ganz abgesehen davon, dass nicht beides mit einander von Anfang an gleichmässig sich konnte geltend gemacht haben, ist es unmöglich, dass beide Seiten neben einander her könnten längere Zeit hin im gleichen Verhältnisse bestanden haben. Die Tätigkeit Jesu löst doch schliesslich seine Verhaftung und Hinrichtung aus. Auch bei dem prekären Zustande unserer Quellen ist nun deutlich, dass dafür das Osterfest in Jerusalem nichts weniger als ein günstiger Augenblick gewesen ist. Nach dem Fest, oder dann schon vor ihm war es ohne Zweifel für seine Gegner leichter, ihn aus dem Wege zu schaffen. Folglich muss ein äusserer Anlass bestanden haben, der sie dazu zwang, gerade da entscheidende Schritte zu tun. Dieser äussere Anlass ist gegeben, wenn wir annehmen, dass mit der Zeit Jesu Polemik an Schärfe und an Bedeutung in seiner Verkündigung zugenommen habe, so dass gerade auf das Fest hin seine Gegner die heftigsten Angriffe von ihm gewärtigen mussten und dabei zu befürchten hatten, dass sie gerade da ihnen gefährlich werden konnten. Eine solche Verschärfung läge, wenn man sie für den Inhalt seiner Äusserungen nicht glaubt annehmen zu sollen, schon in dem Umstande, dass er seine Polemik in die Metropole verpflanzte. Man denke aber auch an die Tempelreinigung. Seine helfende Tätigkeit trat zurück, seine kämpfende in den Vordergrund. Das entspricht dem psychologischen Gesetze, welches sich in aller Polemik von rechter Glut und Leidenschaft geltend macht, dass sie nämlich immer schärfer und heftiger wird, so lange sie nicht ihr Ziel erreicht hat.

*e.* Es spricht dafür noch *eine andere Beobachtung von grundsätzlicher Art über das Wesen Jesu.* Einer der neuesten Schilderer Jesu sagt: „(denn) dies leuchtet uns aus dem ganzen Personenbilde Jesu entgegen: Jesus wollte mehr sein als einer in der Reihe, auch in der Reihe der Propheten. Er fühlte in sich den Drang nach dem Ausserordentlichen und ganz Einzigartigen“[1]). Das Gegenteil von dem in dem angeführten Satze Gesagten ist unzweifelhaft richtig und kommt trefflich zum Ausdruck, wenn Joh. Weiss vom Prophetenbewusstsein Jesu erklärt: „Sich zum Propheten berufen fühlen, wird keinem ehrlichen, frommen und demütigen Menschen von Haus aus naheliegen. Es müssen schon besondere Erlebnisse dazukommen, die ihn zwingen, diesen Beruf auf sich zu nehmen. Zu der ganzen Art Jesu aber geht es sicherlich am wenigsten, dass er sich zu dem Amt des Propheten oder

---

[1]) Wilh. Bousset, Jesus, Religionsgeschichtliche Volksbücher, 1. Reihe, 2 u. 3. Heft, 1904, S. 87.

gar des einzigen „Gottessohnes“ gedrängt hätte ... Über die Idee eines „Planes Jesu“, eines „Messiasentschlusses“, und damit über die ganze Vorstellung, dass er mit bewusster Überlegung, mit kühler Erwägung von Zweck und Mitteln in seine Arbeit hineingegangen sei, sind wir doch wohl für immer hinaus“ [1]).

Es handelt sich hier um mehr als um eine Einzelfrage, es handelt sich darum, welche Gesamtanschauung von Jesus man vertreten will. Diejenige von Weiss entspricht dem Inhalte mehrerer der Stellen, welche wir für Grunddaten erklärt haben. Wenn Jesus nicht gut genannt sein will, aus der Lästerung gegen seine Person nicht grosses Wesen macht, auf Zeichentun und Vorhersagungen selbst zu Ungunsten des Eindruckes auf die Volksmenge entschieden verzichtet, so sind das alles Züge der keuschesten, anspruchslosesten Zurückhaltung. Einem „Drang nach dem Ausserordentlichen und ganz Einzigartigen“ entpricht das nicht im Mindesten. So wird Jesus nur dann richtig verstanden werden können, wenn man dem Unbewussten, Zwingenden, Vorwärtsreissenden, nicht dem Berechneten, die Umstände klug Ausnutzenden, beharrlich und begehrlich Vorwärtsstrebenden in seiner Seele die grösste Macht zuschreibt. Jesus werden durch die Art des Volkes und die Schwierigkeit seiner Führer die Worte des Evangeliums abgelockt. Er sieht leiden, und er muss helfen. Er klügelt nicht darüber nach, ob er dazu den Beruf habe. Er fragt auch nicht, ob er damit irgendwo anstosse. Er sinnt auch nicht, ob er die Konsequenzen werde auf sich nehmen können, Konsequenzen, deren Inbegriff Golgatha hiess. Er glaubte und liebte, und darum handelte er. Man tut Unrecht, ihn zu einem Politikus zu machen. *Die Triebkraft seines Handelns ist ein unverwüstliches, bedingungsloses Vertrauen in die Möglichkeit dessen, was all die leibliche und geistige Not, die er erblickte, aufhob.*

Wenn man Jesus unter diesem Gesichtspunkt des Naiven und Unbewussten betrachtet, so bleibt er nicht der Heros einiger religiös-sittlicher Aussprüche und etlicher geringer Ausbrüche voll Mut, denn was er lehrte und zürnte, war ihm Selbstverständlichkeit; er wird aber so erst eigentlich der Heros des Glaubens und der Liebe. Wenn es auch nicht der hervorstechendste Zug seines Wesens ist, so geht doch aus dem, was wir überhaupt von ihm wissen, deutlich hervor, dass er über einen hellen, klaren Verstand verfügte. So werden die Stunden der Selbstbesinnung nicht ausgeblieben sein, in denen er — nachträglich! — über seine Lage reflektierte. Da mochte es geschehen, dass er über

---

[1]) Die Predigt Jesu von Reiche Gottes, 2. A. S. 155.

sich selbst erschrak. Jude durch und durch, ist ihm ein starker Autoritätsglaube in Fleisch und Blut übergegangen. Er argumentiert nicht umsonst mit dem „Es steht geschrieben“ gegen Schriftgelehrte — und Gesetz. Aber er nimmt dann wahr, dass er sich in heller Auflehnung gegen so manche Autorität befindet, und sicher war seine erste Empfindung bei solcher Entdeckung nicht Freude, sondern Staunen und Schrecken.

Auch hier zeigt er sich als Heros, als Heros der Treue. Jesus ist niemals aus Furcht vor Menschen oder Autoritäten hinter sich selbst zurückgegangen. Was er dem Volk zum Trost, der Scheinfrömmigkeit zum Trutze gesagt hatte, blieb Wahrheit. Er konnte es und damit sich selbst nicht Lüge schelten, mochte es ihn auch in den Streit mit dem hineintreiben, was ihm bis dahin gegolten hatte. Lieber, als dass er die helfende Wahrheit — Jesus verlangt nur nach praktischen, nicht nach theoretischen Wahrheiten, darum rede ich von der helfenden Wahrheit — lieber als dass er sie zum Opfer brachte, brachte er ein anderes zum Opfer, — sich selbst, seine Anspruchslosigkeit, seine Zurückgegezogenheit. Weil er die heilschaffende Tätigkeit eines Propheten, ja des Messias übt, darum gewinnt er es sich ab, sich als einen Propheten und als mehr denn einen Propheten zu betrachten. So ist der Gang, nicht umgekehrt. Nicht weil er sich als Propheten und mehr fühlt, tut er, was einem Propheten zu tun angemessen ist. So allein sind auch die Tauf- und Verklärungsstimmen und das Petrusbekenntnis in ihrer ganzen Bedeutung zu verstehen. Es sind Entladungen gewaltiger Spannungen in der Seele Jesu, die ihm geschenkt werden, nicht aber, die er in seinem „Drange nach etwas Einzigartigem“ selbst schafft. Visionen und Auditionen kann kein Strebedrang, sei er auch noch so gross und noch so edel und vergeistigt, hervorbringen. Wohl aber kann eine innere Krisis sie psychologisch vorbereiten und den rechten Boden für sie schaffen.

*f.* Man betrachtet also das ganze Sein Jesu nur dann richtig, wenn man es als eine fortlaufende Kette von Auslösungen betrachtet, in deren jeder seine Liebe zum Volk und sein Vertrauen auf die Bereitschaft Gottes zum Heil der Menschheit bald zu einem tröstenden, bald zu einem tadelnden Worte sozusagen gereizt wird. *So wird es auch möglich, über das zeitliche Verhältnis dieser beiden Tendenzen, der positiven, die sich dem Volke, und der negativen, die sich der geistig-religiösen Führung und Irreführung zuwendet, etwas zu sagen.* Jesus fing an mit positiven Worten und Taten. Er linderte irgend eine Not. Aber er beschied sich nicht damit. Er erkannte die Misstände, welche diese Not herbeiführten.

Diese Misstände fing er nun an zu befehden. Aus seinen Hülfeleistungen erwuchs seine kritische und polemische Tätigkeit. Hätten wir bessere und umfangreichere Quellen, als wir sie besitzen, so müsste das deutlich zu erkennen sein. Am Anfange stünden absichtslose, zerstreute, einzelne Akte, aus der Gelegenheit geboren, wo ein Schrei an Jesu Ohr drang. Jesus hat nicht zu einer bestimmten Zeit und Stunde „angefangen“ zu wirken. Er ist unvermerkt in diese Wirksamkeit hineingeraten. Es ist sogar fraglich, ob wir Recht haben, wenn wir von seinem „Auftreten“ reden. Dazu bedarf es einer Aktion grösseren Stiles, als uns Quellen und Gesamteindruck sie bieten. Ganz sicher ist er niemals so an die Arbeit gegangen, dass er sprach: ich *will* wirken. Sobald er von seinem Wirken überhaupt sprach, geschah es in dem Satze: ich *muss* wirken. Im Wirken muss ihm die Notwendigkeit einer Gesamtreform sich immer mehr aufgedrängt haben. Oder soll er einmal sich einen Plan entworfen haben? Ein paar grosse, schlagende Gedanken waren es, die sich ihm immer mehr aufdrängten, die sich ihm aus allem mit immer schärferer Plastik herausarbeiteten. Mit der Geschlossenheit des Wirkens kam die Wucht und Zielbewusstheit seiner Polemik. Aus dem Helfer ward der Kämpfer. So war es der gottgewollte Weg. Noch schrie die Not des Einzelfalles an sein leicht und warm mitfühlendes Herz. Aber die Hülfe war zur Begleiterscheinung seines Wirkens geworden. Denn die Einzelart offenbarte ihm immer schändlicher die Gesamtfäulnis. Das Mitleid nährte den Gotteszorn. Mit der Einsicht in die Unmöglichkeit wuchs die Absicht, den Kampf ganz auszufechten. Auch die Polemik nahm zu an Geschlossenheit, Schärfe und Kühnheit.

*g.* Man muss als *letzten Faktor dieser Entwicklung* noch den aktiven Widerstand, den Jesus fand, in Anschlag bringen. Seine erste Tätigkeit mochte ohne Beanstandung bleiben. Je länger sie sich fortsetzte, je mehr sie Aufsehen erregte, je freier sie den Autoritäten gegenübertrat, desto lebhafter wurden erst die Aufmerksamkeit, dann die Einsprache, endlich der Gegenkampf der Gegner rege. Und die Heftigkeit, mit der die Gegner dem Neuerer zusetzten, konnte wiederum die Kampfeshitze bei ihm nur steigern. Allein dieses Anwachsen der polemischen Tendenz, unter deren Druck er auch nach Jerusalem gezogen sein wird — dafür sprechen Einzug und Tempelreinigung — führte zur Katastrophe, ja zwang sogar die Gegner in einer Lage zum Entscheidungskampfe, wo sie ihn kaum wünschen konnten, weil mehr als sonst sein Ausgang ihnen ungewiss sein musste. Wäre die Polemik sich gleich geblieben, so wäre sie einmal keine rechte Polemik, zum

andern liesse sich nicht erklären, wie es auf dem Feste zur Katastrophe kommen konnte. Der Historiker aber muss erklären, und diese Erklärung kann nicht anders, als auf dem Wege einer psychologischen Konstruktion geschehen. Diese psychologische Konstruktion aber leistet als ordnende Kategorie in dem Chaos der evangelischen Tradition nicht geringe Dienste. Dass sie berechtigt ist, beweist schon der Umstand, dass sich, was die Frage nach der Art und dem Publikum Jesu angeht, Spuren einer Entwicklung vorliegen.

3. Eben solche Spuren einer Entwicklung finden sich in den Stoffen vor, welche zur *Beantwortung der Nationalitätsfrage* heranzuziehen sind.

*a.* Der Jude Jesus hat Juden sein Evangelium verkündigt. Nach seinem Tode wird die Frage brennend, ob das Evangelium jüdisches Nationalgut ist, oder nicht. *Eine klare Entscheidung Jesu kann die Gemeinde nicht gekannt haben.* Denn noch die spätere Apostelgeschichte weiss von besondern Veranstaltungen und Erwägungen zu berichten, welche diese Nationalitätsfrage entscheiden. Von einem massgebenden Worte Jesu weiss sie nichts. Ebenso weiss Paulus nichts von einem solchen Herrenworte. Seine Briefe sind die früheste Quelle, aus der wir von den Problemen hören. Die ganze Art seiner Ausführungen zeigt nun, dass seine Gegnerschaft das Evangelium als den privilegierten Besitz des Judentums betrachtet haben. Nur ein Jude kann Christ werden. Ein Heide kann nicht Christ werden, ausser wenn er vorerst Jude wird. Allein Paulus ist im Stande, seine weitere universalistische Meinung dieser engern partikularistischen gegenüber zu behaupten. Seine Gegner können ihm also auch kein unanfechtbares Herrenwort partikularistischer Tendenz entgegengehalten haben. Sie müssen also kein solches gehabt haben.

*b.* Wenden wir uns nun zu den *Evangelien*, so finden sich da sowohl partikularistische, als auch universalistische Traditionen. Da die Evangelien der nachpaulinischen Zeit angehören, so liegt nahe, dass mit den Worten Jesu über diesen Gegenstand eine Akkomodation an den damals herrschenden Universalismus stattgefunden habe. Es haben also hinsichtlich der Echtheit die universalistischen Stellen das Vorurteil gegen sich. Andrerseits ist zu beachten, dass wohl auch partikularistische Stellen, aber nicht ausschliesslich sie, müssen überliefert worden sein. Aus zwei Gründen kann man das sagen. Einmal konnten die Partikularisten der Urgemeinde Paulus gegenüber kein ausschliesslich partikularistisches Herrenwort ausspielen. Sie hätten das gewiss

getan, und Paulus hätte sich dann fügen müssen[1]). Zum Andern kann in Worten Jesu wohl der universalistische Sinn durch die Überlieferung universalistischer Kreise stärker unterstrichen und herausgearbeitet, nicht aber wohl ganz erst eingetragen worden sein.

*c.* Somit ergiebt sich, dass *die Stellung Jesu selbst* zu diesem Problem eine unentschiedene gewesen sein muss. Ganz natürlich, denn, um grundsätzlich erledigt zu werden, hat es zu wenig, zu gelegentlich seinen Ideenkreis tangiert. Gerade diese Unentschiedenheit aber gestattet, auch hier noch eine Entwicklung nachzuweisen. Bei einem grundsätzlichen Universalismus möchten leicht alle Spuren davon verwischt worden sein. So aber liegen uns noch echt partikularistische Worte vor, wie sie sich zunächst bei Jesus ganz von selbst verstehen, trotzdem universalistische Gedanken schon den Prophetenschriften nicht fremd sind. Das Problem des Partikularismus und Universalismus ist in diesen Ausführungen unter Beziehung auf die Hauptfrage der ganzen Untersuchung noch einmal zu berühren. Hier genügt es deshalb, es nur soweit nötig zu streifen.

*d.* Dazu legen wir *die Stufen der Entwicklung* gleich in der Folge vor, wie sie die geschichtliche sein wird. Jesus tritt zunächst nur im Gedanken an sein Volk in seine Wirksamkeit ein. Dieser Wirkungskreis grenzt sich ihm dann nur umso schärfer ab, als ihm die Schwere seiner Aufgabe erst im Wirken deutlicher bewusst wird. In diesen Zusammenhang gehört das Wort in der Sendungsrede an die Jünger: „Geht zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 10, 6). Das Wort geht jedenfalls auf einen historischen Kern zurück. Es kehrt später wieder und findet in dem neuen Zusammenhang gleich seine Überwindung (Mt 15, 24). Über das literarische Verhältnis ist hier nicht zu urteilen. Offenkundig aber ist, dass Jesus im Gespräche mit dem kanaanitischen Weibe zunächst den Standpunkt einnimmt, seine Mission erstrecke sich nur auf sein Volk. Aber er lässt sich umstimmen. Seine erbarmende Liebe gewinnt ihm eine weitherzigere Ansicht ab. Dieses Motiv ist charakteristisch und stimmt zu dem, was wir oben über die Eigenart Jesu bemerkt

[1]) Hier spielt allerdings die Frage hinein, ob die Gebundenheit des Paulus an Jesus so weit ging, dass er ihr zu Liebe von seinem Universalismus, der ihm doch offenbar grösste und frömmste Selbstverständlichkeit war, sich hätte abspenstig machen lassen. Ich möchte sie bejahen. Jedenfalls hätte ihm eine Abweichung, von dem klaren Worte Jesu, wenn ihm ein solches entgegengehalten worden wäre, mehr und tiefer zu schaffen gemacht, als der Kampf gegen den Judaismus seiner Gegner, den wir in seinen Briefen studieren können.

haben. Auch an andern Stellen ist es damit gleich. Bald ist es Zorn über Verstocktheit (Mt 11, 20—24), bald Freude über ihm zugewandtes Vertrauen (Mt 8, 5—13), welches ihm diese Entwicklung zum Universalismus ablockt.

4. Sowohl deutlicher als auch tiefgreifender ist ein anderes Problem, in welchem uns innerhalb der Worte Jesu, welche auf uns gekommen sind und welche nach allgemeiner Anschauung samt und sonders der Zeit, die man sein öffentliches Wirken nennt, angehören, zwei Stufen, mithin eine Entwicklung vorliegen. Es ist *das Lohnproblem.*

*a.* Es ist unbestritten, dass *die Lohnidee in den Synoptikern* eine grosse Rolle spielt. Sie giebt einer reichlich grossen Anzahl von Worten Jesu die Ausgestaltung. Jesus selber verheisst Lohn: „euer Lohn wird gross sein (Lc 6, 23 oder 35), er spricht Lohn ab: „sie haben ihren Lohn dahin“ (Mt. 6, 2 u. a.); seine Fragen handhaben den Lohnbegriff als einen selbstverständlichen: „was werdet ihr für Lohn haben?“ (Mt 5, 46), ja er unterscheidet verschiedene Lohnquanten: „Lohn eines Propheten“, „Lohn eines Gerechten“ (Mt 10, 41). Die einzelnen, hier nicht erschöpften Stellen mögen der Kritik unterliegen. Die gesamte Lohnanschauung als den Worten Jesu gegen die Wirklichkeit aufgepfropft zu erweisen, möchte dennoch ein unmögliches Stück sein. Es ist nicht zweifelhaft, dass Jesus die vom Alten Testament dargebotene, zu seiner Zeit gang und gäbe Lohnanschauung gebraucht hat.

*b.* Ebenso sicher aber ist, dass er sie für falsch erkannt hat. Den deutlichen Beweis dafür bietet das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt. 20, 1—15). Sicherlich handelt es sich in diesem Gleichnis um das Problem des ungleichen Lohnes. Gerade durch das Murren der Erstgedungenen und die Antwort des Gutsherrn wird es noch deutlich unterstrichen, dass nach dem Masstabe der Lohnidee die Arbeiter eigentlich ungleichen Lohn erhalten sollten, dass diese Idee aber falsch sein muss, denn sie erhalten alle den gleichen. So sagt H. J. Holtzmann dann mit Recht: *„dieses merkwürdige Gleichnis tötet den Lohnbegriff*, indem es ihn anwendet, erschüttert überhaupt das logische Verhältnis von Verdienst und Recht, von Leistung und Lohn gründlich. Alle diese Begriffe versinken unter dem Übergewicht eines religiösen Idealismus, welchem jeder Lohn nur als Gnadenlohn, als Geschenk, als Gnade erscheint.“[1])

*c.* Die Lohnsprüche Jesu aber sehen nicht jeden Lohn „nur als Gnadenlohn, als Geschenk, als Gnade“ an. Sie so auffassen

[1]) Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, I, S. 196.

wäre eine arge Entstellung. Es kann nur fraglich erscheinen, ob Jesus sie getan hat. Ich finde angesichts der Überlieferung die Gründe, welche ein Nein auf diese Frage erlauben, nicht. Oder die Frage kann sein, ob die Jünger Jesus, der garnicht von Lohn redete, nicht falsch verstanden und seine ganz anders formulierten Aussprüche in das Lohnschema hineinpressten. Wer die Frage bejaht, hat viel Kühnheit, aber wie er seine Entscheidung begründet, oder auch nur wahrscheinlich machen will, ist nicht zu sagen. Es muss doch wohl dabei bleiben, dass Jesus erst das Lohnschema arg- und fraglos gehandhabt und es dann in dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg abrogiert hat. *Jesus hat sich von einer Anschauung zur andern entwickelt.* Dabei bleiben noch einige Fragen offen. So die, ob er von da an den Lohnbegriff niemehr gebraucht habe. Wäre das erweislich, so könnten wir das zeitliche Verhältnis ziemlich grosser Gruppen seiner Worte gegeneinander festlegen. Aber es ist nicht erweislich. Vielleicht ist es nicht einmal wahrscheinlich. Wo kein schlimmes Missverständnis möglich war, mochte er die Vokabel Lohn auch fürderhin brauchen, immer sie als Gnadenlohn verstehend. Aber der alttestamentliche und dann zeitgenössische Lohnbegriff hat von Jesus ohne Frage einmal eine runde und gründliche Absage erhalten, — eben im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg.

5. Ich halte *Spuren einer Entwicklung Jesu* für *erwiesen.* Die nun beginnende Darstellung wird darum mit der Entwicklung Jesu rechnen müssen. Über die Art und Weise, wie sie bei ihrer besondern, eigentlichen Absicht das tun kann, wird später zu reden sein. Hier sei nur noch bemerkt, dass auch diese Arbeitsweise nicht zum Ziele führt. Die synoptische Tradition ist und bleibt eine Lagerstätte von Trümmerstücken. Diese Trümmer sind aus edelstem Stoff und der köstlichste Besitz des Menschentums. Trümmer sind es dennoch. Dereinst, wenn ein grösserer Konsensus über die Echtheit und Unechtheit der einzelnen Stücke erreicht ist, wenn die psychologische Konstruktion als der einzige und notwendig zu beschreitende Weg anerkannt ist, wird man mit grösserer Bestimmtheit die Lagen der einzelnen Trümmer zu einander feststellen können. Vielleicht, dass dann die Struktur des Ganzen um ein erhebliches deutlicher wird, als sie jetzt ist. Vielleicht, dass dann über ganze grosse Flächen hin sich Bruchstück an Bruchstück, Splitter an Splitter fügt. Und auch jenes Hülfsmittel wird zur Geltung kommen, das auch heute nicht ganz vergessen ist, die Liebe zum dem, die begeisterte Versenkung in das Wesen dessen, um den man sich be-

müht. Die werden den Blick für vieles öffnen. Der Forscher, der nüchtern sein muss, aber dabei doch fromm — und wie oft haben bis heute die Frömmigkeit die Nüchternheit, und die Nüchternheit die Frömmigkeit gehemmt! — wird dann das erlangen, was Jeremias Gotthelf „die Klarheit eines reinen Aufblickes“ genannt hat. Und das wird weit helfen.

Aber vergessen wir es nicht: Trümmer sind es, Trümmer werden's bleiben. (Fortsetzung und Schluss im neuen Jahrgang.)

---

# Alttestamentliches vom Religionskongress.

Von *J. Wirz*, Pfarrer in Benken (Baselland).

---

Darüber muss doch auch hier ein Wort gesagt werden. Erfreulich prompt, schon im April 1905, sind die „*Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für allgemeine Religionsgeschichte in Basel 30. August bis 2. September 1904*“ bei Helbing und Lichtenhahn erschienen und den Teilnehmern am Kongress gratis zugestellt worden. Ein stattlicher Grossoktavband von zirka 400 Seiten. Die meisten Vorträge sind in von den Verfassern selbst hergestellten Auszügen, die Diskussionen — wenigstens in dem uns hier beschäftigenden Teile — nicht wiedergegeben. Dem Umfange nach dominiert nicht etwa die christliche, vielmehr die „Religion der Semiten.“ Die Verhandlungen dieser IV. Sektion nehmen zirka viermal soviel Raum ein, als durchschnittlich eine der sieben andern Sektionen, und dazu kommen noch die Vorträge in den Plenarsitzungen, unter denen die aus dem Gebiete der semitischen Religion an Seitenzahl nicht viel weniger als die Hälfte beanspruchen. Ueber die Qualität ist damit allerdings nichts ausgesagt, aber doch wohl das Interesse dokumentiert, dessen sich dieser Teil der Religionsgeschichte erfreut. Die gute Hälfte dieser Darbietungen über semitische Religion entfällt nun auf das Alte Testament, worauf ich mich hier beschränke. Was darüber am Religionskongress vorgebracht worden ist, darf von uns schon deshalb nicht unberücksichtigt gelassen werden, weil nicht nur die protestantischen Theologen der alttestamentlichen Wissenschaft zu Worte kamen, sondern wir hier einmal vernehmen, was auch sonstige Forscher der Religionsgeschichte, sowie katholische und jüdische Theologen etwa zur Sache zu sagen haben.

Das weitaus grösste Interesse dürfen m. E. allerdings zwei Abhandlungen eines theol. Forschers beanspruchen, der, erkrankt, dem Kongress leider nicht mehr beiwohnen konnte und wenige

Tage darauf gestorben ist: Prof. Dr. *Samuel Ives Curtiss* vom Theological Seminary in Chicago, eben erst aus dem Orient zurückgekehrt, musste krank in Zürich bleiben und sandte dem Kongress zum Verlesen seine zwei Manuskripte über *„Spuren der altsemitischen Religion in den Mittelpunkten des Islams und des Christentums“* und *„Der Ursprung des Opfers bei den Semiten, dargelegt auf Grund von Forschungen unter Syrern und Arabern“*, das erstere für eine Plenarsitzung, das zweite für die IV. Sektion. Der Verfasser hat darin, wie übrigens schon in seinem frühern Buche: *„Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients“*, die Ergebnisse seiner mehrjährigen Forschungsreisen in Syrien und Palästina niedergelegt. Er hat die Erscheinungen der gegenwärtigen Volksreligion unter Muslemen, Christen und Juden dieser Gegenden zu Stadt und Land an Ort und Stelle untersucht und entrollt uns nun ein Bild davon. Und es ist im höchsten Grade erstaunlich zu vernehmen — die gewöhnlichen Palästinareisenden sagen uns wenig davon —, was für eine Religion dort im „unwissenden“ Volke noch lebt, die nicht aus dem offiziellen Glauben stammt und von den spärlichen „Erleuchteten“, den Theologen und sonstigen Gebildeten, auch als Abirrung von der wahren Religion verurteilt, aber aus Opportunitätsgründen kaum bekämpft wird. Curtiss schliesst, im grossen und ganzen offenbar mit Recht, dass diese Teile des heutigen Volksglaubens und seiner Betätigung eben Reste der altsemitischen Religion sind: Zahlreiche göttliche Wesen (Ahnen, Heilige etc., die sog. Nebî's und Welî's) hausen an allen Ecken und Enden im Land herum und haben ihre besondern heiligen Orte, wo die Menschen mit ihnen in Verkehr treten (Makâm und Mezâr, d. i. Ort, Besuchsort). Um irgend eine Gunst, Hilfe, Schutz von ihnen zu erlangen, bei irgendwelchen Ereignissen, Unternehmungen, Unglücksfällen etc., werden ihnen Gelübde gelobt und Opfer gebracht, und zwar sehr häufig Tieropfer geschlachtet. Daneben erhalten sie Haare, Vieh, Korn, Geld, Mädchen, Knaben etc. als Opfer, wobei die letztern durch Geld ausgelöst, ein Mädchen aber etwa einem der Abkömmlinge des Heiligen, die an seinem Makâm wohnen, zur Frau gegeben wird. Dabei machen Muhammedaner, Christen und Juden kaum einen Unterschied; die einen nehmen ganz ohne Arg ihre Zuflucht zu einem Heiligen aus einer andern Religion. Eine Moslemin gelobt wohl, ihr Kind im Falle der Genesung durch Hilfe eines christlichen Heiligen taufen zu lassen u. s. w. Häufig haben sich Anbetungsplätze einer solchen Lokalgottheit friedlich mit Moscheen verbunden. (Wenn Muhammed der Prophet — Allah segne ihn und gebe ihm Heil! — das wüsste, der keinen grössern Greuel ge-

kannt hat, als „Gotte Genossen zu geben" !) Aber auch in Kirchen und Klöstern bezahlt man Gelübde. Manche Makame erfreuen sich auf diese Weise grosser Einkünfte, aus denen etwa die Armen täglich gespeist werden. Der Charakter eines solchen Welî besteht nicht in Heiligkeit oder Gerechtigkeit oder überhaupt ethischen Qualitäten, sondern er besitzt einfach die *Macht* und kann darum hilfreich sein, wenn man ihn durch Gaben dafür zu gewinnen vermag. Man stellt sich diesen göttlichen Wesen gegenüber auf den einfachen Geschäftsstandpunkt: Der Nebî oder Welî soll etwas tun und muss dafür voraus oder nachher seinen Lohn empfangen. Das ist der Sinn des Opfers. Heilige Quellen, heilige Steine, heilige Bäume, die geküsst werden, finden sich überall noch u. s. w. Der Eine Gott wird dabei durchaus nicht geleugnet; aber der gemeine Mann hat nicht viel mit ihm zu tun; für seine Bedürfnisse sind eben die Lokalgottheiten da. So kann heutzutage z. B. der h. Chidr fast als Gott Syriens gelten. Ich kann und will nicht die hochinteressanten zahlreichen Einzelheiten des von dem gelehrten Forscher aus eigener Anschauung beigebrachten Materials anführen. Ich möchte nur jeden, der sich für alttestamentliche Religionsgeschichte interessiert, angelegentlichst darauf aufmerksam machen. Denn ein Beweis dafür, dass die hier geschilderten heutigen Zustände ein Erbstück aus uralter Zeit sind, ist eben der Umstand, dass wir sie schon im Alten Testament ganz ähnlich treffen. Was Curtiss aus unserer heutigen Zeit anführt, klingt ganz wie eine Vorlesung über die vorprophetische Religion in Israel. Auf Schritt und Tritt drängen sich einem Parallelen aus der Volksreligion auf, die im A. T. durchschimmert. Allerlei Einzelheiten, vorab die Namen, sind ja im Laufe der Zeit andere geworden; die Sache selbst ist die gleiche. So wie heute die syrisch-palästinensischen Bauern und das Volk der Städte, hat's seinerzeit das israelitische Volk mit seinen beâlîm getrieben. Und eben darum sind diese Darstellungen von Curtiss so lehrreich und wertvoll, weil sie uns eine lebendige Anschauung auch von jener alten Zeit und ihrer volkstümlichen Religionsübung gewähren. Auf diesem Boden bekommt man auch ein anschauliches Verständnis der Propheten. Und es kommt uns aufs deutlichste zum Bewusstsein, was für eine total andersartige Religion die Propheten Gottes der Welt gebracht haben. Es ist einem, wenn man Curtiss liest, gerade, als müsste auch unter diesem heutigen Volk etwa ein Hosea oder Jeremia oder Deuteronomiker auftreten und es, das ebenfalls „auf jedem Hügel und unter jedem grünen Baume" seinen Welî's „nachhurt", mit Donnerworten zurückrufen zu dem einen

— Jahwe hätt' ich bald gesagt, muss aber jetzt heissen: Allah oder Adonai oder dem dreieinigen Gott. Die modernen Vertreter der wahren Religion sind aber, wie erwähnt, scheint's selbst dort im Orient moderner, toleranter geworden. — Eine bittere Ironie der Geschichte liegt übrigens darin, dass gerade die Propheten, deren Lebenswerk der Kampf gegen diese Volksgötzen gewesen ist, jetzt selbst solche geworden sind (Nebî's).

Von Prophetischem handelt ein Exposé des gelehrten Orientalisten *J. Halévy*, directeur d'études à l'Ecole pratique des Hautes-Etudes in Paris, über: „*Le symbolisme chez Ezéchiel et Osée.*" Mit der Leidenschaftlichkeit, mit welcher er nach allen Seiten seine Hiebe austeilt, gegen jüdische und christliche Orthodoxie so gut, wie gegen die „kritische Schule" und die „Panbabylonisten", scheint mir allerdings das positive, was er vorbringt, in keinem Verhältnis zu stehen. Wenn er nicht müde wird, der Absurdität anderer Anschauungen gegenüber die jedem Urteilsfähigen einleuchtende Selbstverständlichkeit seiner Aufstellungen zu betonen, so muss ich sagen: Die einen seiner Behauptungen sind in Tat und Wahrheit selbstverständlich und längst be- und anerkannt; bei den andern hätte er statt solcher Versicherungen der Selbstverständlichkeit lieber überzeugende Gründe vorbringen sollen. Eines jedenfalls können wir Theologen nicht von ihm lernen, was nach mannigfachem Zeugnis uns besonders fehlen soll: ruhiges und verständnisvolles Eingehen auf gegnerische Positionen.

Er spricht zunächst über das *Gesicht des göttlichen Wagens bei Ezechiel* (cap. 1 und 10). Dass dieser Wagen, auf dem Gott tront, ein Symbol der Welt sein soll, wird ja irgendwie richtig sein. Aber woher hat Ezechiel dieses ganz sonderbare Bild? Nach Halévy „hat er sich den Kopf nicht besonders zu zerbrechen brauchen dafür." Die „elementarsten biblischen Begriffe", die kosmologischen Vorstellungen in Gen. 1 und Hiob waren „absolument suffisantes" dafür. Wie? ist mir allerdings diesmal nicht sehr selbstverständlich. Und wenn es Andern eine „vue plus simple et claire" ist, dass umgekehrt dem Verfasser von Gen. 1 bei seiner Darstellung das 1. cap. von Ezechiel vorschwebte, dass er ihm sogar den berühmten Ausdruck רקיע entlehnte, der vor Ezechiel nirgends vorkommt? Ich glaube, zur Erklärung dieses Wagens hätte Halévy doch lieber etwas mehr auf die gescholtenen „assyriologues imaginitifs" hören sollen.

An zweiter Stelle handelt Halévy über „*le mariage du prophète Osée.*" Eine ritterliche Ehrenrettung der „armen" Gattin des Propheten, die „affaissée sous le mépris universel depuis

vingt siècles, attend encore le verdict de la justice impartiale. Il est temps que ses protestations étouffées par la partialité ignare et cruelle soient entendues et que l'innocente victime soit réhabilitée!“ Zu meinen, dass das, was Hosea eine Hurenweib nennt, wirklich eins war, sei eine „hypothèse absurde“, eine „accusation flétrissante“, erhoben von „insulteurs mal élevés“ etc. „Wahrlich nicht schwer zu finden“ ist nach Halévy die Lösung, nämlich die: Hurenweib heisse einfach „eine Frau aus diesem ungläubigen Geschlecht“, wie ja auch Jesus seine Zeitgenossen eine ehebrecherische Art nenne. Und die Propheten gebrauchten diese Bezeichnung oft. So hat es denn Halévy mit seinem symbolisme im Handumdrehen glücklich dazu gebracht, eine der allerherrlichsten Stellen nicht nur des Alten Testamentes, sondern der ganzen Religionsgeschichte und gesamten Menschheitserfahrung in ein leeres Wortgeklingel aufzulösen. Der Prophet, der trotz der Untreue seiner Gattin seine Liebe zu ihr nicht aus seinem Herzen reissen kann, der sie trotz allem lieben *muss* und besitzen *muss*, sieht so durch sein Herz hindurch in das Herz seines Gottes hinein, der gegen Israel auch so gesinnt ist. Es ist eine der allergewaltigsten Gottesoffenbarungen — nach dem wirklichen Tatbestand. Dagegen nach Halévy alles also einfach eine irgendwoher abgeschriebene bildliche Phrase. *Wer* verdient nun den Vorwurf eines „insulteur mal élevé“ eher? Wozu übrigens Hosea die ganze Geschichte seiner Heirat erzählte, ist bei der Auffassung Halévy's unverständlich. Und woher hatte er den bildlichen Ausdruck? Es verhält sich hier wieder ähnlich wie bei Ezechiels Wagen: Die Entstehung des Bildes vom Ehebruch für das Verhältnis eines Volkes zu Gott, können wir eben verstehen nur aus dem, was Hosea hier in seiner Familie erlebt hat, und von da an ist es ein gebräuchliches Bild geblieben. Diesem Propheten haben's Andere nachgebraucht. Aber es vor Hosea nachzuweisen, dürfte Halévy sehr schwer fallen. Nein diesen höchsten Ruhm, dass er in solch ergreifender Weise den Gott der Liebe entdeckt hat, dem Hosea nehmen, einfach um den Ruf der herzlich gleichgiltigen Gomer bat Diblaim zu rehabilitieren, das schiene mir doch einfach eine Untat zu sein. Ich begreife überhaupt nicht, wie man — und nicht nur Halévy — sich so gar schrecklich daran skandalisieren kann, dass der Prophet eine seiner unwürdige Gattin gehabt hat und das sogar als gottgewollt auffasst. Gott hat doch wahrlich seiner Menschheit noch ganz andere Skandala vor die Füsse geworfen und pflegt überhaupt nicht gerade immer, sich für sein Tun und Lassen die Anweisungen aus einem „Vademecum für guten Ton und feine Le-

bensart", gedruckt im 20. Jahrhundert, zu holen. Und am allerwenigsten ist das von einem israelitischen Weib im 8. Jahrhundert vor Chr., und auch nicht von einem Propheten, zu verlangen. Sie gehören nun eben einmal nicht der modernen „guten" Gesellschaft an. Ob wir dann das, was Hosea an seinem Weibe erleben musste, göttliche „Fügung" heissen oder göttliche „Zulassung", ist eine törichte Wortfechterei. Tatsache ist, dass Gott dadurch der Menschheit etwas vom allerköstlichsten und allertiefsten gegeben hat. Und darin zeigt er eben seine höchste Wundermacht, dass er selbst aus der Sünde Segen kann hervorspriessen lassen.

Von demselben *J. Halévy*, der übrigens auch in der VIII. Sektion (Christl. Religion) vorgetragen hat, enthält die IV. Sektion noch eine Abhandlung über „*L'unité rédactionnelle des 3 premiers chapitres de la Genèse.*" Da verrät schon der Titel sowohl eine Unklarheit als auch einen methodischen Fehler. Die Unklarheit liegt in dem Worte „rédactionnelle". Soll unité rédactionnelle besagen, dass verschiedene schriftliche Relationen schliesslich von einem Redaktor einigermassen einheitlich zusammengeschweisst sind? Oder sollen diese 3 cap. vom selben Verfasser herrühren? Auch die Ausführungen lassen nicht klar erkennen, wie Halévy es meint. Methodisch falsch ist es, nur diese 3 cap. zu untersuchen. Die Frage darf doch nur entschieden werden auf Grund des ganzen Werkes, des Pentateuchs. Wegen jener Unklarheit und dieses methodischen Fehlers kann man mit der Abhandlung nicht viel anfangen. Gründe für seine Behauptungen — denn solch temperamentvolle Ausrufe wie „non, mille fois non" etc. sind keine Gründe — bringt Halévy nur von folgender Art vor: Der jahwistische Bericht Gen. 2, 5 ff. hätte, für sich genommen, ja einen „abruppten" Anfang. Abgesehen davon, dass das hier nicht der Fall ist — wer behauptet denn, der Redaktor müsse seine verschiedenen Quellen immer ganz intakt aufnehmen. Ferner: Sowohl Gen. 1 als Gen. 2. 3 gebrauche dasselbe Wort עשׂה. Als ob das irgend etwas bewiese; es wäre ja sonderbar, wenn sie nicht beide dies alltägliche Wort hätten. Daneben muss Halévy selbst anerkennen, das J (Gen. 2, 4 b ff.) das charakteristische Wort ברא des P (Gen. 1) eben nicht hat, dafür יצר, das diesem fehlt. Endlich: dass J den Bericht von P in cap. 1 voraussetze, gehe auch daraus hervor, dass es 2, 5 heisse: „Und *alles* Gesträuch des Feldes war *noch nicht* auf Erden und *alles* Kraut des Feldes war *noch nicht* aufgesprosst", womit gesagt werde, dass also ein Teil davon schon da war, der eben in cap. 1 gewachsen sei. Ich denke, das genügt! Halévy weiss natürlich so gut und

besser als jeder Fux im 2. hebräischen Semester, dass durch כל mit einer Negation nicht nur ein Teil negiert wird, sondern eben gerade das ganze ohne Ausnahme: *gar nicht*, *gar kein* (Gewächs war noch auf Erden). Warum tut er hier, als wisse er das nicht? Natürlich weil diese richtige Übersetzung einer der vielen Beweise dafür ist, dass Gen. 2, 5 noch nichts weiss von der Erschaffung der Pflanzen in cap. 1. Doch auf solche Kleinigkeiten kommt's ja im Grunde weniger an. Von der grossen Hauptsache, dass uns aus Gen. 1 einerseits und 2—3 andrerseits zwei ganz verschiedene Welten und Weltanschauungen entgegentreten, scheint Halévy keine Ahnung zu haben, kommt mindestens mit keiner Silbe darauf zu sprechen. In Summa: Einen deutlicheren Beweis für die *Nicht*einheitlichkeit der 3 ersten Genesiskapitel, als Halévys Darlegungen sind, könnte man kaum wünschen. Wenn die Verfechter der Einheit keine andern Gründe haben, als die von ihm beigebrachten, steht es schlimm um ihre Behauptung.

*„Sur la date de la rédaction définitive du pentateuque“* spricht ein Landsmann des besprochenen, der gewandte und scharfsinnige *Théodore Reinach*, directeur de la Revue des études grècques in Paris, der auch mit den deutschen wissenschaftlichen Werken vertraut ist. Da der Priestercodex durch Ezra dem Volke verlesen wurde (Neh. 8), so muss man, um den terminus a quo seiner Verschmelzung mit den übrigen Quellen zum Pentateuch zu erhalten, vor allem die Zeit Ezra-Nehemia fixieren. Bekanntlich eine sehr dunkle und verwickelte und umstrittene Sache. Nach den Quellen kam Ezra im 7. Jahr des Königs Artaxerxes nach Jerusalem, Nehemia zum 1. Mal im 20. Jahre des Artaxerxes. Die Frage ist aber, um welchen der 3 gleichnamigen Perserkönige es sich handelt, und ob um einen und denselben. Dies letztere nimmt man gewöhnlich an (Artaxerxes Longimanus 465—24 v. Chr.) Wenn aber also Ezra vor Nehemia heimkehrte, so stimmt dazu nicht, dass Nehemia nichts von dem Gesetz Ezras weiss, und dass dagegen Ezra (9, 9) von den (durch Nehemia) wiedererbauten Mauern der Stadt redet u. s. w. Ich kann hier nicht alle Schwierigkeiten namhaft machen; sie sind so gross, dass einzelne Forscher sich genötigt glaubten, die Persönlichkeit eines Ezra überhaupt zu streichen. Reinach hat eine andere Lösung: Die beiden Männer sind nicht unter demselben König zurückgekehrt, sondern Nehemia im 20. Jahr des Artaxerxes II Mnemon a. 385, Ezra im 7. Jahr des Artaxerxes III Ochus a. 355. Auf diese Zeit weist auch noch manches andere. Es geht nicht an, hier die verschiedenen Überlegungen des Verfassers wiederzugeben, die ihn zu dieser Annahme bestimmen. Doch scheint mir sein Vorschlag aller Be-

achtung der Fachgelehrten wert. Die Redaktion des Pentateuchs fiele nach Reinach ins 3. Jahrhundert, etwa in die Regierungszeit des Ptolemaeus Philadelphus 285—46, also gerade in die Zeit, in welche die Tradition die Übersetzung der Septuaginta verlegt. Der erste, der unsern Pentateuch bezeugt, ist Jesus b. Sirach (um 200).

Der „Prediger Salomo“ hat die Ehre, Gegenstand zweier Abhandlungen zu sein. In der IV. Sektion sprach der Vertreter der Universität Freiburg (Schweiz), Prof. Dr. *Vincenz Zapletal*: „*Über den Unsterblichkeitsglauben Qohelets.*“ Er kommt zu dem Schlusse: Qohelet hält fest an dem althebräischen Scheolglauben; aber er nimmt die zu seiner Zeit auftauchenden neuen Vorstellungen über die Unsterblichkeit nicht an.

Der Schwierigkeiten, die dieses Buch dem Forscher besonders dadurch bereitet, dass es so widersprechende Aussagen und Anschauungen zu enthalten scheint (gläubige und skeptische, fromme neben frivolen) und man immer wieder unsicher wird, welches denn seine eigentliche Grundanschauung sei, dieser Schwierigkeiten entledigt sich Prof. Dr. *Paul Haupt* von der John Hopkins University in Baltimore, der Vertreter der Regierung der Vereinigten Staaten, auf eine ganz andere, radikale Weise. Er hat in einer Plenarsitzung gesprochen über „*Die religiösen Anschauungen des Buches Kohelet*“ und seitdem eine deutsche Übersetzung des Buches im Versmasse der Urschrift mit erläuternden Anmerkungen herausgegeben unter dem sensationellen Titel: „Weltschmerz in der Bibel, ein Lieblingsbuch Friedrichs des Grossen, verdeutscht von Paul Haupt.“ Mit echt amerikanischer Selbstsicherheit und Selbstverständlichkeit seiner Urteile säubert er das Buch von den zahlreichen „abschwächenden, orthodoxen, pharisäischen Interpolationen“, durch die es „in eingreifender Weise umgestaltet“ worden sei und dank welcher es dann Aufnahme in den Kanon des A. T. gefunden. So bringt Haupt einen einheitlichen Text zustande, dessen „Ceterum censeo: Es giebt nichts besseres als zu essen und zu trinken und sich's wohl sein zu lassen von Jesus in Luk. 12, 15—31 ausdrücklich verurteilt“ werde. Es ist ein pessimistisches Buch; sein Verfasser glaubt nicht an eine göttliche Weltregierung oder moralische Weltordnung. Und beim Anhören der prächtigen deutschen Übersetzung, die Haupt am Kongress mit rhetorischer Wucht vortrug, senkte sich dem Zuhörer wirklich die erdrückende Last des „Alles ist eitel“ spürbar aufs Herz.

Indessen bleibt es mir doch fraglich, ob wir aus dem Qohelet so rücksichtslos einfach ein pur pessimistisches Buch heraus-

schneiden dürfen. Ungezählte Menschen heutzutage würden, wenn sie ihre Lebensanschauung, ihre Gedanken über Welt und Dasein niederschreiben müssten, einen ganz ähnlichen Erguss von sich geben, wie es der gegenwärtige Qohelet ist: ein disparates Gemisch von materialistischem Skeptizismus-Pessimismus und darunter von Bruchstücken eines Glaubens, die gar nicht organisch mit jenem verbunden, sondern überkommenes, mehr oder weniger bewusst in die eigene Überzeugung aufgenommenes Erbgut sind. Warum soll nun gerade der arme Prediger ein patentierter Professor der Systematik gewesen sein? Übrigens trägt jeder Mensch, bis zu dem logisch durchdachtesten Philosophen hinauf — ganz unbewusst — eine Menge der heterogensten Gedanken in sich herum, deren Unvereinbarkeit erst spätern Kritikern in die Augen springt. — Auch in Einzelheiten verfährt Haupt oft stark apodiktisch. Z. B.: König (1, 1) heisse „Schuloberhaupt", wie zweimal im Talmud. Oder: „der arme weise Jüngling in 4, 13 ist König Alexander Balas von Syrien" etc. Richtiger müssten wir uns doch bescheiden, zu sagen: Diese Stelle könnte sich auf einen Fall, wie den vom König Alexander Balas berichteten beziehen. Der Prediger kann aber bei diesem Vers auch an ein Dutzend anderer Vorkommnisse gedacht haben, von denen wir aber nichts wissen. — Haupt setzt die Entstehung des Buches ungefähr ins Jahr 100 vor Chr.

Über das Alte Testament hinaus führt der Vortrag des Dr. (med., wenn ich nicht irre) *Rosenbaum* aus Paris mit dem Titel: *„La topographie du temple Hérodien et le service du grand pontife au jour du grand-pardon."* Auf die erste Hälfte, die Beschreibung des Tempels, wird in den Akten nur verwiesen, da auch die grosse Zeichnung, durch die am Kongress die Ausführungen veranschaulicht wurden, nicht reproduziert ist. Der zweite Teil ist, ohne dass Rosenbaum es übrigens anmerkt, einfach eine — kritiklose — Wiedergabe des Mischnahtraktates Joma, der die Feier des joma, des grossen Versöhnungstages beschreibt.

In etwas dithyrambischem Ton preist Oberrabbiner Dr. *A. Tänzer* aus Hohenems *„Die Stellung des Judentums innerhalb der Entwicklungsgeschichte der Menschheit"*. Er kommt zu dem Schluss, dass „das Judentum (= Mosaismus, Prophetismus, Talmudismus und Rabbinismus) 1) die geistige Entwicklung der Menschheit gefördert hat durch die ihm ureigene Lehre des Monotheismus; 2) die sittliche Entwicklung der Menscheit gefördert hat durch die ihm ureigene religiöse Lehre von der Sittlichkeit als Selbstzweck." Zu diesem letztern möchte ich ein ganz gehöriges Fragezeichen setzen. Auch in den Ausführungen ist dies

gar nicht bewiesen. Interessant ist aber die Abhandlung besonders dadurch, dass sie uns zeigt, wie etwa ein heutiger liberaler jüdischer Theologe religiös denkt und sich das Alte Testament zurechtlegt. Z. B.: „Für das zeitgemäss entwickelte Judentum ist die Verbalinspiration nicht mehr Dogma und besitzt der biblische (Schöpfungs-)Bericht, bis auf den Grundgedanken, dass *ein* Gott der Urheber des Universums ist, nur religionsgeschichtliche Bedeutung als ein wertvolles Denkmal früherer Vorstellungen, das dem religiösen Denken und Empfinden Jahrtausende lang genügte und eine unentbehrliche Vorstufe der geistigen Entwicklung unserer Zeit gewesen ist". Und: „Der Inhalt des Begriffes Gott hat im Judentum seine durch kein Religionssystem seither überbotene volle Entwicklung erreicht in der Lehre vom einig-einzigen, unkörperlichen, alle Vollkommenheit in sich fassenden, jedem menschlichen Erfassen absolut entrückten Gott, der Urheber des Universums ist". Den Rabbinismus, dem diese Definition entnommen ist, hält Tänzer ausdrücklich für die höchste Stufe der Entwicklung des Judentums. Allerdings wird nicht nur der Christ sich bewusst sein, durch Jesus zu einem diesen blutlosen philosophischen weit „überbietenden", ganz andersartigen „Gottesbegriff" gekommen zu sein. Nein schon das Alte Testament, zumal die echte Prophetie, z. B. gerade der oben erwähnte Hosea, kennt Gott wesentlich anders, nämlich nicht als eine Konstruktion aus philosophischen termini technici, mit der ja kein Mensch etwas anfangen kann (besonders da dieser Gott ja „jedem menschlichen Erfassen absolut entrückt" ist), sondern als Gott der Geschichte und der Lebenserfahrung. Nicht einen höhern Gottesbegriff, als irgend eine sublime philosophische Spekulation ihn bietet, ist der Christ zu haben überzeugt. Sondern er hat von den Propheten bis zu Jesus her einen seinem Wesen nach total andersartigen Gott, einen Gott, der etwas von Grund aus verschiedenes ist von jeder logischen Gedankenkonstruktion und damit gar nicht in Vergleich gesetzt werden kann, sowenig als Leben verglichen werden kann mit logischen Begriffen.

In ähnliche Gedanken klingt auch der in einer Plenarsitzung gehaltene Vortrag des bekannten Assyriologen Pastor Dr. *Alfred Jeremias* in Leipzig aus: *„Monotheistische Strömungen innerhalb der babylonischen Religion."* Obschon er ja nicht direkt unter meinen Titel gehört, muss er doch auch schon deshalb hier erwähnt werden, weil ja die Frage, die er behandelt, in den letzten Jahren in so aufregende Verbindung mit dem Alten Testament gebracht wurde und wird. Die babylonische Religion ist nach Jeremias ursprünglich Astralreligion. Die „Wissenden" unter ihren

Bekennern aber erhoben sich über den Polytheismus hinaus zu einer Art Monotheismus, indem sie auf kosmologischem Wege zu einer Einheit des ganzen Weltsystems gelangten. Die einzelnen Götter werden für sie zu blossen Erscheinungsformen der Einen göttlichen Welt. Aber, damit schliesst Jeremias: „In summa: Man hat in Babel nicht gefunden, was die weltgeschichtliche Bedeutung der Bibel ausmacht. Der Monotheismus, der in der Anerkennung des einen Gottes als Substrat der vielen Götter gipfelt, ist religiös wenig wertvoll, so lange er nicht das Herz des Gottes auftut. Er sagt wohl über die Quantität des Gottbegriffes Wichtiges aus, aber nicht das Wichtigste und vom Menschenherzen sehnsüchtig Gesuchte, über die Qualität. Der Blick in das Herz des verborgenen Gottes beruht und kann allein beruhen auf einer grossartigen geschichtlichen Offenbarung. Sie hat sich in Israel angebahnt und ist im Christentum zur Vollendung gekommen."

Ich meine, das ist treffend gesagt. Überhaupt: die Sekundarschüleransicht, dass die Güte einer Religion genau in umgekehrtem Verhältnis zur Anzahl der darin verehrten Götter stehe und dass der Monotheismus ipso facto schon die gehaltvollste Religion garantiere, sollte unter Religionskundigen heute nicht mehr vorkommen.

---

# Abstinenz oder Temperenz?

Von *A. Farner,* Pfarrer in Stammheim.

In Nr. 4 der „Mitteilungen der schweizerischen Kommission für kirchliche Liebestätigkeit" vom Jahr 1905 hält sich Herr Pfarrer Liechti am Neumünster in Zürich über die „unbegreifliche Tatsache" auf, dass sich noch immer eine so kleine Zahl von Pfarrern unserer deutsch-schweizerischen Landeskirchen an der Arbeit des Vereins vom Blauen Kreuz beteilige. Der Unterzeichnete suchte ihm den Knopf in einem eingehenden Artikel aufzulösen, der aber von der Redaktion der „Mitteilungen" nicht aufgenommen wurde, weil diese nicht das geeignete Organ für polemische Diskussionen seien. Das hielt zwar die Redaktion nicht ab, in der letzten Nummer unter der Aufschrift „Nochmals die Pfarrer und das Blaue Kreuz" gegen meinen unterdrückten Artikel zu polemisieren. Die „Mitteilungen" sind also unter Umständen schon auch zum Polemisieren da, aber scheint's nur zu Gunsten der Abstnenz. Eine sonderbare Unparteilichkeit von einem halbamtlichen Blatt!

Das stimmt übrigens auffallend mit andern logischen Ungeheuerlichkeiten des Blauen Kreuzes. Auf der einen Seite ver-

urteilt es nämlich in seinen Statuten den mässigen Gebrauch der gegornen Getränke durchaus nicht, während es auf der andern Seite von seinen Anhängern die vollständige Enthaltung von allen berauschenden Getränken verlangt. Auf der einen Seite stellen die „Mitteilungen" den liberalen Grundsatz auf: „Jeder Einzelne möge es in Freiheit mit seinem Gewissen ausmachen, wie weit gerade er auf diesem Gebiet sich betätigen solle." Auf der andern Seite mutet Herr Pfarrer Liechti in eben diesen „Mitteilungen" eben doch *allen* Pfarrern zu, dem Blauen Kreuz beizutreten, weil seine Bestrebungen nur dann eine durchgreifende Wirkung auf die Volkssitte haben können, wenn sich auch die Landeskirche mehr dabei beteilige, ganz davon abgesehen, dass diese selber ja den grössten Gewinn davon hätte. Herr Pfarrer Liechti lässt sogar durchblicken, der Grund der Zurückhaltung so vieler Pfarrer liege am Ende nur in ihrer Furcht vor den Freunden des Wirtshauses oder gar in der innern Unmöglichkeit, auf ihr Glas Wein zu verzichten: eine Verdächtigung, die dadurch nichts von ihrer Herbheit verliert, dass er sie fast nicht auszusprechen wagt und erklärt, er wehre sich so lange als möglich dagegen. Auf der einen Seite die Behauptung: Eine dualistische Askese, die den leiblichen Genuss als Sünde flieht, komme unter uns Protestanten gar nicht in Frage. Auf der andern Seite wieder die sirenenhafte Beteuerung, dass der angepriesene Verzicht lauter Gewinn bringe und sittlich durchaus geboten sei. Es gibt nachgerade viele Anhänger des Blauen Kreuzes, die mit der selbstgerechten Miene des frommen Pharisäers verächtlich auch auf die mässigen Trinker herabsehen, als wollten sie sagen: Ich danke dir, Gott, dass ich nicht bin, wie diese da. Wir wollen nicht zu grosses Gewicht auf diese Tatsache legen; es gibt ja in jedem Lager etwa Fanatiker, warum sollten wir zur Abwechslung nicht auch einmal einige Fanatiker der Abstinenz ertragen können? Aber es dürfte doch am Platze sein, die Blaukreuzler bei diesem Anlass einmal ernstlich auf diesen Schwanz ihres Vereins aufmerksam zu machen, der ihnen wahrlich keine Ehre macht und sehr dazu angetan ist, die gute Sache, der sie dienen wollen, bei allen vernünftigen Leuten zu diskreditieren.

Wie will man überhaupt die angedeuteten Gegensätze vereinen? Uns scheint, das sei ein Ding der Unmöglichkeit. Der Verein hat kein einheitliches sittliches Princip, er schwankt immer zwischen Temperenz und Abstinenz hin und her, wobei bald diese, bald jene als das Richtige ausgegeben wird. Da aber sein Herz offenbar mehr auf Seite der Abstinenz liegt, so läuft er beständig Gefahr, gegen alle ungerecht zu werden, die ihr grund-

sätzlich nicht als allgemein verbindlicher und nötiger Forderung zustimmen können. In diesem Fall sind wir nun aber, da wir keine sittliche Nötigung darin erblicken können, auf unser Glas Wein nach Tisch zu verzichten, uns überhaupt aller alkoholischen Getränke gänzlich zu enthalten. Das ist ein Joch, das uns Menschen aufladen wollen, nicht Gott. Wir sind aber in Christo zur Freiheit berufen und nicht gesonnen, uns wieder unter das Joch irgend einer Knechtschaft zu beugen, möge es uns aus diesem oder jenem Grund angepriesen werden. Was für uns nicht gut ist, kann auch für die Brüder nicht gut sein. Die sittliche Freiheit besteht nicht in der Weltflucht, so wenig als in der Weltvergötterung oder in der Kulturseligkeit, sondern in der Welt- und Selbstüberwindung. Das ist das Ziel, dem wir nachstreben, das Ideal, mit dem der Menschheit wahrhaft geholfen wäre. Ein Trinker ist erst dann gerettet, wenn er so viel Selbstbeherrschung hat, dass er aufhört zu trinken, wenn es genug ist. Wer aus Furcht, der alte Adam könnte wieder erwachen und über ihn Herr werden, kein Gläschen Wein oder Bier mehr trinken darf, ist in Gottes Namen ein Halber, dem es an rechter sittlicher Kraft und Selbstbeherrschung fehlt, aber kein freier Mann, auch wenn er sich selbst aus durchaus ehrenwertem eigenem Antrieb zur Abstinenz entschliesst. Er steht auch jeden Augenblick in Gefahr, der Versuchung wieder zu erliegen, da er dieser doch nicht völlig ausweichen kann. Was sagt Schiller? „Wisse, Barak, in der Not allein bewähret sich der Adel grosser Seelen.“ So bewährt sich die Tugend in Kampf und Versuchung. Es hat uns noch kein Abstinent dadurch, dass er nur Wasser und Limonade trank, imponiert. Die böse Welt wittert denn auch in jedem Abstinenten einen geretteten Trinker. Wie viele dieser „Geretteten“ werden aber nachher wieder rückfällig und pendeln beständig von einem Extrem ins andere hinüber! Es darf hier wohl an das alte Sprichwort erinnert werden, das mehr Weisheit enthält als viele neue Fündlein: Golden ist die Mittelstrasse.

Aber ist nicht „durch die Erfahrung die völlige Enthaltung von alkoholischen Getränken für viele als der *einzige* Weg der Rettung tausendfach bewiesen?“ Es gereicht uns zur Genugtuung, dass dieselben „Mitteilungen“, die diese Behauptung triumphierend in die Welt hinausposaunen (Jahrgang 1906, Seite 4), uns die Widerlegung dadurch bedeutend erleichtern, dass sie an anderer Stelle, sogar in derselben Nummer (Seite 9), fast wie über sich selber erschrocken, nur noch zu sagen wagen, die Abstinenz sei für viele „*fast* der einzige Weg der Rettung.“ Fast also doch nicht ganz. Das ist ungefähr unsere Ansicht von der Sache.

Wiederum ein Beweis, wie wahr es ist, was wir oben ausführten, dass zwei Seelen ach! in ihrer Brust wohnen, eine fanatische und eine mildere, besonnenere. Mit dieser letzteren können wir uns verständigen und wollen ihr *gerne zugeben*, dass es Fälle gibt, wo die Abstinenz für eine Zeit angezeigt sein mag, mehr noch, dass sie in der Tat schon *grosse und aller Anerkennung werte Erfolge erzielt* hat. Aber eines schickt sich nicht für alle, im Kampf gegen den Alkohol, diesen Seelenmörder, führen verschiedene Wege zum Ziel, je nach den Umständen und Verhältnissen. Eben aus diesem Grund treten wir dem Verein zum Blauen Kreuz nicht bei, der von all' seinen Mitgliedern die völlige Enthaltung von allen geistigen Getränken verlangt, ihr unbedingt den Vorzug vor der Temperenz einräumt und sie überhaupt in marktschreierischer Weise als die Panacee gegen alle Unmässigkeit anpreist. Wir gestehen, dass uns das anwidert. Es ist auch eine arge Täuschung, der sich die Blaukreuzler hingeben, wenn sie glauben, durch ihre übertriebenen, an die Askese anklingenden, unprotestantischen Forderungen unser Geschlecht von der Genusssucht heilen zu können, an der es ja ohne Zweifel krank ist, anstatt es zu einem vernünftigen, mässigen Gebrauch der Güter dieser Welt anzuleiten, offen und unumwunden eine gewisse sittliche Berechtigung des Genusses alkoholischer Getränke zuzugeben, um dann mit desto grösserem Nachdruck vor dem Übermass zu warnen. Noch nie hat man einen Gegner dadurch gründlich und dauernd von seinem Irrtum überzeugt, dass man ihm nichts, aber auch wirklich rein gar nichts von seinem Standpunkt gelten liess. Dass wir aber auch mit unserer Empfehlung der Temperenz nur einen minimen oder gar keinen Erfolg erzielen, ist eine pessimistische Übertreibung. Die Dinge liegen denn doch nicht so, dass unser Volk in seiner Mehrheit vom Teufel der Unmässigkeit besessen wäre. Es komme einer nur einmal zu uns aufs Land und er wird staunen, wie einfach, nüchtern und haushälterisch unsre Bauernsame, einzelne Ausnahmen abgerechnet, durchweg lebt.

Die Abstinenz ist principiell entschieden eine minderwertige Stufe der Sittlichkeit im Vergleich zur Temperenz und kann nur Leuten zugemutet werden, die noch unter der Zuchtrute des Gesetzes, einer äussern Autorität stehen und keine Ahnung von der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes haben. Diese halten sich an das Wort: „Alles ist euer“ und „es ist mir alles erlaubt“, jene fürchten sich immer, sie könnten im Kampf des Lebens erliegen; darum bleiben sie lieber weit vom Geschütz und folgen ihren ebenso ängstlichen Führern. Es tritt uns hier auf sitt-

lichem Gebiet genau derselbe Autoritätsstandpunkt entgegen, der uns auf den Gebiet der Kirche unter der Losung bekannt ist: „Das ist ein Dogma, noli me tangere, glaube nur und bringe das Opfer des Intellekts.“ Hier heisst es: „Das ist Alkohol, noli me tangere und bringe das Opfer des Genusses, auch des mässigen!“ Das ist der tiefere Grund, warum es der extrem pietistischen Richtung der Natur der Sache nach leichter fällt, dem Bund des Blauen Kreuzes beizutreten, während freier gerichtete Geister eben das königliche Gesetz der Freiheit nicht und in keiner Weise verleugnen können. Lasse man uns also auch ferner unsere eigenen Wege gehen! Getrennt marschieren und vereint schlagen! Unsre Losung heisst Temperenz, nicht Abstinenz.

*Nachschrift der Redaktion.* Indem wir dieser Einsendung gerne Aufnahme gewähren, hoffen wir nicht blos der Gerechtigkeit zu dienen, welche jede ernstliche und offene Überzeugung ungehindert zu Worte kommen lässt — also den hier Angegriffenen gleiches Recht anbietet und sie zur Erwiderung auffordert —, sondern auch einer Serie von *Artikeln zur Pastoraltheologie* zu rufen. Einzelne Beiträge sind bereits zugesagt, liegen z. T. schon vor; andere werden willkommen sein — lieber kurze als breite, lieber energisch und grundsätzlich gehaltene als hübsch „erbauliche.“ Anlass dazu gibt neben hundert andern Zeiterscheinungen und Publikationen Sulze's Neubearbeitung seiner „evangelischen Gemeinde“ (1892) in der „Reform der evangelischen Landeskirchen“ (1906). Da gilt es, auf schweizerische Verhältnisse anprobieren, prüfen und fruchtbar machen! Solcher „Kirchenbau“ wird die einzig nachhaltige Antwort auf die Vorwürfe der Kirchengegner sein; denn er wird zu intensiverer, die Kräfte der Gemeinde allseitiger heranziehender Arbeit an den Nöten und Schäden unseres Volkslebens uns erst *befähigen.* Die Trennung von Kirche und Staat steht vor der Tür, die Kultusbudgets fallen, jede nach staatlicher Autorität auch nur riechende Kleinigkeit des kirchlichen Betriebs wird perhorresziert — sind wir etwa gerüstet? Oder genügt es, sich durch eine neue, der staatlichen Organisation entlehnte Form zu wappnen?

---

## Eine schweizerische Familiengeschichte.

Von Dr. *Walter Wettstein* (Schaffhausen).

---

Es hat seinen guten Grund, wenn wir uns in den Spalten dieser Zeitschrift einen ausführlichen Hinweis gestatten auf eine *schweizerische Familiengeschichte*, die vor einiger Zeit als grossartiges Privatunternehmen eines ein-

zelnen Mannes erschienen ist. Die *„Geschichte der Familie Ammann von Zürich“*, welche Herr *Aug. F. Ammann* in Hamburg, der Besitzer der prachtvollen Seeburg bei Kreuzlingen, wohl in erster Linie für die Glieder der weitverzweigten Familie Ammann publiziert hat, ist freilich nicht im Buchhandel erschienen; aber die ausserordentliche Generosität des Herausgebers macht es jedem Interessenten möglich, in den wissenschaftlichen Anstalten der Stadt und des Kantons Zürich, ja fast der ganzen Schweiz, dieses vornehme Prachtwerk zu studieren, das in seinem Text- und Illustrationsteil besonders dem *Theologen* eine Fülle von Genuss und Anregung bietet.

Bevor wir auf die spezifisch *kirchlich-theologischen* Partien der Ammannschen Familiengeschichte eintreten, seien uns noch einige weitere *allgemeine* Bemerkungen zur Charakteristik des Werkes gestattet. Vor allem sei von der prachtvollen, wahrhaft vornehmen *Ausstattung* die Rede. Es ist diesmal keine Phrase, wenn wir sagen: der Herausgeber hat weder Mühen noch Kosten gescheut, um seiner Publikation eine Ausstattung zu geben, wie sie kein anderes Werk schweizergeschichtlichen Inhalts, das in den letzten Jahrzehnten erschienen ist, aufweist. Ein feiner, auserlesener Geschmack zeigt sich in Allem: Einbanddecke, Papier, Lettern u. s. w., sind von einer Gediegenheit und Schönheit, dass der 415 Seiten umspannende Folioband selbst die verwöhntesten Ansprüche vollauf befriedigen muss. Und erst der *illustrative* Schmuck des Werkes! Man müsste in Superlativen schwelgen, um ihn würdig zu preisen! Tatsache ist, dass die 200 Illustrationen, die das Werk allein schon besitzt, fast ohne Ausnahme unübertreffliche Muster moderner Reproduktionskunst sind. Das Polygraphische Institut in Zürich und die Verlagsanstalt F. Bruckmann in München haben da Vortreffliches geleistet. Eine dem Werk besonders beigelegte, ebenfalls künstlerisch ausgestattete *Kunstmappe* bringt dazu noch ein halbes Hundert von *Kunstbeilagen,* ebenfalls in Folioformat. Kann man sich prachtvollere Urkunden-Reproduktionen denken, als sie uns in zahlreichen Lichtdrucken der Kunstmappe vorliegen? Auch die Reproduktionen interessanter Partien aus den Rats- und Richtebüchern, den Steuerverzeichnissen, dem Stadt- und Bürgerbuche u. s. w., müssen als mustergültig bezeichnet werden. Für den Theologen besonders interessant sind die zirka *20 Briefe aus der Reformationszeit*, welche in Lichtdrucken von erstaunlicher Klarheit in der Kunstmappe vorliegen Die kräftige Handschrift von Joh. Jak. Ammann, von dem später die Rede sein wird, lernen wir aus zahlreichen Proben kennen; darunter sind 5 Briefe an Zwingli, dessen energisch-schöne Schrift uns auch in einem Briefe entgegentritt. Wie fein und zierlich Glarean seine Briefe drechselte, davon können wir uns mehrfach überzeugen. Überhaupt: diese Brief-Faksimiles sind so prachtvoll geraten, dass man unwillkürlich in die Versuchung kommt, den Graphologen etwas ins Handwerk zu pfuschen, das heisst durch liebevolles Studieren der Handschriften Rückschlüsse zu ziehen auf die Charaktere der grossen Männer der schweizerischen Reformationsperiode, deren Porträts dem Werke selbst in wünschenswertester Vollständigkeit beigegeben sind. Mit Vergnügen wird man sich in dieser Porträtgallerie, die mit Recht Zwingli den Ehrenplatz anweist, ergehen; *Zürich* selbst, die Wirkungsstätte der meisten dieser Männer, lernt man in verschiedenen Jahrhunderten aus einer Reihe von zeitgenössischen Abbildungen kennen;

das Titelbild z. B. zeigt uns nach einem Kupferstich in der Prospektensammlung der Zürcher Stadtbibliothek ein Bild Zürichs aus der Mitte des 17. Jahrhundert. Jos. Murers Prospekt der Stadt Zürich vom Jahre 1576 nach Originalabzügen des 17. Jahrhundert liegt in der Kunstmappe: ein deutlicheres und klareres Bild vom Zürich des Reformationszeitalters könnte man sich nicht denken als dieses Meisterwerk graphischer Kunst.

Mit Hervorhebung dieser Einzelheiten haben wir von der Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit des illustrativen Teils des Ammann'schen Werkes einen Begriff geben können. Bei der Auswahl der Illustrationen zeigten Aug. F. Ammann und seine Berater nicht nur feinen Geschmack, sondern auch erfreuliche Liberalität: man hat sich nicht engherzig auf das Notwendige und Selbstverständliche beschränkt, sondern hat die Grenzen der Aufnahme erstaunlich weit gezogen. Manches schöne und interessante Bild hat so Berücksichtigung gefunden, das man an und für sich wohl nicht in einer Ammannschen Familiengeschichte suchen würde Ich nenne z. B. nur das ausserordentlich charakteristische Bildnis des Lodovico Moro (Nr. 113, p. 124), nach dem Gemälde des G. A. Boltraffio in der Trivulziana in Mailand; oder das treffliche Bildnis des Meistersängers Hans Sachs nach dem Kupferstich Jost Ammanns (Nr. 87, p. 106).[1])

Wie es Aug. F. Ammann verstanden hat, dem illustrativen Teil seines Werkes durchweg einen höhern Zug zu geben, so lässt sich das wohl auch von der Hauptsache, *dem Texte*, sagen. Dadurch, dass der Herausgeber im Verein mit seinen Mitarbeitern konsequent an dem Grundsatze festhielt, das einzelne Faktum und die einzelne Person in den grossen Rahmen der Zeit hineinzustellen, hat er seinem Werke überhaupt eine *allgemein zürcher- und schweizergeschichtliche Bedeutung* gegeben. Die Familiengeschichte ist so bei weitem mehr als eine Familiengeschichte geworden: sie hat sich ausgewachsen zu einem bleibend wertvollen Werke zur *schweizerischen Kulturgeschichte.* Der Herausgeber hat sich den Dank der Wissenschaft verdient, dass er sich seine Aufgabe so gross stellte und so grossartig durchführte. Zwei Männer vor allem haben ihn dabei in der wertvollsten Weise beraten und an dem Werke hervorragend mitgearbeitet. Der Luzerner Staatsarchivar Dr. *Theodor von Liebenau*, der Verfasser zahlreicher schweizergeschichtlicher Arbeiten, hat seine grosse Gelehrsamkeit, namentlich der Überwindung der genealogischen Schwierigkeiten zugewendet. Auch die allgemeine Einleitung stammt zum Teil aus seiner[2]) Feder. Seine Beiträge tragen den Stempel strengster Wissenschaftlichkeit Im vollem Masse gilt das auch von den grossen Partien des Werkes, welche *Pfarrer August Waldburger*, den Redaktor dieser Zeitschrift, zum Verfasser haben. Den wissenschaftlichen Charakter dokumentiert am deutlichsten der Kommentar, der in erwünschter Vollständigkeit — ohne doch aufdringlich zu werden — den Text fortwährend begleitet. Waldburgers Mitarbeit kam in erster Linie natürch den *kirchlich-religiösen* Erscheinungen und Persönlichkeiten, die in dem Werke einen so breiten Raum einnehmen, zu Gute; elegant und temperamentvoll geschrieben, besitzen Waldburgers kraftvolle Biographien ge-

---

[1]) Wegen des Stechers eingefügt! Red.

[2]) Daneben ist Dr. *Zeller-Werdmüller* hier wie in zahlreichen weitern Abschnitten ein beständiger Berater und Mitarbeiter gewesen! Red.

legentlich eine ausgesprochen *subjektive Färbung*, die den Reiz der Lektüre erhöht, ohne den wissenschaftlichen Wert in irgend etwas zu vermindern. Dabei erhält man von seinen wie von Liebenaus Beiträgen stets von neuem den Eindruck, dass man Forschern gegenübersteht, welche die Linien vom Speziellen zum Allgemeinen mit vollkommener Sicherheit zu ziehen wissen.

Das stadtzürcherische Geschlecht *Ammann* hat eine so stattliche Zahl *Männer des geistlichen Standes* hervorgebracht, dass es vollkommen begreiflich erscheint, wenn der Herausgeber trotz der genealogischen Rücksichten, die sonst für den Aufbau seiner Arbeit entscheidend waren, *alle Geistlichen* in *einem* chronologischen Zusammenhange behandelt hat; das dritte, volle 130 Seiten umspannende Kapitel behandelt so ausschliesslich „*die Geistlichen der Familie Ammann von Zürich.*"

Und doch will es uns scheinen, als ob schon in den zwei ersten Kapiteln, welche die verschiedenen Zweige der Familie behandeln und hervorragendern Gliedern besondere Biographien widmen, *drei Persönlichkeiten* mit dem Namen Ammann auftreten, welche auf das Interesse der Theologen füglich rechnen dürfen. Vor allem gilt das von einem Gliede der Brugger-Linie, dem Chorherr und Professor *Joh. Jakob Ammann,* dem Zeitgenossen Zwinglis, dessen Liebenswürdigkeit und Bescheidenheit in den Briefen der schweizerischen Humanisten ebenso sehr wie seine Gelehrsamkeit und sein sittenreiner Wandel betont werden. Er war nicht nur einer der treuesten Gefährten Zwinglis, sondern auch sein Mitarbeiter bei der Bibelübersetzung. Auch einige weiteren Notizen bieten dem Freund der schweizerischen Reformationsgeschichte mannigfaches Interesse. Schon am 15. Mai 1524 verlobte sich Ammann mit Dorothea, Tochter des Ratsherrn Jakob Grebel und der Dorothea Fries und Schwester von Ammanns Freund und Studiengenossen Konrad Grebel. Durch diese Verbindung wurde Ammann der Schwager von Dr. *Joachim Vadian*, des berühmten St. Galler Reformator, der laut Brief Zwinglis vom 16. Mai 1424 bei der Verlobungsfeier fehlte, vielleicht aber bei der Hochzeit sich einfand. Von Ammanns dankbaren Schülern und späteren Freunden ist vor allem bekannt geworden Dr. *Konrad Gessner*, der „teutsche Plinius." Professor Ammann nahm den aufgeweckten armen Knaben zu sich, beherbergte ihn drei Jahre unentgeltlich in seinem Hause und war ihm Vater und Lehrer zugleich. „Gessner, der dieser Wohltaten stets eingedenk blieb, widmete Ammann, „dem zweiten Vater und Erzieher seiner Jugend mit dankbarer Liebe" eine seiner ersten Schriften: Catalogus Plantarum Latine, Graece, Germanice et Gallice". Auch der bekannte Gelehrte *Johannes von Ulm*, einstmals Erzieher der edlen und unglücklichen Königin Johanna Gray von England, war Ammanns Schüler.

Dass Ammann, der am Carolinum als Lehrer der Rhetorik, lateinischen und griechischen Sprache wirkte, mit Zwingli und seinen Nachkommen auf freundschaftlichem Fusse verkehrte, beweist auch die Tatsache, dass Zwinglis Tochter Regula die Pathin seines jüngsten Sohnes, Jost, wurde. Es ist hier nicht der Ort, ausführlich von diesem *Jost Ammann* zu reden, dem 1574 bleibend von Zürich nach Nürnberg übergesiedelten Künstler, der eine der interessantesten und bedeutsamsten Erscheinungen unter den Künstlern seiner Zeit ist. Nur *eines* wollen wir bemerken. Jost Ammann, der als Bücherillustrator einzig dasteht, hat mit seinen in rascher Reihenfolge auf den

Büchermarkt geworfenen Bilderwerken in einer Zeit heftiger religiöser und politischer Gegensätze erhebend und versöhnend gewirkt. Wer zudem die Bildnisse geschichtlicher Personen, die Trachten aller Stände, die Geschmacksrichtung in allem Bilden und Schaffen, — kurzum, wer die *Kulturgeschichte* im weitesten Sinne des Wortes in der 2. Hälfte des 16. Jahrhundert in Bezug auf Deutschland und die Schweiz kennen lernen will, „für den existiert nur *ein* Künstler, welcher als vollgültigen Ausdruck seines Zeitalters durch beispiellosen Fleiss, Vielseitigkeit und Schärfe der Auffassung ein so umfassendes und ausgiebiges Material geliefert hat, wie die Geschichte kein zweites Beispiel aufweisen kann: *Jost Ammann.*“ Für den Theologen, der das Zeitalter der Reformation und Gegen-Reformation studiert, müssen so die tadellosen Reproduktionen Jost Ammann'scher Zeichnungen, Radierungen und Bilder, welche dem Werke und der Kunstmappe in fast überreicher Zahl beigegeben sind, einen besonderen Wert besitzen.

Die Thalwyler Linie der Ammann, welcher auch der Herausgeber Aug. F. Ammann angehört, besitzt in *Hans Jakob Ammann, genannt der Thalwyler Schärer* (1586—1658) eine ausnehmend chararakteristische und sympathische Gestalt, deren Leben uns Pfarrer *August Waldburger* anschaulich und ausführlich schildert. Hans Jakob Ammann steht da „als einer der Vorläufer und Vorkämpfer des Strebens, aus blutgetränkter Zeit sich ein friedliches Besitztum eigener Überzeugung zu retten und den tätigen Beweis christlicher Gesinnung als Hauptsache zu erklären.“ Wie es schon recht unterhaltsam ist, den kritikgewohnten Pilgrim auf seiner Palaestinafahrt, die er später in einem Werke schilderte,[4]) zu begleiten, so bietet es noch mehr Interesse, den Konflikt zu verfolgen, welchen der wegen seinen religiösen Sonderansichten verfolgte Arzt in Zürich mit der offiziellen Staatskirche auszukämpfen hatte. Dieser Konflikt *musste* einbrechen, da Ammann für sein, mit der allgemeinen Geistesrichtung der Zeit übereinstimmendes Streben, der Innerlichkeit und Persönlichkeit der Religiosität volle Anerkennung zu erringen und die Kraft der Religion in wahrer Frömmigkeit zu suchen, auch die Mystik, den Prophetismus und andere sektierisch auftretende Bewegungen benutzte. Die einzelnen Stadien des Prozesses, die uns der Verfasser mit erwünschter Einlässlichkeit vorführt, zeigen uns von Neuem, „dass die vielverrufene Staatskirche des XVII. Säculums bei näherer Kenntnis viel von ihrer angeblichen Härte und Verfolgungswut verliert.“ Der „Thalwyler Schärer“, dessen religiöse Ansichten noch auf lange Zeit hin berühmt und berüchtigt waren, wurde weder als Querkopf noch als Fanatiker oder Sektierer, wohl aber als eigenartiger und selbstbewusster Charakter von nicht geringem persönlichem Werte behandelt. Auf diese gnädige Behandlung war der Umstand nicht ohne Einfluss, dass der Verfolgte Hausarzt des Antistes Breitinger war.

Gehen wir nun endlich zu dem Kapitel über, welches die Geistlichen der Familie Ammann behandelt! Im ganzen werden uns etwa 30 Geistliche vorgeführt, welche in grosse Zeitgruppen geteilt wurden. Der illustrative Schmuck ist hier wo möglich noch reicher und erlesener als in früheren Teilen des Werkes; eine Fülle von zeitgenössischen Abbildungen der Kirchen und

[4]) Es soll durch seinen Nachfahren neu aufgelegt werden mit sachlichem Kommentar und bibliographischen Beigaben. Red.

Gemeinden, in welchen diese Geistlichen gewirkt, eine grosse Zahl prachtvoller Urkunden- und Brief-Faksimiles liegt in bunter Abwechslung vor. Die Lektüre des Kapitels zeigt uns in der Tat stets von neuem, dass die meisten dieser Geistlichen „in stiller Arbeit, oft unter recht kümmerlichen Lebensbedingungen, ihre Pflicht getan haben, und, wie so viele stille Arbeiter aller Stände, bei ihren Nachfahren bald in Vergessenheit geraten sind, während einige wenige, welche durch besondere Eigenschaften des Charakters und des Geistes ihre Kollegen weit überragten, sich einen dauernden Namen in der Geschichte der zürcherischen Geistlichkeit gemacht haben." Diesen hat an den zeitlich zutreffenden Stellen Waldburger schön abgerundete Lebensbilder gewidmet.

Die Zeit vor der Reformation wie die Reformation selbst ist durch je zwei Repräsentanten vertreten. Die Lebensbilder der beiden Reformationspfarrer *Johannes und Hans Rudolf Ammann* sind für das Reformationszeitalter typisch. Die leidenschaftliche, masslose Art, womit der wohl unter dem Einflusse von Abt Wolfgang Johner von Kappel früh für die neue Lehre gewonnene Pfarrer von Rifferswyl, *Johannes Ammann*, sein Predigtamt ausübte und gegen Anklagen, die deshalb gegen ihn erhoben wurden, verteidigte, steht in der Reformationszeit nicht ohne Beispiel da; ebenso typisch ist die Biographie des Pfarrers *Hans Rudolf Ammann* von Knonau. Auch dieser war von ganzem Herzen ein Anhänger der Reformation, ein tüchtiger, brauchbarer Mann, der aber leider nicht die Kraft besass, die Eierschalen des früheren Wesens, insbesondere die üblen Sitten des Cölibatärs abzustreifen. Was uns S. 184 über die Lebensführung dieser Geistlichen erzählt wird, wirft ein scharfes Licht auf die Periode des Überganges von der alten zur neuen Zeit. Gleichzeitig mit Pfarrer Johannes Ammann von Rytferswyl wurde auch Pfarrer Rudolf Ammann verklagt; seine „Verteidigungsschrift entwirft ein, den späteren Nachfahren sehr willkommenes, getreues und detailliertes Bild von der Gedankenwelt dieses Landpfarrers aus bewegter Zeit und wichtiger Gegend."

Unter den zahlreichen Geistlichen der Gegenreformation hat Waldburger mit gutem Rechte *„Johann Ludwig Ammann, Dekan zu Glarus"*, eine besonders eingehende und sorgfältige Biographie gewidmet, welche sich zu einem hübschen Beitrage zur Geschichte dieser Zeit erweitert. Auch für die *Kulturgeschichte* fällt mancher interessante Detailzug ab: wie köstlich und für das damalige Erziehungssystem bezeichnend ist z. B. die Schilderung des „Aufstandes", welchen im Jahre 1628 14 Alumnen, unter denen sich auch Ludwig Ammann befand, gegen den gestrengen Vorsteher des Alumnates erhoben! (p. 196 ff.) Nachdem er in verschiedenen Gemeinden des Kantons Zürich und ausserhalb desselben gewirkt hatte, wurde Ludwig Ammann, von dessen poetischer Begabung ein in Faksimile beigegebenes Hochzeitsgedicht einen sehr hübschen Begriff giebt, im Jahre 1629 vom zürcherischen Rate als Pfarrer nach *Glarus*, das heisst an einen besonders exponierten Posten, gewählt, wo er sein ausserordentlich heikles und verantwortungsvolles Amt mit fester Entschiedenheit und klarer Überzeugungstreue bis zum Jahre 1657 verwaltete. Durch männliche Behauptung des eigenen Glaubensstandes wusste er sich vor dem Vorwurfe furchtsamen oder charakterlosen Zurückweichens zu wahren. Wie angestrengt Ammann zu arbeiten hatte, davon geben die Briefe, welche Pfarrer Conrad Wirz in Birmensdorf an ihn Woche für Woche schrieb, einen guten

Begriff; diese Briefe sind übrigens auch für die Kulturgeschichte eine reiche Quelle. Ludwig Ammann hatte eben, wenn man so sagen darf, neben dem Pfarramte noch *eine politische Stellung* inne. Da Zürich aus guten Gründen — wir stehen ja im Zeitalter zwischen den Kappeler- und Villmerger-Kriegen — sehr daran lag, über die Ausführung der Abschiede, die übrige Tätigkeit der nicht immer zuverlässigen eidgenössischen Kanzleien und zumal über die Sonderverhandlungen der altgläubigen Orte stets unterrichtet zu sein und damit eine gewisse Kontrolle zu besitzen, musste der im paritätischen Glarus weilende Dekan über die Tagsatzungen referieren oder vielmehr möglichst vollständige Kopien der Akten (Abschiede, Briefe, Gutachten, Vorschläge u. s. w.) schicken. Und dann die gespannten und heiklen Verhältnisse im Ländchen Glarus selbst: die Parität, auf die sich Glarus doch stets soviel zu Gute tat, war im 17. Jahrhundert eine Quelle bitterster Fehde; endlos und das ganze Land zerwühlend zog sich der „Glarnerstreit" dahin. Die friedliche Vereinbarung, welche die beiden Konfessionen unmittelbar nach dem Kappeler Frieden 1532 geschlossen hatten, vermochte auf die Dauer nicht zu hindern, dass Streitigkeiten der beiden Konfessionen über die Besetzung der Landvogteien ausbrachen, zu denen sich noch viele interne privat- und strafrechtliche Anstände hinzugesellten, welche den Gegensatz so weit schürten, dass man bereits von einer Landesteilung ähnlich wie in Appenzell sprach. Dass unter diesen Verhältnissen auch die würdigste Feier des Tales, die *„Näfelser Fahrt"* des ganzen Volkes auf die Stätte des entscheidenden Sieges von 1388 durch konfessionelle Misshelligkeiten getört wurde, ist um so begreiflicher, da die Feier von jeher einen ausgesprochen religiösen Charakter hatte. Der an die Näfelser Fahrt sich anknüpfende, langwierige Handel nimmt in Waldburgers Biographie den breitesten Raum ein: was L. Ammann dabei getan und erlebt hat, wirft auf das schon Bekannte manch neues Licht und führt ihm zahlreiche Ergänzungen zu. Auf reformierter Seite verwandelte man den Fahrtag in einen Bettag, predigte in allen evangelischen Kirchen des Landes, schloss alle Wirtshäuser und richtete alles auf Gottesfurcht und Andacht ein, im Gegensatze zu dem nicht immer würdigen Jahrmarktsleben zu Näfels. Die Predigten, welche Dekan Ludwig Ammann zu Glarus, resp. auf dem Schlachtfelde gehalten hat, sind nicht nur an sich interessant, sondern auch bemerkenswert als authentische Zeugnisse über Ammanns Art, zu denken und zu amten. Der Näfelser Handel, dessen einzelnen Stadien wir hier nicht näher nachgehen können (p. 203 ff.), beschäftigte nicht nur wiederholt den Rat in Zürich und die Konferenzen der katholischen und protestantischen Orte, sondern selbst die Tagsatzung. Ludwig Ammann konnte stets von neuem seine geschickte Vermittlertätigkeit innerhalb der sich widerstreitenden politischen und kirchlichen Strömungen zeigen; *„er* vereinigte alle Fäden in seiner Hand, wenn auch andere als die offiziellen Macher erschienen." Nur das Ende des langen Handels sei noch kurz angedeutet. Ludwig Ammann erreichte sein Ziel: Die Glarner feierten bis 1836 ihre Näfelser Fahrt, um deretwillen es im Jahre 1654 fast zu einem Kriege zwischen Protestanten und Katholiken gekommen wäre, getrennt auf verschiedene Weise. Diese Lösung war auch den Zeitverhältnissen durchaus angemessen.

War die Erledigung der Näfelser Angelegenheit das für seinem Nach-

ruhm entscheidende Werk, so tritt uns L. Ammann auch sonst in der mit Details reichlich ausgestalteten Biographie Waldburgers als eine äusserst sympathische Persönlichkeit entgegen, „die in diesen kampf- und sorgerfüllten Tagen doch nicht zu einer eigensinnigen und streitsüchtigen Kirchensäule erstarrte, sondern der hingebenden Opferwilligkeit, der vielseitigsten wissenschaftlichen und kulturellen Interessen, aufrichtiger Vaterlandsliebe und herzlicher Freundschaft fähig blieb. Er war ein Mann, aufrecht, willig, ehrbar und getreu. Der Eifer um sein Amt hat ihn verzehrt, darum darf sein Andenken in Ehren bleiben."

Von den Söhnen Ludwig Ammanns wandten sich zwei, aus deren Studienzeit uns allerlei charakteristische Züge überliefert sind, ebenfalls dem Pfarramte zu. Das fast tragisch zu nennende Geschick des Erstgebornen, *Johann Heinrich Ammann,* dessen Jugend schon mehr finstere als heitere Momente aufweist, macht einen besonderen Eindruck. Noch nicht einmal 36 Jahre alt, schloss er fern von der Heimat als Pfarrer in der Pfalz sein unstätes Leben, zwei unmündige Töchterlein einsam in fremdem Lande zurücklassend! Sein jüngerer Bruder, der poetisch wohl veranlagte *Hans Ulrich Ammann* fand zu *Berlingen* am Untersee ein schwieriges und überaus kärgliches Amt. Was an Streit und Intriguen, an Armut und geringer Besoldung bei starker Arbeitslast im Schul- und Kirchendienst uns überliefert ist, genügt vollkommen, um uns die Selbstpersiflage des Gequälten verständlich zu machen, welche lautet:

Nichts Mehreres kann man von
    Hans Ulrich Ammann singen:
Dies ist die ganze Sach:
    er sitzet zu Berlingen
Dürr, mager, ohne Geld
    und wartet auf sein Glück —
Ach, dass es Gott nur bald
    Dem armen Tropfen schick!

Unter den 15 Geistlichen, welche im Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung lebten, haben fast alle in Gemeinden des Kantons Zürich gewirkt, nur *Einer* brachte es in fernem fremden Lande zu angesehener Stellung und klingendem Titel. Auf dem engen Raum von 18 Seiten schildert uns Waldburger in lebendiger, äusserst sorgfältiger Darstellung, welche in den Anhängen noch wertvoll ergänzt wird, das bewegte Leben von *„Johann Heinrich Ammann, königl. preussischer Hofprediger zu Stolp und Stargard in Hinterpommern."* Geboren im Jahre 1665 als Sohn des eben genannten Pfarrers zu Berlingen, besass Johann Heinrich Ammann eine ganze Reihe der tüchtigen Eigenschaften seines Grossvaters. Der fast zur Ordination vorgerückte Theologe ergriff im Jahre 1688 die Flucht aus dem Alumnate in Zürich, indem er ein körperliches Leiden als Vorwand oder doch als Entschuldigung seiner heimlichen Entfernung aus dem Collegium brauchen konnte; tatsächlich aber floh er, wie er später selber gestand, weil er ganz verdorben war, und ihn sein Gewissen trieb, eine Änderung vorzunehmen. Nach vielen Kreuz- und Querfahrten kam er an die reformierte hohe Schule zu *Herborn*, wohin ihn zweifellos die in der Wetterau und weiter westlich zwischen Westerwald und Taunus rasch

aufblühende pietistische Bewegung hinzog. Hier trat er bald unter den Einfluss des schwärmerischen, extrem pietistischen, in seinen gesunden Tagen schon alles bestehende Kirchenwesen rigoros angreifenden Professor *Heinrich Horche*. Was schon ein anderer Angehöriger seines Geschlechts, *Hans Jakob Ammann, der Thalwyler Schärer,* gesucht hatte, das fand Johann Heinrich Ammann bei Horche: einen ursprünglichen, gewiss auch dem Christentum adäquaten Pietismus; die Lehre, dass es nicht so sehr auf das Wortgepränge und die dogmatische Unanfechtbarkeit als vielmehr auf die Kraft der Religion zu wahrer Frömmigkeit ankomme. Freilich schlug bei Horche die „Erweckung" bald in Schwarmgeisterei um und Waldburger betont mit Recht, dass es den Leser mit Freude erfüllen muss, wenn er sieht, dass Ammann sich von Horche, der sich selbst und ungezählte gelehrte und ungelehrte Zeitgenossen in den Bann seines Wesens riss, nicht völlig umgarnen liess, sondern dem Ansturm „mit zwinglischer Nüchternheit" widerstand. Die Disputation, welche Ammann mit Horche ausfocht, wird von Waldburger deshalb so eingehend gewürdigt, da sie helles Licht wirft auf die wissenschaftliche Umgebung, in der Ammann heranwuchs. Nach seiner Ordination (1690) und einjährigem Vikariatsdienste zu Lindau in der Mittelmark war Ammann, dessen vom Vater ererbte poetische Begabung schon damals mancherlei Früchte zeitigte, 4 Jahre lang Feldprediger im Regiment des Feldmarschalls Graf Alexander von Dohna, der eben aus einer Familie stammte, welche zu den eifrigsten Anhängern des jungen Pietismus gehörte. Zwischen dem am Hofe hochangesehenen Feldmarschall und Diplomaten und seinem 27jährigen Feldprediger entspann sich sogar ein lebhaftes persönliches Einvernehmen. Im Jahre 1696 wurde der Zürcher, der das unstete Leben satt bekam, an die Stelle des Nachmittagpredigers nach Stargard in Pommern berufen. Ammanns amtliche Wirksamkeit dauerte ingesamt 39 Jahre; bis 1701 blieb er zu Stargard und gewann sich da Lob und Liebe von Obrigkeit und Gemeinde; 1702 bis 1715 wirkte er an der Schlosskirche zu Stolp im Kassubenland, wo der von Jugend an kränkliche Mann seine Schmerzen durch intensive Arbeit überwand und die kärgliche Mussezeit zu Studien und zur Herausgabe eines Gebetbuches benützte. Dieses ist uns leider nicht erhalten, dafür vier gedruckte Predigten, deren interessanteste diejenige ist, welche er anlässlich der Beisetzung der ersten Königin von Preussen. Sophie Charlotte, am 28. Juni 1705 in der Schlosskirche zu Stolp hielt. Auch hier tritt uns viel protestantische Entschiedenheit. aber Friedfertigkeit gegenüber den Lutheranern und das absolute Hervorheben des erbaulichen Momentes entgegen. Eine andere Gelegenheitspredigt zeigt uns, dass sich der einstige Republikaner mit Geschick und Würde mit der Verpflichtung abfand, die regierenden Glieder des preussischen Fürstenhauses aus drei Jahrhunderten zu schildern und gebührend zu rühmen. Im Jahre 1715 konnte Ammann nach Stargard zurückkommen, indem er zum Hofprediger, Konsistorialrat und Inspektor der reformierten Gemeinden Stargard, Colberg, Stolp und Draheim gewählt wurde, welchen Wechsel er voll Freude nach Zürich zurück berichtete. Seine gemeindebildende Kraft zeigte Ammann bei seiner mit vollem Erfolge durchgeführten Mission zur Gründung der deutschen reformierten Gemeinde zu Stettin. Am 29. November 1723 starb der gebrechliche Hofprediger, welcher den Namen Ammann zu so hohen Ehren gebracht hatte.

Auf die Lebensbilder der übrigen Geistlichen aus der Familie Ammann brauchen wir kaum näher einzugehen, da sie sich im grossen Ganzen gleich oder doch ähnlich sehen. Stets von neuem zeigt sich, wie dürftig, wie bedauernswert ärmlich oft die Verhältnisse waren, unter denen die Seelsorger unseres Vaterlandes in der sog. *guten, alten Zeit* ihres Amtes walteten! Mit Befremden sieht man, wie die meisten dieser Geistlichen, den zuletzt geschilderten Pfarrer *Johannes Ammann* (1790—1856) ausgenommen, Zeit ihres Lebens ihr Amt mühselig nachschleppten und sich mit ihren Sorgen herumschlugen.

Damit schliessen wir unseren Hinweis auf dieses grossartige Prachtwerk. Hoffentlich hat unsere Besprechung wenigstens andeuten können, dass sich für schweizerische Theologen das Studium dieses Werkes wohl lohnt. Es bringt nicht nur ästhetischen Genuss, sondern vielfache Anregung und bleibend wertvolle Belehrung.

Und schliesslich offenbart sich das geheimnisvolle Walten des Schicksals in den engen Schranken der Familiengeschichte so gut und so ergreifend wie auf den unübersehbaren Feldern der Universalhistorie. Im Mikrokosmus spiegelt sich hundert- und tausendfälig der Makrokosmus.

---

# Bücherschau.

*J. Ninck,* **Jesus als Charakter.** 8° VIII. 376 S. Hinrich'sche Buchhandlung Leipzig 1906, Fr. 4.70, Gbd. 6.—.

Es ist gewiss ein verdienstliches Unternehmen, den Gebildeten unserer Zeit Jesus, denen er oft so fremdartig, ja abstossend erscheint, in seiner Grösse und bleibenden Geltung zu zeigen. *Ninck* hat dies getan mit der Überzeugung, dass Jesus der Erlöser der Menschheit geworden eben durch seinen Charakter und sein aus diesem fliessendes Wirken. Er hat in gründlicher Untersuchung alle, auch die kleinsten, einem gewöhnlichen Evangelienleser nichts sagenden Züge mit grossem Geschick und feiner Beobachtungsgabe zur Charakteristik Jesu verwendet. Er hat auch in fast überreichem Masse andere grosse Männer zum Vergleich herangezogen, um teils im Gegensatz, teils wenigstens im Unterschied zu ihnen den Charakter Jesu als den weit herrlicheren, überlegenen ins Licht zu stellen.

Auch stilistisch liest sich das Buch überaus angenehm. Es ist anziehend, fliessend, lebendig geschrieben. Der Verfasser ist von seinem Gegenstande hingenommen: das macht ihn beredt und verleiht seinen Gedanken, an denen er reich ist, den angemessenen Ausdruck.

So kann das Buch gewiss allen empfohlen werden, die einmal das Bild Jesu, wie es die Evangelien bieten, gern in seine einzelnen Farben und Bestandteile zerlegt finden möchten, um zu sehen, wie reich und mannigfaltig dieses Bild ist. Es hat ja ein solches Zerlegen seinen grossen Gewinn; man sieht manches an ihm, was man bisher übersehen hat, und was doch eigentlich für das Gesamtbild von grossem Werte ist. Zumal beim Bild Jesu ist es so! Die kirchliche Tradition und Kunst haben ja nach mehr als einer Richtung das Jesusbild übermalt, seinen Charakter nivelliert, und eben *dieses* Jesusbild ist es,

das so manche modern Gebildete am Glauben an Jesus hindert. Ninck nimmt nun alle die aufgetragenen Farben weg, deckt die übermalten Züge auf und zeigt uns das ursprüngliche, wahrhaftige Jesusbild auch mit allen Ecken und Kanten, wie sie eben ein nicht stereotypiertes, sondern wirklich lebendiges Menschenbild an sich trägt. Gerade dadurch erhofft er eine neue Liebe und Verehrung zu dem wirklichen Jesus zu erzeugen, da ihm dieser in seiner historischen Eigenart so herrlich und gross ist, uns gewöhnliche Sterbliche niederbeugt und uns doch wieder in seine Gewalt zwingt. Wir können nur hoffen und wünschen, dass dem liebevollen und ernsten Zeichner sein Unternehmen in recht weitem Umfange gelingen möge.

Freilich scheint mir dieser Erfolg nicht unbedingt sicher zu sein. Nannten wir vorhin Ninck's Werk ein verdienstliches Unternehmen, so müssen wir es ebenso ein gefährliches nennen. Für den Charakter Jesu fehlt uns eben doch die Analogie. Sein Charakter muss rein aus der zentralen Stellung, die Gott in seinem Willen und Denken einnahm, erklärt werden. Es fehlen uns alle Anhaltspunkte, die seinen Charakter aus irgend etwas Anderm, als aus diesem Innenleben aus Gott und mit Gott ableiten könnten. Was darüber gesagt wird, ist Hypothese und vermag das Bild Jesu nur zu entstellen. Und eben hierin scheint mir nun Ninck, namentlich im ersten Teil des Buches, überschrieben „*Wille*", weit über das in den Evangelien Gegebene hinaus gegangen zu sein. Zunächst hätte einmal unbedingt der zweite Teil, „*Glaube*", vor den ersten gestellt werden müssen. Denn dass der Wille das primäre im Menschen ist, hätte daran nicht hindern sollen. Der *Wille Jesu* war ja in erster Linie unbedingte Hingabe an Gott; bei dem *Vater* wollte er sein, *mit ihm* und *in ihm* wollte er leben, *ihm* wollte er gehorsam sein. Das alles aber kommt bei Ninck erst nachträglich, gleichsam als etwas den Willen Jesu Ergänzendes hinzu, während der Glaube das seinen Willen konstituirende, ja sein Wille selber ist.

Dieser scheinbar nur formelle Fehler ist dem Ganzen recht verhängnisvoll geworden. Weil der Wille, abgesehen von der Stellung zu Gott zuerst geschildert wird, so wird er sehr vermenschlicht. Alle Willensäusserungen Jesu müssen nun auf rein natürliche Grundlagen gestellt werden. Nur *ein* Beispiel: In dem Abschnitt „Selbstzucht" wird Jesu Stellung zu den irdischen Gütern geschildert. Dabei wird hervorgehoben, wie Jesus keinerlei asketische Neigungen gepflegt, wie er fröhlich gegessen und getrunken, gerne Einladungen angenommen habe. Nun hat dies Jesus gewiss Alles getan, aber nicht weil er seinem menschlichen Charakter nach einen Zug zu solchem Leben gehabt hätte, sondern ihm gehörte das „Essen und Trinken" unter und mit den Menschen zu seinem Heilandsberufe, sowie es zum Täuferberuf des Johannes gehörte, nicht zu essen und nicht zu trinken; auch jene Einladungen hat er nicht um des Essens willen angenommen, sondern um Sünder zur Buse zu rufen und ihnen Gottes Gnade zu bringen.

Freilich holt dann der zweite Teil nach, was der erste hätte bringen sollen. Aber der ungünstige Eindruck kann nicht mehr völlig verwischt werden. Der Glaube Jesu ist denn auch hier eigentlich nichts anderes als eine Ergänzung des Willens. Darum steht er neben ihm, nicht über ihm. Die innere organische Verbindung zwischen Willen und Glauben fehlt. Jesus hat Willen, er hat auch Glauben. Wie bei ihm beides eigentlich das-

selbe, der erstere namentlich ohne den letztern nicht denkbar ist, ist nicht aufgezeigt.

Ich glaube, wenn der Verfasser die Grundlagen des Charakters Jesu zuerst sicherer festgelegt hätte, wäre er auch nicht zu der sonderbaren Bestreitung der Sündlosigkeit Jesu gekommen. Allerdings macht der erste Teil auch nicht den Eindruck eines vollkommen reinen Lebens. Ein Satz wie der: „Ungeduld ist der Schatten starker Leidenschaft" wäre dann wohl unterblieben, wenn der Verfasser *zuerst* gezeigt hätte, wie dies tarke Leidenschaft Jesu darin bestand, Gottes Willen zu tun, und seine Ungeduld aus der brennendsten Liebe zu Gott stammte. Das wird dann nachträglich allerdings in schöner Ausführung nachgeholt; aber eben zu spät. Aber doch kommt Ninck eigentlich auch auf die Sündlosigkeit Jesu hinaus. Er behauptet sonderbarer Weise bloss, Jesus müsse auch ein Schuldgefühl gehabt haben, aber er beweist es nicht. Auch *er* kann und will ihm keine Sünde nachweisen. Es ist ihm meines Erachtens hier eine Begriffsverwechslung mituntergelaufen: Entwicklung unter sittlichem Kampf zu immer Vollkommenerem, wie sie sicher Jesus durchgemacht hat, setzt noch lange nicht wirkliche Sünde voraus. Und wenn auch Jesus, wie kein zweiter, die Sünden seiner Zeitgenossen gefühlt hat wie seine eigenen, wenn er sich gebeugt hat vor Gott um dieser Schuld willen, so war er doch andererseits klar genug, um zu fühlen, dass *er* persönlich die Sünde seines Volkes nicht um eine einzige vermehrt, sondern nach jeder Richtung hin das Göttlich Gute in jedem Augenblicke getan habe. Wie hätte er, der Zartfühlende, sich sonst ohne Einschränkung unter der beständigen Liebe Gottes fühlen können? — Wer das Problem der „Wunder" Jesu in *der* Weise anschneidet, wie Ninck es tut, der ist verpflichtet, es nicht bei blossen Andeutungen und Parallelen bewenden zu lassen, sondern zu zeigen, welcher Unterschied denn doch zwischen den Kräften der Suggestion und den Kräften des Gottesglaubens Jesu besteht.

Doch wir wollen nicht versäumen, zum Schluss noch einmal auf das viele Schöne und Treffliche hinzuweisen, was das Buch enthält. Ich erwähne hier nur ausdrücklich die Abschnitte: „Freiwillige Armut", „Treue", „Gewissenhaftigkeit" und die Schlusskapitel, die das „Gesamtbild" geben. Sie sind Meisterstücke des feinen Verständnisses Jesu. Das Ganze hätte gewonnen und wäre überzeugender ausgefallen, wenn der Charakter Jesu im Centrum, in seiner einzigartigen Stellung zu Gott, erfasst worden wäre. Dann würde er weniger auseinanderfallen, als es jetzt geschieht, und es müssten in den Schlusskapiteln die einzelnen Bruchstücke nicht wieder zu einem — teilweise mit dem Vorangehenden im grellen Widerspruch stehenden — Gesamtbild zusammengesucht werden.

Wer psychologisch zergliedert, muss sich an das Erkennbare halten, während oft gerade das nicht Erklärbare das charakterbildende ist. Bei einem Charakter, der so anders ist, als alle andern, werden am wenigsten die menschlichen Kategorien ausreichen. Wir werden ihn am besten verstehen, wenn wir ihn auf unsern Charakter wirken lassen. *E. Stähelin*, Basel.

*Georges Berguer*, **L'Application de la Méthode scientifique à la Théologie.** Genève, Georg & Cie. (1903) 304 S.

Diesem schönen Buche, das ich leider erst diesen Frühling kennen lernte, möchte ich einen freundlichen Empfang bereiten helfen. Auf Grund der experimentellen Religionspsychologie, wie sie hauptsächlich von den Amerikanern Starbuck, Coe und James betrieben wird, gelangt Berguer zu ähnlichen Forderungen, wie ich sie vom Studium Wundts, Höffdings und Villa-Pflaums aus erhoben hatte. In Übereinstimmung mit dem Verlangen nach wirklicher und umfassender Empirie fordert B. in erster Linie eine genaue Feststellung der religiösen Phänomene und ihrer Beziehungen zu andern empirischen Tatsachen. Ausführliche historische und logische Erörterungen setzen ihn in stand, die wissenschaftliche Aufgabe klar und scharf zu fassen. „La théologie expérimentale est la science qui a pour objet d'étudier les phénomènes religieux et de déterminer les conditions contingentes de leur manifestation." Die ängstlichen Gemüter, welche von solcher Arbeit eine Gefährdung des religiösen Lebens befürchten, versteht B. sehr überzeugend und liebevoll zu beruhigen, wie denn überhaupt ein warmes Glaubensleben aus dem ganzen Werke spricht.

Von der théologie expérimentale, die B. allein als wissenschaftlich gelten lässt, gerade weil sie sich von der Frage nach der ersten Ursache fern hält, unterscheidet er die théologie extrascientifique, nämlich die Philosophie über erstere Disziplin. „La pensée religieuse, s'appuyant d'un côté sur des faits, de l'autre sur les postulats de la conscience chrétienne, pourra édifiér une métaphysique et une philosophie religieuse qui répondront avec plus de sûreté encore que par le passé, aux besoins du coeur humain." Es entspricht dieses Unternehmen ungefähr der bisherigen Dogmatik.

In dieser Überspannung des Gegensatzes zwischen empirisch-wissenschaftlicher und metaphysisch-unwissenschaftlicher Theologie erblicke ich die Schwäche des Buches. Der Dualismus wird zu sehr einfach diktiert, zu wenig begründet. Was wollen wir von einer „ausserwissenschaftlichen Theologie", dieser unwissenschaftlichen Wissenschaft, halten? Schon ihr Name spricht sich das Urteil. Allermindestens wäre eine Rechtfertigung des Agnostizismus nötig gewesen. Wer von der Metaphysik Beseitigung der in den Erfahrungsbegriffen liegenden Widersprüche und Herstellung eines widerspruchslosen Systems von Begriffen erwartet, oder wer mit Cornelius Philosophie überhaupt als Streben nach letzter Klarheit definiert, wird der philosophischen Theologie auch dann den wissenschaftlichen Charakter nicht absprechen, wenn er ihre absolute Denk*notwendigkeit* nicht zu beweisen vermag.

Was B. im Übrigen von der Notwendigkeit und den Konsequenzen der experimentellen Theologie, insbesondere von der Umgestaltung der Dogmatik sagt, ist dem Referenten völlig aus dem Herzen gesprochen. Ich wünsche dem welschen Waffenbruder auch in der deutschen Schweiz herzlich den Erfolg eines gründlichen Studiums und Verständnisses.

Zürich, im Mai 1906. *O. Pfister.*

*C. W. Kambli*, D. theol. h. c., **Christus und Christentum in Predigten dargestellt.** 8°, IV, 335 S. Mit hübschem Umschlagbild (Christus auf dem Weg nach Golgotha eine Frau tröstend) und dem Porträt des Verfassers. Fehr, St. Gallen 1905. 5 Fr.

Christus und Christentum gehören untrennbar zusammen. Fromm und frei sind nicht Gegensätze, sondern ein und dasselbe! Dies ist das Programm des Buches. Und es ist durchgeführt. Kambli ist ein Christusprediger trotz

irgend einem, der Anspruch auf diese Bezeichnung erhebt Durch die Persönlichkeit Jesu das rechte Verständnis für seinen Sinn und Geist gewinnen und dadurch lernen, was wir sein oder doch werden könnten und sollten! — Wer grundsätzliche Erledigung der wichtigsten religiösen Fragen und energische Abzweckung auf praktische Frömmigkeit in jeder, namentlich auch sozialer Hinsicht sucht, erhält hier in ausnehmend klarer und schöner Sprache endgültige Antworten und kräftige Impulse. Ein Weihnachtsbuch für ernsthafte Leute, ein Erbauungsbuch für denkfähige Christen, ein lebendiges Denkmal eines ausgereiften Herzens und Geistes! *A. W.*

**Geschichte der Familie Ammann von Zürich.**

Zu den lehrreichsten Illustrationen der zürcherischen Kulturgeschichte gehört unstreitig diese Familiengeschichte, die wir zum grossen Teil der Feder unseres Herrn Pfr. A. Waldburger verdanken. Wer von der Geschichte etwas mehr wissen will, als die sog. Haupt- und Staatsaktionen, wer vergangenes Leben in voller konkreter Ausgestaltung sehen möchte, der wird mit dankbarer Freude dieses Werk studieren. Männer der angesehenen und weit verzweigten Zürcherfamilie Ammann sehen wir in den verschiedensten Kreisen menschlichen Wirkens tätig, darunter von der Reformation an bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts mehr als 20 Pfarrer, von denen sich überraschend viele Erinnerungen erhalten haben.

Zwei Pfarrer Ammann waren Zeitgenossen Zwinglis, tapfere Anhänger der Reformation, aber in ihrer Lebensführung Söhne einer rauhen Zeit. Unter schwierigen Verhältnissen wirkte Ludwig Ammann im 17. Jahrhundert als Dekan von Glarus. Sein Enkel Joh. Heinrich wurde als preussischer Hofprediger nach Stolp berufen. Wie trefflich er die tapfere Art seiner Vorfahren beibehalten, bezeigte er unter Anderm auch dadurch, dass er gegen den Hexenglauben auftrat. Der letzte Pfarrer aus dem Ammanngeschlecht beschloss sein Leben in friedvoller und gesegneter Tätigkeit 1856 in Aeugst am Albis. Im Lebensgang all dieser Männer spiegelt sich eigenartig der Charakter ihrer Zeit. Wie oft hatten sie einen schweren Stand! Wer heutzutage mit Erfolg als Pfarrer einer wackeren Gemeinde vorsteht, möchte kaum mit ihnen tauschen.

Von den anderen Ammann erwähnen wir den Chorherrn J. J. Ammann, den gelehrten Freund Zwinglis, Jost Ammann, den berühmten Kupferstecher (geb. 1539), und Hans Jakob Ammann, genannt der Thalwyler Schärer (1586—1658), Dieser „Schärer", d. h. Wundarzt ist eine besonders interessante und sympatische Persönlichkeit. Auf weiten Reisen, die ihn bis nach Jerusalem führten, erwarb er sich einen freieren Horizont und eine vertiefte, warme eigenartige Frömmigkeit, die ihn fast in den Geruch des Irrgläubigen brachte und schlimme Folgen für ihn gehabt hätte, wenn nicht Antistes Breitinger für den trefflichen Mann eingestanden wäre.

Aus der Verborgenheit privater und öffentlicher Archive sind die Urkunden für die lebensvollen Bilder herangezogen worden, und nun klingen längst verklungene Töne aufs neue vertraulich an unser Ohr. Wir sehen alten Gestalten ins Auge, wir sind Zeugen ihres Ringens und Kämpfens, ihres Steigens und Fallens, ihrer Freude und ihres Schmerzes. Wie fremdartig mutet uns die vergangene Zeit an und doch erwecken die alten Zeugnisse nach ihrem innersten Wesen auch wieder verwandte Gefühle in unseren eigenen Herzen. *K. Furrer.*

XXIV. Jahrgang 1907.

# Schweizerische
# Theologische Zeitschrift

begründet
von
D. **Friedrich Meili** †
weitergeführt
von
**Aug. Waldburger**
Pfarrer in Ragaz.



**Jahresabonnement:**
**Fr. 6. — für die *Schweiz*. Mk. 6. — für's *Ausland*.**



**Zürich II**
**Verlag von Aug. Frick**
1907.

# Inhalts-Verzeichnis





# Palästina,

## seine Stellung und Bedeutung in der vorexilischen Literatur des alten Testaments.

Von Dr. *B. Mossinsohn.*

### Einleitung.

Jedes Volk ist aufs engste mit seinem Lande verbunden. Der Boden, auf dem sich die Geschichte eines Volkes abspielt, wirkt nicht nur auf dessen physische, sondern auch, und vielleicht hauptsächlich, auf dessen psychische Entwicklung. Das Volk lebt sich in das Land hinein, das Land wird ein notwendiger Bestandteil des nationalen Daseins des Volkes. Wenn diese Tatsache sich bei allen Völkern nachweisen lässt, so bildet auch das Volk Israel keine Ausnahme von dieser Regel. Auch in seinem Leben gewinnt das Land die grösste Bedeutung, auch seine Schicksale werden mehr und mehr mit Palästina verschmolzen. Ja, das hebräische Volk steht sogar in einer besondern Beziehung zu seiner Heimat, an die es sich — um mit Ed. Reuss zu sprechen — mit der Innigkeit religiöser Erregung anschliesst.[1])

Die verhältnismässig frühe Entwicklung der literarischen Tätigkeit in Israel gewährt uns die Möglichkeit, dem interessanten Prozess der Entstehung dieser Beziehungen zwischen Volk und Land nachzugehen.

Dies ist auch das Ziel folgender Darstellung.

In den älteren Partien der anonymen Literatur des a. T., welche uns noch einen grossen Teil der israelitischen Volkssage, teils ver-, teils bearbeitet, aufbewahrt haben, finden wir den Prozess der Israelitisierung Palästinas noch im Werden begriffen. Die Umwandlung des Landes Kanaan in das Eigentum Israels und Haus Jahves vollzieht sich hier vor unseren Augen. Israel wird je weiter, desto mehr mit Palästina verknüpft, bis man sich schliesslich die Existenz des einen ausserhalb des andern nicht mehr denken kann. Die Israeliten fühlten sich eins mit ihrem Gott, mit ihrem Lande. In Zeiten der Gefahr, während der Syrerkriege, gewann mehr und mehr Bedeutung der Begriff "יום יהוה„ „der Tag Jahves", von welchem man hoffte, dass er Licht und Glück dem Volke in seinem Land bringen werde.

Amos und Hosea, die grossen Propheten des Nordreiches, versetzten diesen Volkshoffnungen den Todesstoss. Nicht Licht

---

[1]) Ed. Reuss, Geschichte der heiligen Schrift d. a. T. 1881, S. 5.

und Glück, sondern Finsternis und Vernichtung erwarten das Volk am Tage Jahves. Auch sie aber waren Kinder ihres Volkes — Palästina ist auch für sie die Lebensbedingung Israels; der Untergang Israels besteht darin, dass es von seinem Land losgerissen wird. Die Erfüllung dieser Prophetie, der Fall des Nordreiches im Jahre 721, führte zu einer neuen Phase in der Entwicklung der Beziehungen Israels zu Palästina. Unter den Propheten *Judas* entstand die Vorstellung von der Strafe als Sühne und dann auch vom Exil als Züchtigungsmittel für die Sünde; damit wurde die Rettung des Volkes ermöglicht. Die Hoffnung auf die Rückkehr in sein Land wurde als Brücke zwischen Israel und Palästina geschlagen und gab jenem die Möglichkeit, in der Fremde Lebenskraft und Lebensmut aus dem eigenen Boden zu schöpfen.

So vollzieht die eigenartige Gestaltung der Geschichte Israels, hauptsächlich seines Geisteslebens, von selbst eine Dreiteilung in dem Entwicklungsgang der Beziehungen zwischen Israel und Palästina.

Diese Dreiteilung liegt auch unserer Darstellung zu Grunde. Das erste Capitel behandelt: Palästina in der Volkssage; das zweite: Palästina bei den Propheten des Nordreiches, das dritte schliesslich: Palästina bei den Propheten des Südreiches.

Hier sollte eigentlich auch noch das Deuteronomium behandelt werden, aber dieses bildet auch in dieser Beziehung nur einen Kompromiss zwischen den Vorstellungen der Propheten und dem Volksglauben und bietet auch hier keine originellen Anschauungen. Die deuteronomistischen Umarbeitungen in den Richter-, Samuelis- und Königsbüchern fallen meistens schon in die Jahre des Exils und können schon deshalb hier nicht in Betracht gezogen werden.

Bei der Darstellung der Propheten des Nordreiches schien es dem Autor angebracht, sich eingehender mit der Frage des s. g. „Restes“ zu beschäftigen. Es schien ihm wichtig, nachzuweisen, dass von irgend einem „Reste“ ausserhalb des nationalen Gebietes bei ihnen keine Rede sein kann, dass sie sich hingegen mit Juda gar nicht befassen, weil es auf seinem Boden sass und zur Zeit keiner Gefahr ausgesetzt war.

Der Standpunkt, auf dem die ganze Darstellung beruht, ist der der historisch-kritischen Schule in der Bibel-Kritik. Bei den Fragen der Quellenscheidung war am meisten der kurze Hand-Commentar von K. Marti massgebend, die meisten Textänderungen und Übersetzungen sind auch nach demselben vorgenommen worden.

I.

## Palästina in der Volkssage.

Bei allen historischen Völkern lässt sich eine und dieselbe Tatsache feststellen: bevor eine eigentliche Historiographie entsteht, schafft sich die Volksphantasie ein Bild von den Anfängen des Volkes und von seinen ersten Schritten auf historischen Bahnen. Nur hie und da sind in diesem Phantasiegebilde echte geschichtliche Züge enthalten, dasselbe hat jedoch den hohen Wert, dass es uns die Möglichkeit gewährt, in die Kulturverhältnisse des Volkes, wenigstens in dem Zeitalter der Entstehung dieses Gebildes, hineinzuschauen. Bisweilen ist es aber auch die einzige Quelle für die Kenntnisse der älteren Zustände, von welchen es berichten will.

Die Phantasie der alten Israeliten beschäftigte sich auch häufig mit den Fragen nach der Entstehung ihres Volkstums, der Eroberung ihres Landes und den grossen Taten der beliebten Helden der Folgezeit. Es entstehen Märchen und Sagen, die sich in die Überreste alter Gedichte gruppieren. Die Prophetenscharen bildeten die Pflegestätten dieser Erzeugnisse des Volksgeistes, entwickelten sie weiter, gaben ihnen eine gewisse literarische Form, bis sie endlich Aufnahme in das alte Testament fanden.[1]) Die althebräische Sage und Volkserzählung begegnet uns aber jetzt nirgends in ihrer ursprünglichen Form. Wir finden sie verarbeitet, noch mit einem gewissen volkstümlichen Hauch, beim Jahvisten und bearbeitet, einer Theologie untergeordnet, beim Elohisten. In dem Cyklus der Prophetengeschichte hat sich auch eine grosse Zahl Volkssagen und Volkserzählungen aufbewahrt. Überhaupt kann man fast alle älteren Bestandteile des alten Te-

---

[1]) . . . „Wir haben allen Grund zur Annahme, dass in diesen Propheten-Vereinen (besser als „Schulen") die hauptsächlichsten Pflegestätten jener Geschichten zu suchen sind. Ist dem so, dann haben die Erzählungen grossenteils bereits hier vor ihrer Aufzeichnung ihre literarische Form empfangen." — „Von ihren (der Propheten-Vereine) gemeinschaftlichen Beschäftigungen wird uns nur die Musik genannt, damit verband sich jedoch frühzeitig der Gesang; dieser hatte einen Inhalt. Und was anders kann der Inhalt gewesen sein als die grossen Taten Jahves? Historische Lieder wurden also sicher bei ihnen im Gedächtnis behalten" (G. Wildeboer. Die Liter. d. a. T. 1895 S. 67. 69).

staments, die nicht unter dem Einfluss der grossen Propheten stehen und keinen religiösen Pragmatismus aufweisen, als Erzeugnisse des Volksgeistes betrachten.

In diesen vorprophetischen Partien des alten Testaments haben wir auch die Spuren der Einwirkung Palästinas auf die Volksvorstellungen und des Verhältnisses Israels zu seinem Lande aufzusuchen.

Das Volk Israel — und nur von diesem kann hier die Rede sein, da die ältesten Stücke der hebräischen Literatur meist erst von der Zeit herrühren, als schon eine Volksorganisation bestand — behauptet, ein Fremdling im Lande Kanaan zu sein. Die Einwanderung soll nach der Sage in zwei zeitlich von einander weit entfernten Hauptzügen stattgefunden haben. Der erste, kleinere vorübergehende Einzug einzelner Personen, der Erzväter, von Nordosten, von Mesopotamien her; der zweite, grosse, vom Süden herkommende, endgültig-erobernde Zug der Stämme, die das Volk Israel bildeten. Liegt dieser Sage von der Herkunft von Norden und von dem früheren Weilen im Lande irgend eine sichere historische Quelle zu Grunde? Hat sie etwas mit den Chabirizügen zu tun, oder hat sich hier eine dunkle Erinnerung an die kulturellen Einwirkungen von Babylon her erhalten? — Das ist jetzt, auf Grund von den umgearbeiteten und verstümmelten Berichten, nicht mehr zu entscheiden. Eins ist klar: autochthon im Lande denkt man sich auch diese ersten Hebräer nicht.

Und doch fühlt sich der alte Israelit aufs engste mit seinem Lande verbunden, er erblickt sogar in ihm einen der Faktoren seiner Entstehung.

In der Volksvorstellung erscheint Mose nicht nur als Befreier vom ägyptischen Joche, nicht nur als Stifter der Jahve-Religion, sondern hauptsächlich als Gründer der Nation und ihr erster politischer Führer. Das Ziel, welches die Stämme unter seiner Hand vereinigt, ist die Eroberung des „gelobten Landes“, die Richtung, welche er einschlägt, ist der Weg nach Kanaan. Schon bei $R^{JE}$ ist der Zug nach Kanaan von Anfang an die Absicht Moses, ja, es lassen sich sogar Stellen nachweisen, die zweifelsohne dem Jahvisten gehören und die Mose das Bestreben, Kanaan zu erobern, ausdrücklich zuschreiben; so z. B. in der Geschichte der Kundschafter Numeri 13 Bruchteile in den Versen 17. 22. 23. 28. 29[1]).

Keine der hebräischen Sagen enthält vielleicht so viel geschichtliches wie diese.

---

[1]) Für die Fragen der Quellenscheidung ist in der folgenden Darstellung der Kurze H.-C. z. A. T. von Prof. K. Marti massgebend gewesen.

Die grosse Bedeutung des Landes Kanaan für die Konsolidierung des Volkes Israel wie für alle Werke Moses ist am schärfsten bei H. Guthe in seiner Geschichte des Volkes Israel betont.

Er sieht in den Bewegungen in Kanaan die Ursache der Gährungen, die unter den hebräischen Stämmen in Ägypten, wie in der Wüste entstanden und die Befreiung durch Mose möglich machten. Die Stämme, die später das Volk Israel bildeten, sind mit einer Anzahl anderer Stämme von der Syrisch-Arabischen Wüste hergekommen, ihr Ziel war von vornherein das Kulturland Kanaan. Irgend welche Ereignisse oder Verhältnisse drängten sie zurück und sie mussten teilweise auf der Sinaihalbinsel nomadisieren, teilweise nach dem Nildelta sich begeben. Ihren nahen Verwandten aber Moab, Ammon und Edom gelang es schliesslich doch sesshaft zu werden. — „Ihre Erfolge wirkten auf die lebhafte Phantasie der übrigen Wüstensöhne mit verführerischem Zauber; ihre kindliche Gier nach den reichen Schätzen der Kultur liess sich nicht mehr bezähmen.“ [1]) Das war der politische Grund des Auszuges.

Noch klarer tritt die Bedeutung Palästinas für Israel in dieser Zeit hervor in folgender Ausführung Guthes [2]): „Wenn der Auszug aus Ägypten und die Religionsstiftung als Glieder einer Kette von Bewegungen verstanden werden, die sämtlich ihr Ziel im Kulturlande Kanaan suchten, so liegt der Anlass und der Zweck des Kriegsrufs, der im Namen Jahves erging, auf der Hand. Er galt von der Eroberung Kanaans, die als göttliche Aufforderung und Zusage von Mose in die Religionsstiftung aufgenommen wurde. Ohne Zweifel ist es ihm gerade durch dieses Mittel gelungen, die Bewegung der damaligen Zeit in seinem Kreise zu fassen und ihr Herr zu werden.“

Es hat auch nichts Auffallendes, dass diese Sage mehr als alle anderen auf Grund richtiger Überlieferungen beruht, obwohl sie von Ereignissen der ältesten Zeit handelt: hier liegen die Fundamente des ganzen späteren Volkslebens und davon sprach man und sang man am meisten, diese Erinnerungen erhielten sich auch am längsten. Dazu kommt noch, dass hier kein Grund für religiös-pragmatische Umbildungen vorlag, weshalb sich auch diese Sage im alten Testament am reinsten erhalten konnte.

Die Sage denkt sich Mose nicht nur als den Urheber des Gedankens an die Eroberung Kanaans, sondern lässt ihn auch persönlich die Eroberung in Angriff nehmen; so erscheint Mose

[1]) H. Guthe, G. d. V. I. 1904 S. 25. [2]) A. a O. S. 89.

schon beim Jahvisten (Num. 21, 21—24. 32, 5. 20. 22a. 23a. 25f. 27) als der Eroberer und Verteiler des Ostjordanlandes. Es ist wohl möglich, dass auch der späteren, deuteronomistischen Erzählung von dem Flehen Moses, nach dem Westjordanland hinüberziehen zu dürfen, und von dem Entscheide Jahves, wonach er es nur vom Berge Nebo aus anschauen dürfte — eine volkstümliche Sage zu Grunde liegt. Für die spätern Volksvorstellungen wäre eine Tendenz, diese beiden Objekte der Volksliebe: Mose und Kanaan wenigstens auf diese Weise in nähere Beziehung zu bringen, durchaus charakteristisch. Wenn aber die Sage Mose das Land nur aus der Ferne sehen lässt, so schreibt sie die Eroberung desselben seinem Nachfolger Josua zu. Mose selber soll ihn im Namen Jahves dazu erwählt und ihm die Vollziehung dessen anvertraut haben, wonach er selber so sehnsüchtig strebte und woran er nur durch den Machtspruch Jahves verhindert worden war.

„Das wichtigste Ereignis für die israelitische Geschichte von den Tagen Moses bis zum Eintritt des Exils war die Eroberung und Besitznahme von Kanaan und damit der Übergang vom Leben der Nomaden in das eines sesshaften Bauernvolkes."[1])

Dieses Ereignis, oder besser, diese Ereignisse boten Raum genug für Sage und Erzählung, leider aber griffen hier die spätern pragmatischen Bearbeiter am meisten ein, und nur mit Mühe schält man die Spuren der alten Sage aus den jetzigen Erzählungen der Bücher Josua und Richter heraus. Langsam und allmälich ging das Werk der Eroberung vor sich. Nicht auf einmal wurden die Urbewohner des Landes verdrängt, nicht auf einen Schlag vollzog sich die Umwandlung der ganzen Lebensart.

Je mehr man aber festen Fuss auf dem Kulturboden fasst, je mehr die Fäden, die Israel mit der Wüste verknüpfen, zerreissen, desto tiefer dringt das Bewusstsein des Zusammenhanges mit Kanaan in die Vorstellung des Volkes ein. Das „verheissene" Land verwandelt sich in das „eigene" Land.

Allein etwas blieb doch, was die Israeliten an die Wüste festknüpfte und sie daran hinderte, sich in das Kulturland ganz einzuleben. Jahve, der siegreiche Gott Israels, der Lenker seiner Geschichte, das einzige, was die Stämme zusammenhielt, — *der* blieb noch in der Wüste weilen, er war nach wie vor der Gott des Berges Sinai.[2])

---

[1]) K. Marti, G. d. I. R. [4] S. 77. [2]) „Nicht Jahve selber, sondern sein Engel (Bote) hat Israel nach Kanaan begleitet; in Notzeiten sucht man Jahve entweder an seinem Wohnsitz auf, oder er kommt herbei" (K. Budde, Buch der Richter in K. H.-C. z. A. T. S. 41.)

Noch das Deboralied, welches so durchdrungen ist vom Eifer für die vollständige Eroberung des Landes und „getragen ist von dem Bewusstsein, dass Israel Jahve durch nichts besser dienen kann, als durch den Kampf um Kanaan“ [1]) — sieht Jahve vom Sinai im Gewitter herkommen, um seinem Volke Hilfe zu leisten (Richt. 5, 4—5) [2]).

Das Werk Moses ist auch hierin seinem Volke zugute gekommen. In der Umwandlung Jahves aus einer Lokalkraft in den Lenker der Geschichte ist schon eine gewisse Losreissung vom Sinai inbegriffen.

„Jahve ist an seinem Wohnsitz nicht so festgehalten, wie die Gottheiten der heiligen Stätten auf der vorjahvistischen Stufe. Er will mit Mose in Ägypten sein (Ex. 3, 12 E), legt den Ägyptern Plagen auf (Ex. 7, 25—27; 8, 13 ff.; 9, 1 ff. 17 f.; 10, 1 ff. J) und lässt ihre Erstgeborenen hinsterben (Ex. 11, 4 ff. J). Ebenso rettet er selber die Israeliten vor dem verfolgenden Pharao (Ex. 14, vergl. bes. v. 21 b. 27 b. J) und hilft ihnen aus allen Verlegenheiten während der Wanderung in der Wüste. (Vgl. nur Ex. 15, 25; 17, 5 u. 6.) Auch später als Israel vom Sinai sich getrennt hatte und es galt, die Schlachten Jahves zu schlagen, war Jahve selber seinem Volke gegenwärtig (Jud. 5. 2 Sam. 5, 27). Aber immerhin, wenn so Jahve bei ausserordentlichen Ereignissen im Sturme von seinem Wohnsitz auf dem Sinai her unter seinem Volke erschien, sein eigentlicher Wohnsitz ist der Sinai geblieben.“ [3])

Mose stellte das Prinzip der Beweglichkeit Jahves auf, es mussten aber Jahrhunderte vergehen, ehe das Volk die Konsequenzen aus diesem Prinzipe zu ziehen lernte und Jahve ganz vom Sinai lostrennte, um ihn nach Kanaan zu verpflanzen. Jahve war in der Wüste Israels Gott geworden, alle Züge des Wüstenlebens blieben in der Volkserinnerung an ihm haften. Der neue Kulturzustand, der Ackerbau, das sesshafte Bauernleben war aufs engste mit den Herren des Landes, mit den Baalim verbunden. Seinen Kultus hat Israel zusammen mit der Kultur von den Kanaanitern übernommen. Jahve wurde nur in der Not, im Kriege angerufen, in ruhigen Zeiten unterlag er seinem Rivalen.

So schwankte Israel zwischen Jahve und Baal, zwischen der Wüste und dem Kulturlande. Erst die langen Kämpfe, die Israel durchzumachen hatte, um sich im Lande zu behaupten, und die

[1]) H. Guthe, G. d. V. I. 1904 S. 68. [2]) Ob die Stellen Deutr. 33, 2 und Hab. 3, 2 hier in Betracht kommen können, ist fraglich, da sie spätere Psalmen sind und das Bild der Herkunft Jahves vom Sinai nur als poetische Form gebrauchen. (Vgl. dazu Bertholet, Deuteronomium im K. H.-C. z. A. T. S. 104.)
[3]) K. Marti, G. d. I. R. [4] S. 66.

die ununterbrochene Anwesenheit Jahves forderten, erst die wachsende Vereinigung der Stämme, die sich über das ganze Land ausbreiteten, verursachten eine Umwälzung in der Volksvorstellung. Mit den Kanaanitern wird auch der Baal mehr und mehr verdrängt und Jahve erhält neue Züge, die ihm die Möglichkeit gaben, an die Stelle Baals als Herr des Landes zu treten.

Ströme Blutes mussten vergossen werden, eine ganze Reihe israelitischer Generationen musste hier ihr Grab finden, bis die völlige Verschmelzung Israels mit Kanaan sich vollzog.

Dieses neue Verhältnis zwischen Volk und Land hat ohne Zweifel nicht wenig zur Gründung des nationalen Königtums beigetragen. Das Leben auf dem „eigenen" Lande, das Bestreben, es für sich zu behaupten, forderten gebieterisch eine feste Volksorganisation; nur das Königtum konnte die letztere schaffen.

So treffen wir Palästina als wichtigen Faktor in der Konsolidierung des Volkes hier auf dem Höhepunkte der Entwicklung des Prozesses, wie dort bei seinem Ausgangspunkte in den Zeiten Moses. Palästina wird mit den Schicksalen der Israeliten verwoben und je weiter, desto bedeutender wird es für sie.

Am Anfang der Königszeit galt schon Kanaan als fester Wohnsitz und Besitz Jahves. So klagt David 2. Sam. 26, 19, als er Palästina zu verlassen gezwungen ist: „כִּי גרשוני היום מהסתפח בנחלת יהוה" „dass sie mich heute austrieben, dass ich nicht Teil an Jahves Eigentum haben soll." Absalom hat während seines Aufenthaltes in Geschur nur die Möglichkeit, ein Opfer an Jahve zu geloben, darbringen kann er es aber nur nach seiner Rückkehr in Kanaan (2. Sam. 15, 3). In diese Zeit ist vermutlich das Auftauchen solcher Namen für Palästina wie „das Land Jahves" — „das Haus Jahves", die noch Hosea braucht, zu versetzen.

Der Umschwung in den religiösen Vorstellungen des Volkes verlief aber nicht ohne Widerstand. Der neue Jahvebegriff rief einen scharfen Protest gegen sich hervor, die besten Männer Israels sträubten sich gegen ihn — und dies nicht ohne Grund!

Jahve, der Gott des Landes, war seinem Wesen nach von Jahve dem Gotte Israels, der vom Sinai kam, so grundverschieden, dass man öfters den einen in dem andern nicht mehr zu erkennen vermochte. Jahve verdrängte den Baal nur dem Namen nach; denn er wurde selber zum Baal, d. h. zum Herrn des Landes, zum Spender aller irdischen Gaben und degenerierte dadurch zur Naturkraft, mehr und mehr dabei seine Bedeutung als historische und rechtliche Grösse einbüssend. Der Dualismus, der vorher in Israel herrschte, Jahve als Kriegsgott und Baal der Spender der

natürlichen Gaben des Landes — wurde überwunden, aber der Synkretismus trat an seine Stelle: auf Jahve werden die Eigenschaften wie die Formen des Kultus des Baal übertragen. Rauschende Opferschmäuse, Greueltaten und Unzucht an den heiligen Stätten — das wird jetzt als Jahvekultus betrachtet.[1]) Selbstverständlich musste diese neue Auffassung von Jahve eine heftige Opposition heraufbeschwören.

Es entstanden die Nasiräer, die gegen den Dionysoskultus des Baal protestierten damit, dass sie sich von allem, was nur irgendwie mit dem Weine zusammenhängt, gänzlich enthielten. Tiefer griff die Sekte der Rechabiten ein, sie rief zur Rückkehr zum Nomadenleben hier auf dem Kulturboden; der völlige Bruch mit der Kultur sollte dann schon von selbst zum Bruche mit dem fremden Kultus und den fremden Vorstellungen führen. Die Opposition ging aber noch weiter. „Zurück zum Sinai!" — hiess es bald. Und die Parole gab kein geringerer als der Prophet Elia aus. Eine der ältesten und herrlichsten[2]) hebräischen Sagen erzählt uns von seinem Eifer gegen den Baal-Tempel Ahabs, den dieser für die Fremden in Samarien gebaut hat, hauptsächlich aber gegen den Synkretismus des Volkes, für dessen „Anschauung Baal und Jahve in eins zusammenfliessen."[3])

Als er an der Besserung des Volkes wie des Königs verzweifelte und vor dem Zorn Isebels hatte fliehen müssen, lag er ohnmächtig unter einem Ginsterstrauch und flehte Jahve um den Tod an. In der Erscheinung des Engels Gottes, der ihm Speise und Trank brachte, erblickte er eine Deutung, dass noch nicht alles verloren wäre; er stand auf und wandelte vierzig Tage und vierzig Nächte in der Wüste, er wusste jetzt, wohin er sollte, er hatte ein Ziel vor sich — er ging nach dem Horeb-Sinai. Es war kein allgemein übliches Verfahren der Zeit gewesen, eine Theophanie am Sinai zu suchen. Elia wollte damit „vielmehr seinen Widerspruch gegen die geltende Volksmeinung ausdrücken."[4]) Das war ein Protest gegen das ganze Leben in Kanaan, gegen den Glauben, dass Jahve dort wohne, ja, ein Protest sogar gegen die Tradition, nach welcher Mose im Namen Jahves die Eroberung Kanaans verheissen und befohlen hätte. — Ein Titane des Geistes aber vom Gepräge Elias schreckte auch vor diesen äussersten Konsequenzen nicht zurück. Er sah, dass die Kultur Kanaans nur zum Verderben des Volkes führte, da liess

[1]) Vgl. K. Marti, G. d. I. R. §§ 27 u. 28; J. Wellhausen I. u. J. G. S. 73. 74. [2]) I. Benzinger, Kommentar zu König. im K. H.-C z. A. T. S. 104. [3]) Ebenda. [4]) K. Marti, G. d. I. R. § 25, vgl. auch Benzinger, Kommentar S. 112.

er seinen mächtigen Ruf ertönen: „Zurück zur Wüste!“ — denn *das* bedeutete doch eigentlich im Munde Elias sein Ruf: zurück zum Sinai.

Wie tief aber schon Palästina im Herzen des Volkes eingewurzelt war, zeigt uns diese Sage selber. Obwohl alle ihre Sympathien sonst für Elia und seinen Eifer sind — so hält sie doch diesen seinen Ruf für verfehlt. Sie lässt Jahve zweimal Elia fragen: „מה לך פה אליהו? מה לך פה אליהו?“ — „Was hast du *hier*, Elia, zu tun? — Was hast du *hier*, Elia, zu tun?“ (2. König. 19, 10. 14) und ihn schliesslich zurück nach Palästina senden, damit er *dort* den Willen Gottes vollziehe. Dieser letztere bestand der Sage nach darin, dass Israel zur Strafe gezogen werde, und nur ein Rest von ihm — „הברכים אשר לא כרעו לבעל והפה אשר לא נשק לו“ „Alle die Knie, die sich nicht vor dem Baal gebeugt haben, und jeglicher Mund, der ihn nicht geküsst hat“, im Lande bleiben soll. (Hier liegt die Quelle der später stets wiederkehrenden Idee von dem frommen Kern, der gerettet wird)[1]).

So vermag sogar Elia nicht an dem Prinzip des Zusammengehörens Israels mit seinem Lande zu rütteln; dem Volke war es klar, dass Jahve selber sich zu Gunsten Palästinas entschied.

Der nächste Nachfolger und geistige Erbe Elias, Elisa, greift aktiv in die Politik Israels ein, um die Verkündigungen Elias zu verwirklichen. Er veranlasst den Sturz der Dynastie Omris, er salbt Hasael zum König über Aram, diese beiden Taten werden verhängnisvoll für Israel; Elisa begeht sie aber nicht als Protest gegen das Kulturleben in Kanaan und in der Absicht, das nationale Königtum aufzulösen, sondern ganz im Gegenteil — um es zu retten. Wir sehen ihn später als Ratgeber und Helfer der Könige (2. Könige 6, 7; 13, 15—19). Der König Joas nennt ihn: „רכב ישראל ופרשיו“ — „Der Streitwagen Israels und seine Ritterschaft“. Kein ernstlicher Protest erhob sich von jetzt an gegen das Kulturleben im Lande. Die Nasiräer und Rechabiten dauerten zwar im Volke fort, aber ihre Bedeutung war so gering und ihre Wirkung so schwach, dass das Volk ungehindert die Israelitisierung Palästinas fortführen konnte.

Und in dieser Hinsicht stand noch dem Volke eine grosse Arbeit bevor. Etwas blieb noch im Lande, was die Israeliten stets erinnerte, dass sie hier Fremdlinge wären und die Kanaaniter als die eigentlichen Herren des Landes gelten müssten. Das waren die heiligen Stätten, die im Leben des Volkes eine so bedeutende Rolle spielten. Die Kultusstätten Jahves waren meist

---

[1]) Benzinger, Kommentar Könige S. 113.

alte Heiligtümer der Kanaaniter und von diesen einfach übernommen.

„Rückte Jahve in die Stellung von Baal ein, so war es ganz selbstverständlich, dass er auch ebenso und an *den gleichen Orten* wie dieser verehrt werden musste.“ [1]) An diesen Stätten blieben aber alte kanaanitische Überlieferungen und Heldensagen haften; dies verletzte das Nationalgefühl Israels aufs empfindlichste und es suchte die altkanaanäischen Erinnerungen von hier zu verdrängen, wie man die Kanaaniter selber mitsamt ihren Göttern schon verdrängt hatte. Man musste eine Begründung der Heiligkeit dieser Stätten vom israelitischen Standpunkte aus finden; das tat man auch, indem man den Cyklus der Patriarchensagen schuf:

„Dazu (als Jahve-Kultusstätten) werden die alten heiligen Stätten der Kanaaniter übernommen, aber ihre Legitimität für den Jahvekult wurde, wie bei den neuen, durch eine Offenbarung Jahves daselbst nachgewiesen, die man aus der eigenen Geschichte, besonders aus dem Leben der Ahnen zu erzählen wusste.“[2])

Woher stammen eigentlich die Gestalten dieser Ahnen? Was sollten diese Figuren ursprünglich bedeuten? Diese Frage wird gewiss noch lange unter den Sachkundigen streitig bleiben. Die einen werden die Erzväter als altkanaanäische Lokalhelden betrachten; die anderen Heroes eponymi einzelner Stämme und Geschlechter in ihnen finden wollen; die dritten — etwa wie Goldziher, Winckler u. a. m. — sogar Überreste eines Schemas babylonischer Astralmythen darin erblicken. . . . Eins ist aber klar und das müssen alle zugeben: die Patriarchenerzählungen sind auf uns in einer völlig andern Form gekommen, als die, in welcher sie die Israeliten irgendwo auffinden konnten. Die Charakterzüge der einzelnen Figuren, die diese in ausgeprägte Persönlichkeiten verwandeln, die Komposition des ganzen Bildes, ist ohne Zweifel die Schöpfung des israelitischen Volksgeistes. Ein national-israelitischer Hauch weht über dem ganzen Sagencyklus und *ein* Bestreben belebt ihn. „Durchzogen ist die Patriarchengeschichte von der Tendenz, den Anspruch des erwählten Volkes auf das Land Kanaan zu begründen: dieser Anspruch beruht nicht nur auf verschiedenen göttlichen Verheissungen — (Gen. 15, 7—16. 26, 3. 28, 13. 48, 4), sondern ist auch rechtlich fundiert: Abraham erwirbt sein Erbbegräbnis im Süden des Landes (Cap. 23), Jakob Grundbesitz im Norden (33, 19; 48)[3]).

[1]) Benzinger, Hebräische Archäologie S. 371. [2]) K. Marti, G. d. I. R.[4] S. 78. [3]) Holzinger, Genesis im K. H.-C. z. A. T. Einleitung S. VII.

Schon die Thalmudisten fühlten deutlich diese Tendenz der Sage, sie gingen noch weiter und bezeichneten auch die Schöpfungssage als Belegschrift

Wie die Umwandlung eines kanaanäischen Heiligtums in ein israelitisches vor sich ging, zeigt uns am besten Genesis 12, 6—7. „Wärend V. 6 voraussetzt, dass Abraham eine heilige Stätte (in Sichem) schon vorfindet, erhält diese ihre Bedeutung für Israel durch eine Theophanie, die Abraham dort erhält, und einen von ihm gebauten Altar.“ [1])

Eine ganze Reihe von Stellen in der jetzigen alttestamentlichen Form der Sage weiss uns von solchen Theophanien zu erzählen, die als Ursprung der Heiligkeit des Ortes für Israel gelten sollen. Selbstverständlich kommen hier nur solche Stellen in Betracht, die den Quellen J und E angehören.

So erzählen uns Stellen wie Gen. 13, 18; 15; 18, 1; 17, 33 von Theophanien und Offenbarungen Jahves, oder seiner Engel in Hebron [2]); 16, 19 in Beerlachaj Roi; 32, 2—3 in Machanajim und 32, 31 in Penuel.

Von den grösseren Stätten aber, die eine grössere Bedeutung im Leben des Volkes erlangten, wird erzählt, dass nicht nur einer der Patriarchen dort eine Offenbarung, oder eine Theophanie erhalten hat, sondern zwei von ihnen, oder sogar alle drei. [3])

---

für die Rechte Israels auf Kanaan. So führte der Midrasch Tanchuma schon beim ersten Verse der Genesis folgendes an:

אמר רבי יצחק לא היה צריך להתחיל את התורה אלא מהחודש הזה לכם, לפי שהיא מצוה ראשנה שנעטרו בה ישראל ומה טעם פתח בבראשית משום כח מעשיו הגיד לעמו לתת להם נחלת גוים.

Rabbi Isaak sagte: es sollte eigentlich die Tora mit den Worten: „Dieser Monat ist für euch“ (Ex. 12, 2) anfangen, da dies das erste Gebot ist, welches an Israel erging; warum fing er aber mit: „Breschith“ an? Antwort: „Die Macht seines Tuns hat er seinem Volke kund getan — indem er ihnen den Besitz der Heiden verlieh“ (Ps. 111, 6). (Die Übersetzung des Verses ist nach die H. S. d. a. T. von Kautzsch)

Raschi, einer der ältesten, beliebtesten und einflussreichsten Kommentatoren des Pentateuchs, zitiert diesen Ausdruck auch beim ersten Vers der Genesis und fügt noch als Erläuterung hinzu: „שאם יאמרו א״ה לישראל לסטים אתם, שכבשתם ארצות שבעה גוים, הם אומרים להם: כל הארץ של הקב״ה היא, הוא בראה ונתנה לאשר ישר בעיניו, ברצונו נתנה להם וברצונו נטלה מהם ונתנה לנו. „Denn vielleicht sagen die Völker der Welt zu Israel: ihr seid Räuber, da ihr euch die Länder der sieben Völker unrechtmässig zugeeignet habt, da wird Israel ihnen antworten können: Die ganze Erde gehört dem Heiligen, gepriesen sei er, er schuf sie, und gab sie demjenigen, der ihm wohlgefallen hat; es war sein Wille, dass er das Land ihnen gab, es war auch sein Wille, dass er es ihnen wegnahm und es uns gab.“

[1]) Holzinger, Gen. im K. H.-C. z. A. T. S. 138. [2]) In Hebron sollen auch Isaak und Jakob gewohnt haben nach dem Jahvisten, Theophanien aber erhält dort nur Abraham. [3]) Wenn auch die Berichte von diesen Theophanien, oder Altarbauten von verschiedenen Quellen herstammen sollten, so zeigt das doch das hohe Interesse im Volke für diese Stätten, da alle Quellen sich mit ihnen befassen.

So Sichem, wo Abraham die erste Verheissung erhält und einen Altar erbaut (Gen. 12, 7), wo aber auch Jakob wohnt, gleichfalls einen Altar baut und sogar Landbesitz für Geld erwirbt (Gen. 33, 19—20). So Bethel, wohin Abraham von Sichem aus übersiedelt und einen Altar erstellt (Gen. 12, 8), wo aber Jakob die grosse Theophanie im Leiterbilde erlebt und sogar zum Schlusse gelangt, dass „die Leiter steht an dieser Stätte nicht bloss in diesem Augenblick, sondern immer und gleichsam von Natur“ [1]) (Gen. 28, 17). Das war bei der Auswanderung Jakobs nach Haran, bei seiner Rückkehr baut er dort in Bethel einen Altar, um seine Gelübde zu erfüllen. In Beerscheba sollen sogar Abraham (Gen. 21, 33), Isaak (Gen. 26, 23—24) und Jakob (Gen. 46, 1—5) Offenbarungen erhalten haben.

Wie sehr man in Israel auf die Tendenz, die heiligen Stätten auf diese Weise zu nationalisieren, Gewicht legte — zeigt der Unterschied zwischen den Erzählungen des Jahvisten und des Elohisten. Der erstere, der wahrscheinlich ein Judäer war, bevorzugt Hebron; der andere, der gewiss aus dem Nordreiche stammt, knüpft die Patriarchengeschichte an Orte des Nordens und des Negeb.[2])

Schon in den ältesten Zeiten fiel es auf, dass Jerusalem hier nirgends erwähnt wird, und man suchte diesem Mangel dadurch abzuhelfen, dass man die vom Elohisten erzählte und gewiss mit einem Orte des Nordens verknüpfte Sage von der Opferung Isaaks auf den Moria verlegte (Gen. 22, 2) und dann die Geschichte von Malkizedek dem König von Salem anführte.

Allein die Patriarchengeschichte begnügte sich, wie bereits erwähnt, nicht mit der Nationalisierung der heiligen Stätten allein, sondern geht weiter und sucht die Zugehörigkeit des ganzen Landes an Israel durch die Verheissungen und Schwüre an die Erzväter zu begründen. Abraham erhält ihrer drei: 1) bald nach seiner Ankunft in Kanaan bei Sichem (Gen. 12, 7), 2) bei dem ברית בין הבתרים — dem Bund zwischen den Opferstücken in Hebron (Gen. 15) und 3) bei der Opferung Isaaks. Dieser erhält seinerseits eine Verheissung in Beerseba (Gen. 26, 23—24)[3]), während Jakob ihrer zwei zu teil werden: in Bethel bei seiner Flucht nach Haran (Gen. 28, 13) und vor seinem Auswandern nach Ägypten.

Solche Verse wie השמר לך פן תשיב את בני שמה — keinesfalls

[1]) Wellhausen, Compos. d. Hexateuchs 32. Zitiert nach Holzinger. [2]) Holzinger, Einleitung zu seinem Kommentar der Genesis. [3]) Diese blasse Verheissung zeigt nur, dass man auf alle Fälle allen drei Patriarchen solche zu teil werden lassen wollte.

aber darfst du meinen Sohn dorthin zurückbringen — die man dem Abraham in den Mund legte — zeigen am deutlichsten, wie weit es schon in der Verschmelzung Israels mit Kanaan gekommen war. Wie sehr man darauf bedacht war, etwaigen Ansprüchen anderer Prätendenten auf Kanaan entgegenzutreten, ist noch zu ersehen aus solchen Stellen wie Gen. 25, 6 und 25, 32—34. Nach ersterer ist Abraham bestrebt, noch bei seinem Leben die Kinder der Kebsen mit Reichtum zu beschenken und fortzuschaffen, um Isaak dann als den einzigen Erben in Kanaan gelten zu lassen. Die zweite sucht zu beweisen, dass von den Kindern Isaaks nur noch Jakob legitime Ansprüche auf Kanaan hat. „Aus der Verachtung des Erstgeburtsrechts will die Erzählung vermutlich das innere Recht der Verdrängung Esaus ableiten.“ [1])

Bei der Israelitisierung einzelner Stätten bediente man sich nicht nur der Namen der Patriarchen; so ist der Steinhaufen beim Jordan mit dem Namen Josuas verbunden (Jos. 3. 4). Mit Josua verbunden sind auch die Heiligtümer bei Sichem [2]) auf dem Ebal und Garisim, obwohl es die spätere Sage als ein Gebot Moses betrachtet (vgl. Jos. 8, 30—35; Deutr. 27). Ausser diesen Sagen sind auf uns noch zwei poetische Stücke aus vorprophetischer Zeit gekommen. Das ältere unter dem Namen „der Segen Jakobs“ und das jüngere, vermutlich in die Periode dicht vor dem Auftreten Amos zu versetzen — unter dem Namen „der Segen Moses.“ Hier finden wir das Bestreben, zu zeigen, dass jedem Stamm sein Teil in Kanaan von dem Erzvater Jakob oder dem Gesetzgeber Mose vorausbestimmt war. So die Verse Gen. 49, 11. 15. 20. 21; Deutr. 33. 13—14a. 18—19. 20—21. 22. 25. Die historischen Sprüche dieser „Segen“ (Gen. 49, 16—18. 19. 27. Deutr. 33, 6. 7) hängen auch mit der geographischen Lage der Landesteile der bezüglichen Stämme aufs engste zusammen.

So vollzog sich endgültig die Eroberung Kanaans auch geistig, wie sie schon längst physisch geschehen war. Es entwickelte sich eine Trinität: zu den beiden gegebenen Grössen: „Jahve der Gott Israels“ und „Israel das Volk Jahves“ kommt ein neues Glied hinzu: „Kanaan das Land beider.“ Ungefähr um 800 v. Ch. müssen bereits diese Vorstellungen dagewesen sein, da in diese Zeit die Anfänge der literarischen Bearbeitung derselben durch den Jahvisten und etwas später auch durch den Elohisten fallen.

Allein in diesem Momente taucht etwas neues auf. Wenn

---

[1]) Holzinger, S. 179. [2]) Bei Sichem spielt noch vielleicht der Umstand mit, dass es erst spät in die Hände der Israeliten kam. Man suchte deshalb, es in Verbindung zu setzen mit Abraham, Jakob und sogar Josua.

beim Jahvisten „die Freude am eigenen Volk“ noch die „Grundstimmung“ ist, so lässt der Elohist schon eine „da und dort zum Ausdruck kommende trübe Stimmung“ [1]) durchschimmern. Dies darf uns auch nicht wunder nehmen. Der Elohist schreibt, oder, genauer gesprochen, entsteht in der Zeit der Syrerkriege, die mehr als einmal die Fähigkeit Israels, sich im Lande zu behaupten, fraglich gemacht haben. Die Weitblickenden bemerkten schon im Hintergrunde noch eine finsterere Wolke — die Macht der Assyrer rückte heran. Es erwächst plötzlich die Gefahr, alles was mit so grosser Mühe erworben worden ist, mit einem Schlage zu verlieren.

Die Besten im Volke suchten einen Weg, vor allem ein Mittel, den Mut des Volkes zu erhalten; so finden wir z. B., dass „das Nationalgefühl bei E gesteigert ist zu einer Art Glaubensposition, die den tatsächlichen Verhältnissen ein „dennoch“ entgegensetzt...“ [2]) Man suchte Kraft für das Volk zu erwerben. Gewiss stand der Elohist nicht vereinzelt in seiner Tätigkeit da. Ein neuer Begriff entwickelt sich jetzt, der Begriff: „יום יהוה“ „Der Tag Jahves!“

„Der Tag Jahves war ein Gegenstand der Hoffnung in schwerer, schwüler Zeit; es war selbstverständlich, dass das Gericht, oder wie wir sagen, die Krisis, zu Gunsten Israels ausfallen werde.“ [3]) So vermochte auch das hereinbrechende Gewitter in nichts die Volksvorstellungen zu erschüttern. Der Dreibund: Gott, Volk und Land stand im Moment des Auftretens der grossen Propheten fest da. (Schluss folgt.)

---

# Was kann die protestantische Pädagogik von der römischen Kirche lernen?

Von Dr. *F. W. Foerster*, Zürich.

Kürzlich hatte ich Anlass, in der Presse die Nachricht von meiner angeblichen Conversion zur katholischen Kirche zu dementieren, das mehrfache Auftauchen solcher Gerüchte jedoch in folgender Weise zu erklären:

„Ich habe mehrfach katholische Lehren und Institutionen als *ethisch und pädagogisch höchst bedeutsam* besprochen aus einfacher *Gerechtigkeit* und aus *wissenschaftlicher Überzeugung*. Das genügt bei vielen Leuten, um von einem „Gang nach Canossa“ zu reden. Glücklicherweise habe ich bei sehr nachdenklichen und ernsthaften *Protestanten* auch eine *andere* Überzeugung

---

[1]) Holzinger, Einleitung zu Genesis. [2]) Ebenda. [3]) J. Wellhausen. I. u. J. G. 1897. S. 108.

gefunden, nämlich die, *dass es nicht bloss den Radikalen erlaubt sein müsse, über die Position der Reformatoren hinaus zu gehen, sondern dass man auch nach der entgegengesetzten Seite hin korrigieren und ergänzen dürfe.* In diesem Sinne ist es meine Überzeugung, dass die protestantische Religionspädagogik von der grossen Seelenkenntnis und Lebenserfahrung der katholischen Kirche *vieles lernen* und dabei manches *wiederherstellen* könnte, was im Übereifer der Reformation einst verworfen wurde. Oder ist die Reformation unfehlbar?? Wer sich ernsthaft und wahrhaft konkret mit den Fragen der Charakterbildung beschäftigt, kann gar nicht anders als zur Forderung einer solchen Revision der *protestantischen Seelsorge* kommen, genau so, wie er vom pädagogischen Gesichtspunkte aus auch an der *heutigen katholischen* Religionspädagogik eingreifende Kritik üben muss."

Der Herr Herausgeber dieser Zeitschrift hat mich nun mit sehr freundlichem Entgegenkommen aufgefordert, doch etwas näher zu definieren, *was* denn eigentlich die protestantische Pädagogik von der römischen Kirche lernen und *was* sie wiederherstellen solle? Er hat dabei betont, dass es ihm zunächst nicht um eine Abhandlung, sondern mehr um ein erstes Votum zur Eröffnung einer Diskussion über das gewiss sehr wichtige Thema ankomme. In diesem begrenzten Sinne und in aller mir als Laien hier gebührenden Bescheidenheit möchte ich denn, ausgehend von meinem besondern Studiengebiete, der Charakterbildung, im Folgenden einige Gesichtspunkte aufstellen — natürlich ohne das reiche Thema hier irgendwie zu erschöpfen.

Es gibt leider, wie überall, so auch unter den Protestanten aller Richtungen gewisse enge und unfreie Seelen, welche das Wort „römisch" nicht zu hören vermögen, ohne dabei an den Antichrist zu denken und welche nie zum Bewusstsein der ungeheuren Überhebung und Menschenverachtung kommen, die darin zu Tage tritt, dass man einer ganzen grossen Hälfte der Kulturmenschheit die tiefere und innerliche Beziehung zur christlichen Religion abspricht und verblendet genug ist, zu verkennen, dass das, was Aussenstehenden leere Form und Zeremonie ist, für den Zugehörigen tiefgesättigt mit Geist und Liebe sein kann. Und leider gibt es auch Leute, welche meinen, dass es zu einer wahrhaft protestantischen Überzeugung gehöre, in dem Glauben zu leben und zu sterben, dass es von Augustinus bis Luther keine echten Christen gegeben habe. Und endlich wird auch die Ansicht vertreten, im Kampf der Konfessionen sei jedes Zugeständnis und jede Anerkennung sozusagen ein Verrat an den Feind und es sei hier um der Selbsterhaltung willen nötig, keine Grenzen zu verwischen — der Feind breche auch ohnedies an allen Ecken ein.[1])

[1]) Dem Verfasser ist es, auch in der Schweiz, schon mehrfach begegnet,

Um einmal bei dem militärischen Gleichnis zu bleiben: Gerade auf kriegstechnischem Gebiete ist man aufs eifrigste bemüht, vom Gegner zu lernen, man organisiert ein eigenes Spionage-System, um neue Waffenmodelle und Festungspläne in die Hände zu bekommen, man besucht die Manöver des Gegners, um zu Hause über seine Strategie zu referieren — nur auf konfessionellem Gebiete gilt die Parole: „Schliesst die Augen!“ Und das ist um so merkwürdiger, als ja doch beide Gegner zugleich Verbündete sind gegenüber einem immer mächtiger werdenden gemeinsamen Feinde, dem Materialismus und dem Übermenschentum! Sollte man da wirklich auf dem Gebiete der Taktik, Technik und Pädagogik der Abwehr nichts von einander lernen können?

Ich meine: die Zeiten sind so ungeheuer ernst geworden, die christliche Lebensanschauung ist so bedroht durch die Verflachung und Verrohung des Zeitgeistes, durch die wachsende geistige Anarchie aller Kreise, durch allerhand neu um sich greifende Astarte- und Priap-Kulte, dass wahrlich alle historischen Erbitterungen und Rechthabereien zu schweigen haben gegenüber der alles überschattenden Frage: Was bildet und festigt denn eigentlich den Charakter, wie erzieht man den Willen, wie schützt man die Phantasie, wie befreit man den Geist von der offenen und geheimen Tyrannei des Leibes?

Warum kann nun die protestantische Kirche auf diesem Gebiete von der römischen Kirche lernen? Nun — doch wohl schon einfach deshalb, weil die letztere fünfzehn Jahrhunderte älter ist! Und was für Jahrhunderte waren das! Regeneration einer verkommenen Welt! Zähmung und Zivilisierung vollkommen unberührter Racen! Der Protestantismus hatte von Anfang an mit einer gezähmten und religiös erzogenen Menschheit zu tun — die katholische Kirche hatte den Menschen sozusagen nackt vor sich, wie er aus der Zerstörung aller Heiligtümer oder wie er aus dem Urwald kam. Schon darum wurzelt ihre ganze Pädagogik *tiefer* in der menschlichen Natur. Ja die ganze katholische Kirche ist in weit höherem Masse eine *pädagogische* Institution, als die protestantische Kirche, eben weil jene erst die Voraussetzungen zu schaffen

dass moralpädagogische Vorschläge von ihm als „katholisierend“ abgelehnt wurden. Ist denn aber das Wort „katholisierend“ ein *Argument?* Und wenn eine Methode sogar katholisch ist und nicht nur „katholisierend“ — darf ein ernsthafter Seelsorger sie *deshalb* ablehnen? Ist das nicht eine ganz verderbliche Befangenheit? Ein solcher Autoritätsglaube gegenüber den Reformatoren überstiege ja alles was die strengste Richtung im Katholizismus an Bindung des Urteils verlangt: Es wäre da sozusagen ein protestanischer Index errichtet, dessen Prüfungsmasstab sich überhaupt nicht auf den Inhalt eines Vorschlages bezöge, sondern nur auf seine Distance gegenüber Rom!

hatte, auf denen diese weiter bauen konnte! Die Haupttriebkraft des Protestantismus lag in dem Verlangen nach dem *unvermittelten* Worte Gottes — die Haupttriebkraft der katholischen Kirche lag in dem Bestreben, den Menschen dieses Wort Gottes und diese Offenbarung Gottes tausendfach durch neue Worte, Bilder, Gebräuche und Mysterien zu *vermitteln*, zu *erklären* und in die Welt ihrer inneren Erfahrung zu *übersetzen* — und zugleich dem Menschen konkrete äussere und innere Hilfe zu geben, *wie* sie von der natürlichen Schwäche und Sinnlichkeit aus stufenweise durch Übung, Disziplin und Erkenntnis zu jener geistigen Anbetung, zu jener Unmittelbarkeit der Gottesgemeinschaft vordringen könnten, die in der schauenden Seligkeit der Heiligen verkörpert ist.

Wie man auch zum Katholizismus sich stelle — es liegt hier eine wahrhaft ehrfurcht erregende pädagogische Leistung vor, ein ganz seltenes Zusammenwirken von tiefer Gottbegeisterung und durchdringender Kenntnis der menschlichen Natur[1]: Und auch wer ein kritisches Auge für das Mitwirken hierarchischer Interessen hat, der sollte doch nie die grossen Kirchenväter, die grossen Päpste und die grossen Heiligen übersehen und nicht vergessen, dass die äussere Macht der Kirche doch auch wohl ein Produkt der seelengewinnenden und seelenergreifenden Kraft ist, die ihren Lehren und Institutionen durch solche wahrhaft geistige Menschen für alle Zeiten eingeflösst wurde.

Da der Protestantismus nun heute ein ganz anderes Publikum vor sich hat als zur Zeit seiner Entstehung, nämlich eine Welt der geistigen Zersetzung, des Zweifels und Suchens und zugleich eine Welt voll sinnlicher Zerfahrenheit und Haltlosigkeit, so liegt es doch sehr nahe, etwas bei denen in die Schule zu gehen, welche einst einer solchen Welt Christus zu predigen und ihr geistigen Halt zu geben hatten. Beachten wir, dass gerade die Persönlichkeiten, welche den Bau des katholischen Systems und der katholischen Pädagogik im weitesten Sinne am stärksten beeiflusst haben, Männer waren, die selber durch die stärkste Zersetzung hindurchgegangen, reiche und starke Seelen, denen die menschliche Natur alles zugeflüstert hatte, was sie an Wünschen und Begehrungen in sich trägt — und die doch darüber Herr wurden und nun aus grosser Übersicht über alle menschlichen Dinge sprechen konnten. Da gilt eben unwiderleglich das Wort, was die Engel vom erlösten Faust singen: „Doch dieser hat gelernt — er wird Euch lehren!"

Wo aber ist nun im Einzelnen zu lernen? Ich greife heute

[1]) Dies hebt auch Kingsley in seiner „Hypatia" hervor.

nur beispielsweise ein paar Punkte heraus. Nehmen wir z. B. die eingreifende Frage der Askese und ihres pädagogischen Wertes. Je mehr mir in der pädagogischen Erfahrung auf dem Gebiete der Willensbildung die völlige Unentbehrlichkeit starker „Übung“ klar wurde, um so unbegreiflicher wurde mir die Haltung weiter Kreise des Protestantismus in dieser Frage. Schopenhauer bemerkt mit Recht, dass der Protestantismus in seiner Ablehnung der Askese ganz isoliert dastehe und die tiefere Philosophie der ganzen Welt gegen sich habe. Man braucht durchaus nicht auf dem Boden der Schopenhauerschen Metaphysik zu stehen,[1]) um diese Bemerkung durchaus zutreffend zu finden: die Moralpädagogik, die Theorie der Charakterbildung muss zum gleichen Urteil kommen. Es handelt sich hier auch nicht um die Frage der Berechtigung der Orden und des sogenannten asketischen Lebensideals, sondern lediglich um die Askese als Durchgangsmittel aller gründlichen Erziehung und Selbstbearbeitung. Die strenge Übung im Kampf des Willens mit dem sinnlichen Menschen ist das einzige Mittel, dem Menschen die vollkommene Freiheit des Geistes zu sichern. „Machet Euch Alles untertan“ — dies Wort gilt auch hier: die Naturtriebe sollen dem Menschen unterworfen werden und nicht umgekehrt. So wie die Elektrotechnik der Beherrschung der elektrischen Naturkräfte dient, so dient die Askese der Beherrschung der natürlichen Triebe: Sie ist sozusagen die psychologische Technik in der Einordnung dieser Mächte in die Zwecke des Geistes. Auf allen Gebieten halten wir die Übung für unerlässlich, wir üben den Verstand, wir üben die Muskel des Gedächtnisses, die Stimme — nur dem Willen trauen wir die stärksten und kompliziertesten Leistungen zu, ohne ihn trainiert und konzentriert zu haben. „Wer sich nie etwas Erlaubtes versagt hat“, sagt John H. Mill, „von dem kann man nicht mit Sicherheit erwarten, er werde sich alles Unerlaubte versagen.“ Und ein moderner Psychiater und Heilpädagoge [2]) sagt mit Recht: „Es ist keine so einfache Sache *zu wollen*, wie es aussehen mag ... Man muss das Wollen erst lernen ... lerne also zu wollen.“ Der gleiche Gelehrte betont die unschätzbare Bedeutung solcher Willensbildung auch für die physische Gesundheit des Menschen — wie es ja überhaupt sehr interessant zu sehen ist, dass die modernste Psychotherapie in vielen Punkten auf die asketische

[1]) Ich verteidige die Askese keineswegs vom buddhistisch-pessimistischen Standpunkte, sondern gerade, weil sie dem Menschen für das *Eingreifen ins Diesseits* erst den *rechten Besitz seiner selbst*, die *rechte innere Freiheit*, die *rechte Sammlung und Concentration aller Willensmächte* verschafft! [2]) Levy, Natürliche Willensbildung. Leipzig, bei Voigtländer.

Pädagogik zurückkommt. (Vgl. die Schriften von *Dubois* (Bern), sowie *Marcinowski*, Nervosität und Weltanschauung; auch *Heller*, Heilpädagogik.)

Mit Recht sagt D. Zimmer („Seelsorge und Heilerziehung“ Langensalza, Beyer & Söhne): „Es ergiebt sich auch vom Standpunkte des Theologen aus die Notwendigkeit, der Heilerziehung, der jüngsten Aufgabe der Pädagogik, Aufmerksamkeit und Pflege zu schenken und nach Vermögen zu ihrer Ausbildung beizutragen. In ihr finden sich wirklich Arzt, Pädagog und Seelsorger zu gemeinsamem Schaffen zusammen . . .“

Dubois betont mehrfach sehr lebhaft die Bedeutung der stoischen Lehre für die Heilerziehung und die Psychotherapie, und Hilty fordert die Kirche auf, sich der stoischen Methode als einer Propädeutik zum Christentum pädagogisch zu bedienen. Richtig ist zweifellos, dass der *historische* Entwicklungsgang uns stets wertvolle pädagogische Fingerzeige geben kann: Auch in der Erziehung gehört es zur *Elementar*bildung der christlichen Seele, dass sie sich übt in der Stärke gegenüber den Reizen der Aussenwelt, in der Lösung vom Leibe: daraus entsteht dann die wahre Selbstbestimmung. Das Männliche und Heroische im Christentum wird durch solche Methodik leichter begriffen und assimiliert.

Für die Askese spricht auch die einfache pädagogische Wahrheit, die wir beim Turn- und Musikunterricht längst befolgen: dass wir eine komplizierte Leistung in ihre einzelnen Teile zerlegen und das Schwerste zum Gegenstand besonderer Übung und Geläufigkeit machen. So ist auch das, was wir Tugend nennen, eine sehr komplizierte Leistung: das schwerste darin, die Selbstüberwindung, das *Willenselement jeder Tugend*, sollte eben durchaus auch zum Gegenstand konzentrierter Übung gemacht werden.

Zweifellos wird gerade die gründlichere Beschäftigung mit der Psychologie der Charakterbildung, ganz besonders z. B. auf dem Gebiete der sexuellen Pädagogik, die protestantische Seelsorge immer stärker dazu drängen, alle abstrakten Abneigungen gegen das asketische Bildungsprinzig fallen zu lassen. Nur von diesem Boden aus sind die gefährlichen Oberflächlichkeiten zu korrigieren, die heute von den meisten Vertretern der sogenannten „sexuellen Aufklärung“ in die Behandlung dieses allerschwierigsten Problems hineingetragen werden — als sei die *intellektuelle* Aufklärung auf diesem Gebiete der erste und wichtigste Schutz, während in Wirklichkeit die Vorbereitung des Willens, die *Übung in der Triebbeherrschung auf allen Gebieten* die einzig durchgreifende Schutzmassnahme darstellt. Ein Knabe, der z. B. auf dem Nahrungstriebe rechtzeitig angeregt würde, sich durch Übungen

in der Versagung die Freiheit gegenüber der Sinnlichkeit zu erobern, der wird dann auch auf die stärkere Attake der sexuellen Reize vorbereitet sein, es wird sozusagen eine *vornehme Tradition seines ganzen Organismus* geworden sein, dass das Leibliche den geistigen Bedürfnissen und Forderungen unterworfen wird. Ich sage den Knaben:

„Der Gärtner schneidet die grünen Triebe am Rosenstock nicht deshalb fort, um die Pflanze zu verkrüppeln, sondern um ihre Kraft zu verdichten, damit sie die Rose hervorbringe: So ist auch beim Menschen die Beherrschung der Triebe der Weg zur höchsten Blüte seiner Kraft!

Mir sagte einmal ein sehr ernsthafter protestantischer Geistlicher, er gebe die Notwendigkeit solcher Willensübungen gern zu, aber sie dürften nicht isoliert stehen, die Überwindung müsse immer in irgend einen sozialen Dienst eingeordnet sein.[1]) An diesem Beispiel kann man recht deutlich illustrieren, was von der Psychologie der alten Kirche zu lernen ist: Ihre Seelsorge und Willenspflege ist inspiriert von der Einsicht, dass einer zentralen psychologischen Leistung nur dadurch die nötige konzentrierte Kraft zugeführt wird, dass wir sie auch als Selbstzweck feiern und sie nicht nur als Nebenprodukt anderer Leistungen betrachten, sondern ihr eine besondere konzentrierte Anstrengung zuwenden. Die Selbständigkeit des geistigen Menschen gegenüber der Sinnenwelt zu erobern und zu befestigen — das wird mit Recht von der alten Kirche durchaus als ein der sozialen Bildung des Menschen *gleichwertiger* Selbstzweck gewürdigt und in den Vordergrund der Charakterbildung gestellt. Die Kirche weiss, dass der Mensch, gerade auch der heranwachsende, sich für die Aufgabe der Selbstüberwindung erst dann wirklich interessiert und die Versuchungen des Lebens von diesem Interesse aus betrachten lernt, wenn diese Aufgabe nicht nur als Mittel „zur Technik der Nächstenliebe“ gilt, sondern als ein *Selbstzweck für die geistige Persönlichkeit* leuchtet.[2]) In der protestantischen Seelenpflege ist leider der

[1]) Dagegen ist schon geltend zu machen, dass nicht jeder so viel Gelegenheiten zu Diensterweisungen hat, wie sie für eine *eingreifende* und *planvolle* Übung in der Selbstüberwindung nötig sind. Man könnte ja sonst auch fordern, dass keine Muskelübung stattfände ohne direkte Diensterweisung für einen Mitmenschen.

[2]) Die „anima naturaliter christiana“ hat ein unbeweisbares Bedürfnis danach, ganz persönlich angeredet, gepflegt und gefeiert zu werden. Die Theosophie macht nur deshalb in nichtkatholischen Ländern so grosse Fortschritte, weil sie diesem Bedürfnis stark entgegenkommt. Es scheint mir, dass in der protestantischen Pädagogik zu viel von Gott und zu wenig von der Seele geredet wird. Die Seele muss erst belebt, zu sich selbst gebracht, zum Bewusstsein ihres Unterschiedes von der Materie erhoben werden, ehe sie Gott versteht. Ja, Ekkehardt sagt mit Recht — und deutet eine Methode an —: „Je

Begriff des „Heils der Seele“ viel zu sehr in den Hintergrund getreten — offenbar auch aus Opposition gegen das sehr starke Gewicht, das in der römischen Kirche darauf gelegt wird. Man kann diese Vorstellung des Seelenheils zweifellos zu einseitig betonen, sodass sie einem verfeinerten Egoismus Vorschub leistet — wer sie aber ausschaltet, der begeht eine noch gefährlichere Einseitigkeit, weil die Befestigung des Menschen in der Kraft seiner Seele, seine Befreiung von der Tyrannei äusserer Reize und sinnlicher Interessen auch für die Innerlichkeit, Geistigkeit und Beständigkeit seiner caritas und seines sozialen Dienstes von fundamentaler Bedeutung ist. Ganz abgesehen davon aber gehört solche Hinwendung des Menschen auf sein geistiges Selbst auch deshalb schon zu den Fundamenten gerade der sozialen Pädagogik. weil alle grosse und starke Menschenliebe schon eine Erlösung vom niederen Selbst und eine ernsthafte Willenszucht *voraussetzt*.

Vielleicht würde eine gründliche Beschäftigung junger Theologen mit der platonischen Philosophie sehr viel dazu beitragen, ein tieferes Verständnis für die unvergängliche pädagogische Bedeutung des Begriffes „Heil der Seele“ zu erwecken und Pädagogen ausbilden, welche starke Inspirationen für den asketischen Teil der Selbsterziehung zu geben vermöchten. Persönlichkeit ist Conzentration — für die Conzentration des Menschen auf allen Gebieten, auch des Gefühles, ist jedenfalls eine energische und planvolle Willensbildung von der grundlegendsten Bedeutung.

Noch ein Wort über die *religions*pädagogische Bedeutung der Askese. Ich glaube fest, dass von der Beeinflussung und Anre-

---

tiefer der Mensch in seine Seele dringt, um so mehr findet er Gott.“ Man vergesse nie: Nicht bloss Jehovah, sondern auch Platos Seelenlehre ist eine Propädeutik der christlichen Religion! Gott und Mensch müssen einander entgegenkommen.

[1]) Im modernen Protestantismus findet man hier und da Ansätze zu einem moralisch höchst verhängnisvollen Pantheismus, über den sich schon Schopenhauer sehr grimmig aussprach. Man wählt das schöne Wort „Gottgeordnet“ und kommt damit nur zu leicht in ein allzu friedliches Verhältnis zu vielen Trieben und Interessen, denen gegenüber dem ernsten Christen nur das Wort „Wachet und betet!“ zugerufen ist. Es scheint mir manchmal, es sei die rechte Stimmung des Christen zur „Welt“ im Innersten der katholischen Lehre treuer bewahrt, als im Protestantismus, der, wie Schopenhauer mit Recht bemerkt, manchmal zu stark vom jüdischen Optimismus beeinflusst ist. Auch hier ist eine Revision nötig: Schopenhauer ist hier ein guter Erzieher. W. James, der Philosoph der Havard-University, hat in seinem Buche „Der Wille zum Glauben“ mit Recht betont, dass der *Durchgang* durch die pessimistische Weltbetrachtung, die Zerstörung der Naturvergötterung, das Zerreissen des „Schleiers der Maja“ eine ganz unentbehrliche Methode sei, dem modernen Menschen das Wesen der Religion klar zu machen.

gung des Willens ein leichterer und tieferer Zugang zum Verständnis der religiösen Wahrheiten zu gewinnen ist, als von der blossen intellektuellen Religionslehre aus. Franciscus von Assisi sagte: „Quanto fa, tanto sa“ — „man weiss gerade so viel, als man tut.“ Darum ist die Übung in der Selbstüberwindung weit mehr als eine blosse Willensübung: Sie ist auch ein Weg zur Erkenntnis. Die tieferen griechischen Philosophen, sowie die eleusinischen Mysterien, indem sie von ihren Adepten eine Zeit der Askese verlangten, sprachen damit die Einsicht aus, dass die Geheimnisse der geistigen Welt sich dem Menschen erst im Zustande einer gewissen geistigen Freiheit erschliessen: Man muss die Erhabenheit des Geistes über das Fleisch *erfahren* und in stufenweiser Selbstüberwindung immer tiefer erfasst haben, ehe man wahrhaft an Unsterblichkeit glauben kann. Je mehr man selber noch im Vergänglichen steckt, desto weniger vermag man das Unvergängliche zu fassen.

Im Folgenden in kürzerer Zusammenfassung noch einige Hinweise auf pädagogisch Bedeutsames in der katholischen Kirche. Da ist vor allem die *Heiligenverehrung* zu erwähnen. Um jedes Missverständnis auszuschliessen, bemerke ich, dass protestantischen Seelsorgern selbstverständlich nicht zugemutet werden soll, katholische Lehren, Gebräuche, Einrichtungen ohne weiteres einfach zu übernehmen. Es handelt sich nur darum, die Psychologie und Pädagogik, die hinter diesen Dingen steht, gründlich zu verstehen und zu würdigen, um dann aus einer so erweiterten Grundanschauung heraus und im Rahmen der protestantischen Tradition etwas Entsprechendes zu gestalten. In der obigen Frage würde es sich also nicht darum handeln, einen Kultus der Heiligen zu acceptieren, wohl aber darum, die heroische Lebensleistung jener Männer und Frauen, welche die Kirche heilig gesprochen hat, für die Verherrlichung Christi und für die Willensbildung fruchtbar zu machen. Und zwar drängt uns dazu die einfachste Grundwahrheit aller Moralpädagogik: die entscheidende Bedeutung des Beispiels. Das „*du sollst*“ ist gewiss gross und wichtig — ebenso wichtig aber ist das erhabene „*du kannst*“, das von einem mächtigen und konsequenten Beispiel ausgeht. Wir brauchen gewiss in erster Linie das ganz vollkommene Vorbild Christi, in welchem uns das Höhere sozusagen in ganz gereinigter Gestalt leuchtet — wir brauchen aber in anderer Beziehung ebenso notwendig das ermutigende Beispiel von Persönlichkeiten, die unserer Schwäche und unserm Irrtum verwandter sind und doch in so gewaltigem Stil zur inneren Freiheit emporwuchsen. Es zeugt ja von dem göttlichen Funken in uns, dass unsere Seele stets ein geheimes

Verlangen nach dem ganz Vollkommenen in sich trägt: ja selbst in einem verirrten Menschen wie Nietzsche, rang dieses Verlangen nach Ausdruck und schuf die Vorstellung des Übermenschen, als Protest gegen den satten Naturalismus und die Bildungsphilisterei — dieses Verlangen wird aber mächtig angeregt durch die heroische Consequenz, mit der jene grossen Christen alles das sozusagen „ausarbeiteten" und zur Ganzheit emportrieben, was in unserer Nachfolge Christi halb und unvollendet bleibt. Es geht von dem gewaltigen Vormarsche solcher Helden eine Suggestion ohne gleichen auf den zaghaften Willen des Menschen aus. Mit Recht sagt Hilty in diesem Sinne (Neue Briefe S. 135):

„. . . Wir haben den Heiligenkult aus Furcht vor dem „zu viel" der katholischen Kirche in der Zeit der Reformation abgelehnt und uns dadurch schon einer grossen Anregung zum Guten beraubt. Denn die Menschen lernen eben leichter und lieber durch Beispiel als durch Predigt. . . . Es wird jetzt zunächst eine Zeit kommen, in der die katholischen wahren Heiligen bei uns besser bekannt sein werden, als es bisher der Fall war. . . ."

Im Sinne dieser letzteren Bemerkung wäre in der Tat ein gründlicheres Studium der Heiligen-Biographien (was schon Schopenhauer dringend empfahl) für die Vertiefung der protestantischen Jugend-Seelsorge sehr bedeutsam. Wieviel tiefe Anregung und Erhebung gibt Franciscus von Assisi![1]) Und wie wichtig ist seine innerliche Auffassung der sozialen Frage gerade für viele übereifrige Seelsorger, welche heute die Brotfrage allzusehr in den Vordergrund schieben und vergessen, dass das Brot in *dem* Augenblicke für 5000 reichte, als der *Geist* hinzutrat! Die „Theologie der Liebe" von der hl. Katharina von Genua wird von Hilty mit Recht als ein ganz geniales Werk gepriesen. Die Biographie der heiligen Elisabeth von *Montalembert* ist gerade auch für Protestanten voll ergreifender Schilderungen. Wie eindrucksvoll lassen sich die grossen Wahrheiten der Passionsgeschichte an solchem Lebensgange erläutern! Etc.

Noch ein Wort über die Kunst im Dienste der Religion. Gerade hier müsste meiner Überzeugung nach der Protestantismus noch weit mehr als bisher wiederherstellen. Und zwar nicht, indem er seine Kirchen durch moderne Maler dritten und vierten Ranges verunzieren, sondern Copien solcher Meisterwerke der

---

[1]) Der Protestant *Sabatier* hat eine ausgezeichnete Biographie geschrieben (Übersetzung. Berlin G. Reimer). Die Biographie des Katholiken *Schnürer* tritt würdig an die Seite; auch beachte man die Sammlung katholischer Heiligenleben, die bei Kösel (Kempten) erschienen ist. Auch die franziskanischen Legenden (Fioretti), übersetzt bei Diedrichs, sind gerade für den Jugendunterricht sehr zu empfehlen. Wer schreibt ein Confirmationsbuch: „Heroische Christen"?

alten kirchlichen Kunst herstellen lässt, deren ergreifende Innerlichkeit zu allen Confessionen redet. Die intellektualistische Strömung im Protestantismus ist an dem Vorurteil schuld, als sei die Verkündigung des Heiligsten durch die Kunst etwas Oberflächlicheres als die Predigt durch das Wort. In Wahrheit ist es umgekehrt. In den „unaussprechlichsten“ Erlebnissen des Menschen vermittelt die rechte Kunst weit mehr und dringt weit tiefer als das gesprochene Wort, dringt in jene Bezirke des unbewussten Lebens, in denen die eigentlichen Entschlüsse des Menschen spriessen. Und vom pädagogischen Gesichtspunkte muss scharf betont werden, dass die rechte Gegenwirkung gegen die Besitzergreifung der Phantasie durch niedere Vorstellungen (und in diesem Eindringen der niederen Welt *in die Seele* liegt die allergrösste Gefahr, gerade auch auf sexuellem Gebiete) nur *auf dem Gebiete der Phantasie* hergestellt werden kann: Man muss die Phantasie mit Bildern aus der oberen Welt füllen, man muss das Religiöse aus der Welt der blossen Lehre in die Welt lebendiger Anschauung übersetzen. In diesem Sinne sollte nicht nur der künstlerischen Ausstattung der Kirchen mehr Gewicht beigelegt werden [1]), sondern auch der Jugendunterricht und seine Räumlichkeiten mit wahrhaft wertvollem Anschauungsmaterial (Man denke z. B. an Reproduktionen Dürers, Fiesoles, Rafaels) ausgestattet werden. Es sollten Stiftungen hierfür angeregt werden. Die *Reproduktionstechnik* stellt uns ja mit jedem Jahre Grossartigeres zur Verfügung und es gibt gar kein besseres Erziehungsmittel, als ihre Leistungen auszuspielen gegen das, was aus den Schaufenstern in die junge Phantasie dringt! Der Protestantismus ist heute eifrig bemüht, auf intellektuellem Gebiete den Angriffen und Versuchungen zu begegnen, welche die moderne intellektuelle Aufklärung in die gläubige Seele wirft — mindestens so richtig aber ist es, auf dem Gebiete der Phantasie dem zu begegnen, was eine perverse und zügellose Sinnlichkeit von allen Seiten an vergiftenden Bildern in die schutzlose Phantasie zu bringen weiss; Andere Zeiten — andere Seelsorge!

In das Gebiet des „*Anschauungsunterrichtes*“ und des „Symbolischen“ gehört auch die äussere Erscheinung des Geistlichen.

[1]) Dann könnten die protestantischen Kirchen auch am Werktag geöffnet sein, wie die katholischen, und an einer Nachmittagsstunde die Orgel tönen lassen, damit Menschen, welche nicht auf die offizielle „Sprechstunde am Sonntag“ (wer hätte das nicht schon als schweren Übelstand empfunden!) warten wollen, in heiliger Sammlung mit ihrem Gotte reden können. Der protestantische Pfarrer Wagner in Paris hat einmal in öffentlicher Conferenz bekannt, dass er immer in katholische Kirchen gehen müsse, um sein Bedürfnis nach der Stille des Gotteshauses gerade am Werktag zu befriedigen!!

Gerade als Laie darf ich den fatalen Eindruck bekennen, der mir, besonders vom pädagogischen Standpunkte aus, das immer weiter um sich greifende Ausziehen des geistlichen Rockes, das Herumgehen von Geistlichen im einfachen Jacket etc. gemacht hat. Ich verstehe es dem gegenüber absolut, dass der katholische Geistliche immer in Amtstracht ist. Das Amt des Seelsorgers ist ein Amt, das an keine Bureaustunden gebunden ist: das Ablegen der repräsentativen Tracht bedeutet hier symbolisch geradezu, dass man den feierlichen Anspruch Christi auf das ganze Leben des Menschen preisgeben und ihn auf amtliche Stunden und Gelegenheiten beschränken will. Man lasse sich hier durch die Nivellierungstendenz unserer Zeit nicht täuschen: das Volk *will* im tiefsten Grunde *doch nicht* den Pfarrer in Zivil, sondern den Pfarrer, der auch in seiner äusseren Erscheinung stets und überall die Würde höherer Ansprüche repräsentiert und sich dessen mit Demut und Stärke bewusst ist. Wäre dem nicht so — das Volk würde seinen Schiller nicht so lieben. Es verlangt den priesterlichen Priester!

Es scheint mir manchmal, als müsse der protestantische Pfarrer geistig zusammenbrechen unter der Last seiner Verantwortlichkeit. Alles ruht auf seiner persönlichsten Betätigung: Während der katholische Pfarrer durch symbolische Handlungen und Worte persönlich entlastet wird, muss der protestantische Geistliche stets und überall *persönlich* wirken und sprechen. Hier ist eine Reform unumgänglich, die schon heute vorbereitet werden kann dadurch: dass die Geistlichen wieder mehr begreifen, wieviel amtliche Hilfe und Entlastung ihnen ein symbolisches, repräsentatives Auftreten giebt!

Der pädagogische Grundgedanke sehr vieler katholischer Institutionen und Gebräuche liegt gerade in dieser irdischen Repräsentation und Veranschaulichung göttlicher Ansprüche. Davon kann man zweifellos sehr viel lernen. In diesem Sinne sagt auch U. Hobbing in seiner „Praxis der Seelenpflege“ unter dem Titel: „Kann unsere Erziehung von der römisch-kirchlichen lernen?“ u. a. Folgendes:

„Ich habe den Vergleich jahrelang angestellt und habe immer wieder die tiefere Ehrfurcht vor dem Göttlichen, das grössere Verlangen bei den römischen Leuten gefunden. Sollte deshalb nicht in der römischen Erziehung oder Disziplinierung für uns ein lehrreiches Moment zu finden sein? Es wäre doch wertvoll, würde die evangelische Kirche Herr über den schweren *Fluch der Übersättigung*. . . .

. . . Gott wird hier nicht nur repräsentiert durch ein dem Kinde tot entgegengebrachtes Buch mit vielen Seiten und Blättern, sondern steht als wirkliche Grösse vor der Seele da. Das Kind lernt knien vor seiner Offenbarung, welche die Züge der Majestät und Heiligkeit trägt. Die junge Seele

tritt mit der Macht eines tatsächlich exestierenden Gottes in Beziehung. Auch die Beichtmethode vertritt den Anspruch Gottes auf das wirkliche Leben. . . . Gott ist gegenwärtig. Gott tritt in das Menschenleben, er erhebt Anspruch. Gott ist ernst — das sind die Gedanken, deren Praktisierung in der römischen Kirche für uns in hohem Grade bemerkenswert erscheint . . ."

Also auch hier der Gedanke: Mehr Übung und weniger Lehre, mehr Übersetzung der höchsten Ansprüche in das wirkliche Leben, mehr konkrete Verbindung von Himmel und Erde. Und auch der zweifellos richtige Gedanke, dass aus der katholischen Praxis der Gewissenserforschung sehr viel für jede Seelsorge zu lernen ist. Gerade hier lässt sich einem jungen Menschen gegenüber der Fülle des Selbstbetrugs und der Ausflüchte an konkreten und eindringenden Analysen zeigen, was eigentlich Gott ist und was Gott will. Ein Hilfsmittel *ersten* Ranges für Geistliche jeder Konfession sind in dieser Beziehung die Betrachtungen über „Selbsttäuschungen" von J. B. Hirscher, Freiburg i. B. 1865.

Im übrigen ist es das Beste, dass die protestantische Seelsorge selbst durch eine prinzipielle Umkehr in ihrer Nichtbeachtung der katholischen Literatur sich die geeignete Unterlage für solche Anregungen schaffe. In diesem Sinne müsste wohl durchaus der Zustand aufhören, dass in der Bibliothek eines protestantischen Geistlichen kaum je ein katholischer Schriftsteller und unter seiner periodischen Lekture kaum je eine katholische Zeitschrift (z. B. die ausgezeichneten „katechetischen Blätter") vertreten ist. Wieviel Information und auch seelsorgerische Anregung könnten Geistliche aus der „Bibliothek der katholischen Pädagogik (Herder, Freiburg i. B.) gewinnen! Wieviel tüchtige und für moderne Bedürfnisse geschriebene apologetische Schriften giebt es auch auf katholischer Seite — nur zu nennen z. B. die Schriften von Mansbach über die Frauenfrage (gegen Ellen Key etc.)! Wie wertvoll wären wahrhaft objektive und von pädagogischen Interessen aus geschriebene protestantische Referate über grundlegende katholische Institutionen, Gebräuche, Methoden etc. Ein sehr allein stehendes Muster in dieser Beziehung ist die kleine Schrift von D. Holl (Tübingen) über „die geistlichen Übungen von Ignatius von Lojola", ein Referat voll anregender Gesichtspunkte z. B. gerade für die oben behandelte Frage: Pädagogische Behandlung der Phantasie und des Willens. —

Zum Schlusse einige wenige Bemerkungen über das Problem „Autorität" — auch vom pädagogischen Standpunkte. Kann der Protestantismus auch hier von Rom lernen? Es scheint mir zweifellos: Er kann dem *pädagogischen* Prinzip, das im katholischen Autoritätsgedanken liegt, gewisse unausweichliche Conzessionen

machen, ohne dadurch seinen eigenen Prinzipien untreu zu werden. Und zwar in folgendem Sinne: Wir sehen leider, wie die protestantische Idee der geistigen Selbstbestimmung allmälig eine Auslegung gefunden hat, welche einfach zur Auflösung alles tieferen Christentums und jeder ernsthaften Ethik führen muss — wenn hier nicht eine ganz gründliche Korrektur eintritt. Wir sehen im modernen Leben im Namen des freien Denkens eine wachsende Reihe von unaussprechlichen Faseleien auf dem Gebiete der Weltanschauung und der Moral laut werden und mit offenem Hohn die unreifsten Einfälle an die Stelle erprobter Weisheit und Lebenserfahrung setzen. Und wir sehen, wie diejenige Auffassung der geistigen Selbständigkeit, die hinter diesen Produkten steht, auch in die junge Generation der Theologen einzudringen beginnt, sodass sich die letzteren geradezu im Namen des Gewissens gedrängt fühlen, aus der religiösen oder ethischen Tradition *umgehend alles das auszustreichen, was sie nicht oder noch nicht verstehen*. Die römische Kirche, gerade weil sie von keinen abstrakten Vorstellungen, sondern stets vom konkreten Menschen ausgeht, kann auch dem Protestanten helfen, seine nur zu leicht Alles verzehrende und Alles zerstörende Verpflichtung zur individuellen Prüfung mit mehr Selbsterkenntnis und Menschenkenntnis zu *interpretieren.* Und zwar indem ihr Prinzip den Menschen fragt: Welche *Kompetenz* hast du denn eigentlich zu solcher Kritik? Welche Lebenserfahrung, welche Erlebnisse? Welche Reife und innere Freiheit des Denkens? Bist du dir bewusst, dass du vor einer Weisheit stehst, die aus tiefster Berührung mit dem wirklichen Leben und zugleich aus jener hohen Übersicht über die menschlichen Dinge entstanden ist, wie sie nur auf den höchsten Zinnen der Selbstüberwindung möglich ist? Ich meine, solche Anregung zu richtiger *Selbsteinschätzung* des eigenen Überblicks und der eigenen Erfahrung sollte zur Korrektur der sogenannten *Selbstbestimmung* unbedingt hinzutreten. Die kritische Haltung des modernen Menschen geht immer vom Misstrauen in die Tradition, statt vom Misstrauen in die eigene Urteilsfähigkeit aus. Wir sollten wieder mehr von der tiefen Wahrheit des Satzes lernen, der da heisst: „credo ut intelligam"! Man kommt garnicht zum Verständnis der tiefsten Wahrheiten, ohne die allerdemütigste Selbstentäusserung, ohne jenes lange fortgesetzte, andächtige Anhören und bescheidene Vertrauen, welches die einzig richtige Haltung des Menschen gegenüber dem Worte Gottes ist — während die starre Selbstgewissheit und der plebejische Glaube an das Alles-Verstehen dem Menschen einfach Alles zuschliesst, was über seinen Horizont geht und infolge dessen gerade *den* am

meisten unentwickelt lässt, der sich am meisten mit seiner „individuellen“ Entwicklung brüstet. Bei den Demütigen ist Weisheit!

Hiermit mögen diese ganz fragmentarischen Vorschläge ihren Abschluss finden. Ich glaube, dass die Beschäftigung mit den konkreten Aufgaben der Charakterpflege gerade in unserem Zeitalter unausweichlich zu den Gesichtspunkten führen muss, die im Vorangehenden begründet wurden. Dass sie nicht schon längst mehr zur Geltung gekommen, mag darauf beruhen, dass die protestantische Seelsorge überhaupt viel zu stark und zu ausschliesslich *akademisch* inspiriert ist.[1]) Eine Reform scheint mir hier in *der* Richtung nötig zu sein, dass dem Kandidaten der Theologie weit mehr Zeit und Gelegenheit gegeben werde, in privaten Cirkeln und in Ferien-Kursen von der Erfahrug älterer Seelsorger zu lernen und die wirklichen Probleme kennen zu lernen, mit denen diese zu ringen haben.

Alle die vorhergehenden Vorschläge entstammen nicht einem Geiste der Verkennung der grossen Traditionen des Charakters und des Gewissens, die im Protestantismus lebendig sind. Im Gegenteil: Gerade *weil* ich diese Kräfte zur Verfügung stehen sehe, ihre Bewahrung, Verwertung und Steigerung jedoch unter den so ausserordentlich veränderten und komplizierten Aufgaben der modernen Seelsorge eine eingreifende Revision der pädagogischen Methodik verlangt — gerade darum habe ich mich nicht gescheut, ein offenes Wort zu sprechen vor Männern, deren Verantwortlichkeitsgefühl und deren geistige Freiheit in der Vertiefung und Erweiterug ihrer Berufspflichten mich stets mit Bewunderung erfüllt hat.

[1]) Ich sage dies nicht, um das Recht und die Würde der Wissenschaft herabzusetzen. Aber es herrscht heute ein Götzenkult der sogenannten Wissenschaftlichkeit, der keine Gewissheiten gelten lassen will, als diejenigen, welche durch logische Denkprozesse hervorgebracht oder bestätigt werden können. Ein höchst unwissenschaftlicher Mangel an Kritik gegenüber der Tragweite der eigenen Methoden! Der Gipfel der Anmassung wird in „Hilligenlei“ erreicht, wo es heisst: „Gott hat dies alles durch deutsche Wissenschaft richten und zum Tode verurteilen lassen.“ Wir lassen uns die tiefsten Gewissheiten unserer Selbsterkenntnis, unseres Erlebens und unserer Lebenserfahrung nicht durch solche dreisten Übergriffe antasten und verweisen die Forschung in ihre eigenste Domäne zurück: Feststellung und Verarbeitung der äusseren Erfahrung. Sie kann ein Dokument als unzuverlässig oder als unecht erkennen, das wir bisher als ein Glaubenszeugnis benutzten — den Glauben selber, der auf tieferen Gewissheiten ruht, hat sie nicht anzurühren.

Es ist kein Zufall, dass die Seelsorgerpraxis vielen einen Glauben wiedergiebt den ihnen die akademische Analyse zerstörte: durch Berührung mit dem wirklichen Leben und dem wirklichen Menschen erhalten wir einen neuen Schlüssel für die tiefinnere Wahrheit vieler Traditionen und Lehren, die dem logischen Verstand ein Ärgernis sind.

# Die Reform unserer Ausbildung zum Pfarrer.

Auf Grund einer schriftlichen Umfrage
untersucht von Dr. *O. Pfister*, Pfarrer in Zürich.

Vivos voco, mortuos plango!

Wir suchen. Beunruhigt, sehnend stehen unser viele am Ufer und sehen den Strom des Lebens vorüberfluten, der in ein schönes Land führen soll. Die Einen werfen Blumen in die dahingleitenden Wellen — es sind die Ästhetischen, die gar süsse Hoffnungslieder singen, aber die Hände in den Schoss legen. Die Andern wollen Schiffe bauen, um sie mit kraftvollem Ruderschlag voranzutreiben — es sind die Klugen, die Jünger der Wissenschaft und Technik, die Anbeter der Methode. Die Dritten stürzen sich in die Strömung, lieber zu sterben, als in nutzlosem Harm zu klagen oder in schwächlicher Euphorie vom künftigen Lande zu singen — es sind die Prophetischen, die Männer der absoluten Forderung und des unbedingten Glaubens. Wir suchen. Kinder der Sehnsucht und Unruhe sind wir.

Ihnen stehen andere gegenüber, die mit den bestehenden Verhältnissen im Wesentlichen zufrieden sind. Das Dörflein unter den grünen Bäumen, das Pfarrhaus daneben, die Schulstube, wo die Bauernkinder von der Erdscholle ins Himmelreich geführt werden, die Kanzel, des Amtes Königsthron, das Krankenbett, wo die Seele nach frischem Wasser schreit, die Studierstube, wo so mancher Schicksalsspruch über jugend- und altersschwache Leben fällt, alles, alles ist wohlbestellt, weil eben der rechte Mann auf dem rechten Posten steht. O wie herzlos ist es, die alten Bahnen zu verachten, auf denen so viele Seelen das Eine fanden, was not tut! O wie unverständig ist es, Kirche, Amt, Sakrament, Theologie herabzusetzen, wo doch so viele ihnen Erbauung, Trost und ein selig Ende verdanken!

Wir wenden uns im Folgenden weder an die ästhetischen Leute, deren innere Spannungen sich in schwungvollen Worten entladen, noch an die konservativen Kreise zur Rechten oder zur Linken oder in der Mitte, die, den unwiderstehlichen Schritt des Zeitgeistes verkennend und sich selbst überlebend, am Bestehenden Genüge finden. Wir rechnen auf Männer, welche die Not der Gegenwart tief geschaut und empfunden haben, aber kraft ihres sittlichen Idealismus und ihrer religiösen Inbrunst der menschlichen Not eine göttliche Notwendigkeit überordnen. Wir reden zu Pfarrern, die sich nicht in toter Rationalistik und Gemeinnützigkeit erschöpfen, sondern mit herber Leidenschaft das viel-

gestaltige Weh der Wirklichkeit in sich tragen, durch eine lebendige Gottesgewissheit innerlich überwinden und äusserlich furchtlos bekriegen. Wir reden zu Hochschullehrern und Kirchenmännern, die für das viele unserer Pfarrer quälende Missverhältnis zwischen Lebensdrang und Arbeitsleistung, Aufgabe und Tätigkeit, ein Herz besitzen und ihnen helfen wollen.

Aber lässt sich in einer Zeit der Gährung und Unklarheit. da auch die Fortgeschrittensten nur Morgenschein, nicht klare Ziele erblicken, die Reform unserer Ausbildung zum Pfarramt überhaupt erörtern? Ich selbst hegte der Bedenken so viele, dass ich mich mit einem kleinen Fragenschema an eine Anzahl von Theologen möglichst verschiedener Denkweise wandte. Zu meiner Freude erzielten meine Fragen mit wenig Ausnahmen mehr oder weniger ausführliche Antworten. Allen Kollegen, die sich durch ihre Zuschriften nicht nur als Mitarbeiter, sondern oft auch als kundige Führer meiner vorliegenden Studie so gütig zur Verfügung stellten, sei hiemit herzlicher Dank ausgesprochen, nämlich den Herren Pfarrern *Bachofner* in Baar, *Bader* in Degersheim, *Baur* in Basel, *von Greyerz* in Winterthur, Lic. *Hadorn* in Bern, *Hartmann* in Chur. *Keller* in Wattwil, *Köhler* in Äugst, Lic. *Kutter* in Zürich (mündliche Antwort), Lic. *Liechtenhan* in Buch, Dr. *Müller* in Langnau, *Ragaz* in Basel, *Roth* und *Schlatter* in Zürich. Die laut gewordenen Stimmen schildern in ihrer Mehrheit eine Situation, wie sie vor 10—15 Jahren vorlag. Dieser ungünstige Faktor liess sich nicht vermeiden, ist doch der Student nach seinem Wegzug von der Universität ausser stande, die Zweckmässigkeit seiner Studien richtig zu würdigen. Immerhin dürfte seit einem Dezennium kein wesentlicher Umschlag eingetreten sein, was auch der Verkehr mit der jetzigen Klasse bestätigt. Die einzelnen Voten zu kritisieren, hätte keinen Sinn, da ihre Bedeutung vornehmlich in der Äusserung einer allgemeinen Geistesrichtung liegt. Auf diese *allgemeinen* Strömungen bitte ich denn auch den Leser, sein Augenmerk in erster Linie zu richten. Dagegen möchte ich nach Kräften verbieten, die gerügten Übelstände ohne weiteres als auch im Einzelnen noch bestehend anzusehen oder zu verallgemeinern, ebenso wie ich es tief bedauern müsste. wenn jemand etwas wie Geringschätzung vor dem Universitätsstudium oder seinen Lehrern aus meinen folgenden Erörterungen lesen würde.

## A. Kritik der bestehenden Verhältnisse.

**Indem wir nun auf unsern Gegenstand, die Reformbedürftigkeit unserer Ausbildung zum Pfarrer, eintreten, müssen wir uns zuerst die eigentümliche Lage des theolog. Unterrichts klar machen.**

Die theologische Fakultät muss als Glied der universitas literarum auf wissenschaftliche Wahrheit und nur auf sie ausgehen. Ob diese Zielbestimmung der Universitäten ausreicht, oder ob nicht vielmehr unsre gesamten akademischen Einrichtungen an grausamer und verderblicher Einseitigkeit kranken, ja durch ein von Grund aus umgewandeltes System ersetzt werden sollen, fällt hier für uns noch ausser Betracht. Genug, unser theologisches Hochschulstudium zielt auf die Heranbildung von Fachtheologen, welche als solche die Erkenntnis der Wahrheit erstreben.

Gleichzeitig aber wird nach hergebrachter Sitte dem Universitätsbetrieb zugemutet, seine Schüler so weit zu fördern, dass sie sofort als Beamte und Führer einer bestehenden religiösen Gemeinschaft funktionieren können.

Die Vereinigung dieser beiden doch offenbar weit auseinanderliegenden Aufgaben lässt eine Menge von Schwierigkeiten voraussehen. Die Wissenschaft schwebt in ruhiger Neutralität über dem Kampf des Tages, während die religiöse Gemeinschaft von heissen Interessen durchdrungen ist. Jene sieht den Schwerpunkt ihrer Arbeit in der abstrakten Bearbeitung dessen, was ist; diese dringt wesentlich auf die konkrete Verwirklichung des Ideals, das nicht ist. Jene hat ihren Wert in sich, diese, die religiöse Gemeinschaft, betrachtet sich als blosses Mittel zur Erweckung und Pflege ihrer Glaubenstatsachen. Empfängt da das theologische Studium nicht von vornherein ein lächerliches, schielendes Gesicht, dessen Augen nach weit entlegenen Punkten spähen, nach Kirche und Wissenschaft?

Aus diesen Überlegungen erwächst uns die Pflicht, die verschiedenen Aufgaben, die dem theologischen Hochschulunterricht zugeschoben werden, einzeln zu besprechen.

### *1. Die Ausbildung zum Theologen.*

Aus mehreren Antworten spricht offenkundige Achtung vor unserer theoretischen Schulung. Ein Votant findet sogar, es werden heute lauter Privatdozenten durch sie erzogen! Andre freilich äussern sich zurückhaltend. So schätzt *Ragaz* die theoretischen Disziplinen im einzelnen etwas höher als die sog. praktischen; aber damit will er doch nur ein herzlich kleines Lob aussprechen. Am ungünstigsten urteilt *Köhler*: Die wissenschaftliche Ausbildung erreicht den Charakter des wahrhaft Wissenschaftlichen nicht.

Erfreulicherweise verbreiten sich mehrere Antwortgeber über die einzelnen Fächer. Besonders das herkömmliche Studium der

*Bibel* wird bitter, ja beinahe zornig angefochten. Ein Votant berichtet: „Hauptsache der ersten Semester war die alt- und neutestamentliche Exegese und Einleitung. Aber wie? Philosophische Wortklauberei, neutestamentliche Gräcität, Textkritik. Signatur dieser Kollegien war Langeweile und Interesselosigkeit. Man hat auseinandergerissen neutestamentliche Exegese, Einleitung, Zeitgeschichte, Leben Jesu etc. Vor lauter Gründlichkeit serviert man Knochen, Muskeln, Nerven gesondert und verliert damit den lebendigen Organismus." *Schlatter* bedauert, dass die Bibelwissenschaft lediglich den Charakter einer Schulsache trage, dem realen Leben entfremdet; just die Spezialisten des alten und neuen Testamentes halten wohl die Teile in der Hand, aber dennoch bringen sie der wahren theologischen Bildung den Tod. *Bachofner* endlich findet die eigentliche Bibelkenntnis ungenügend. Der leidigste Schaden liegt, wie ich glaube, darin, dass die h. Schriften nach theologischen und literarischen, statt in erster Linie nach religiösen Gesichtspunkten bearbeitet werden, so dass der wesentlichste Inhalt, die der Bibel zu Grunde liegende Frömmigkeit, durch das aus abstrakten theologischen Begriffen geflochtene Sieb fällt und verloren geht.

Ähnliche Klagen erheben sich gegen die beiden Teile der biblischen Wissenschaften. Einer der Votanten hat aus dem Kreis seiner Bekannten folgende Erfahrung gewonnen: „Allgemein ist die Klage über das Übermass der Anforderungen an das Hebräische, dessen Studium selbst für das 2. Examen einen grossen Teil der Zeit wegnimmt. Überhaupt herrscht in der alttestamentlichen Theologie die grammatikalisch-philologisch-textkritische Methode zu stark vor: viel Philologie, wenig Theologie, zur Not noch etwas Religionsgeschichte, aber nicht Religion selbst. Die Folge ist, dass manche im Amt die ganze alttestamentliche Theologie ad acta legen und nun bei Spurgeon die Behandlung und Verwertung des alten Testamentes lernen, wo sie jedenfalls für das religiöse Verständnis und das praktische Amt nicht übel beraten sind." Ein andrer weiss zu berichten, dass das Hebräische manchen Studenten das Leben verbittert.

Ähnliche Rügen muss ich meinerseits mit gesteigerter Schärfe gegen das übliche Studium des *neuen* Testamentes aussprechen, wenn ich auch löbliche Ausnahmen gern zugestehe. Die exegetischen Vorlesungen, in der Regel eingeleitet durch die Aufzählung eines schrecklichen Knäuels von Kommentaren, die dem Schüler glücklicherweise meistens nie zu Gesichte kommen und in jedem Handbuch verzeichnet sind, ergehen sich oft in den trockensten und unfruchtbarsten Ausführungen. Manche abgeschmackte Auslegung

wird häufig gewissenhaft notiert, bis endlich der neutestamentliche Autor hinter einem Fliegenschwarm von Kommentatoren verschwunden ist. Die sog. Einleitungswissenschaft klaubt merkwürdig naiv jene einleitenden Präliminarien der exegetischen Kurse zusammen, ohne (abgesehen von der Geschichte des Kanons) etwas ordentliches hinzuzufügen. Deshalb können auch einzelne Abschnitte unter Hinweis auf die Einleitung der betreffenden gedruckten Kommentare übergangen werden — ein merkwürdiges Zeugnis für selbständige Berechtigung der ganzen „Einleitungswissenschaft"! Die sog. neutestamentliche Theologie, deren Name das Elend der Sache hervorschimmern lässt, ergötzt sich an der Gewinnung theologischer Begriffe, die nun mit analogen Erscheinungen abstrakter, rationaler Art in Beziehung gesetzt werden, während doch ihre Bedeutung in der konkreten Daseinsform des *religiösen* Erlebnisses liegt. Hinzu kommt eine sog. neutestamentliche Zeitgeschichte, die das Gegenteil dessen bietet, was ihr Titel besagt. Denn weit entfernt davon, die verständnislos zerstückelten Disziplinen neutestamentlicher Forschung in höherer Einheit zusammenzufassen, geht sie vielmehr wie die Katze um den heissen Brei herum und lässt die zentralen Ereignisse, von denen das neue Testament zeugt, säuberlich beiseite. In solcher Gesellschaft nehmen sich die einzig bei uns üblichen umfassenden Vorlesungen, die über das Leben Jesu und das apostolische Zeitalter, durch ihr Missverhältnis zu ihren Schwestern beinahe wie ein stummer Vorwurf aus. Aber obschon sie einen wesentlichen Fortschritt bedeuten, wo sie mit der Exegese der Synoptiker und Apostelgeschichte verknüpft sind, binden sie sich allzu sehr an das historische Programm, so dass das eigentlich Bedeutsamste, die Beziehung jener religiösen Inhalte auf die Situation des Studierenden und seiner Umgebung, auch nicht einmal einer Andeutung gewürdigt wird.

Am Studium der *Kirchengeschichte* findet *Keller* bedenklich, dass es viel zu viel Sachen- und zu wenig Personenunterricht, viel zu viel Einzelereignisse und zu wenig die treibenden Ideen in ihrer immerwährenden Kraft darbiete. Ein andrer hält die Vernachlässigung der heimatlichen Kirchengeschichte für bedauerlich, wie er überhaupt die Bevorzugung des Fernerliegenden vor dem Näherstehenden mancherorts, besonders in der allgemeinen *Religions*geschichte, auffallend findet. Nach meinen Beobachtungen entspricht keine theologische Disziplin wie die Kirchengeschichte so sehr dem, was das wirkliche Bedürfnis fordert. Nur beeinflusst die Furcht vor dem Examen das lebendige Studium.

Dass die *Dogmengeschichte* in den mir gewordenen Mittei-

lungen keines Wortes gewürdigt wird, ist bezeichnend genug. Wohl niemand findet an den weit ausgesponnenen, von ihren natürlichen Grundlagen in Geschichte und Frömmigkeit weggerissenen und mit dem falschen Schein der selbständigen Entwicklung bekleideten öden Begriffszänkereien einiges Gefallen, am wenigsten aber der philosophische Kopf. Ähnliches gilt von der *Symbolik.*

Mehrere Antwortgeber protestieren kräftig gegen die Mangelhaftigkeit unserer *philosophischen* Schulung. *Keller* und *Ragaz* verurteilen des entschiedensten, dass die Geschichte der Philosophie den modernen Kampf um die Weltanschauung überwuchert und die persönliche Stellungnahme des Studierenden zu den Welt- und Lebensfragen vernachlässigt. Vielleicht von ähnlichen Eindrücken erfasst, fühlt *Hartmann* empfindlich die Verkürzung der Logik und der formalen Philosophie.

Ausserordentlich geringe Beliebtheit erzielt bei meinen Gewährsmännern die *Dogmatik.* Wenn trotzdem nur wenig Stimmen gegen sie laut werden, so zeugt dies Schweigen lauter als die schwerste Anklage von der Geringschätzung der einst so stolzen Wissenschaft. *Ragaz* teilt die von mir unter dem Titel „Das Elend unserer wissenschaftlichen Glaubenslehre" [1]) veröffentlichten Ansichten. *Hadorn* und seine Freunde finden, die dogmatischen Erörterungen nehmen zu viel Zeit in Anspruch.

Etwas günstiger scheint die *Ethik* beurteilt zu werden. Immerhin tadelt *Ragaz*, dass sie zwischen Philosophie und biblischer Erbauung ein kümmerliches Dasein fristet.

*Vermisst* werden in unseren Voten ausser den erwähnten noch folgende Fächer: *Nationalökonomie* und *soziale Frage* (Hadorn), die nicht nur in der Ethik erwähnt werden darf (Bachofner), *Psychologie des Unterrichts* (Hadorn), Kenntnis der elementarsten Dinge des *Civil-, Armen- und Schulrechts* (Hadorn, Baur), *Psychiatrie* (Hadorn und Keller), *Naturgeschichte* und *Geschichte*, besonders *Kultur-* und *Kunstgeschichte* (Müller), *Musik* (Keller, Hartmann), *Volkskunde* (Liechtenhan) mit Betonung der *Volkspsychologie* (Keller), zwei moderne *Sprachen*, besonders Englisch (Bachofner), kurz eine Menge von Wissensgebieten, obschon kein Referent Vollständigkeit erstrebt. Ich weise nachdrücklich darauf hin, dass *lauter nichttheologische Disziplinen* vermisst werden.

Dafür wünschen mehrere Berichterstatter Verkürzung des dogmatischen und dogmengeschichtlichen Stoffes, sowie des Hebräischen. *Eine starke Schwenkung zu Gunsten der Laiendisziplinen lässt sich folglich nicht verkennen. Diese Beobachtung ist für uns von der allergrössten Wichtigkeit.*

[1]) Siehe Jahrgang 1905 dieser Zeitschr.

Bezogen sich die bisher vernommenen Anstände auf den Inhalt der theologischen Studienfächer, so rückt *Bader* auf Grund einlässlicher pädagogischer Studien dem *Gesamtcharakter* des akademischen theologischen Betriebes zu Leibe. Hier liegt für ihn der Schwerpunkt des ganzen Problems. „Das Theologiestudium, so schildert er, ist mit der ganzen Organisation der Universitäten verwachsen und schmiegt sich eng an deren Geist an. „Wer hat den Stein der Weisheit?“ ist die Gelehrtenfrage, „zu wem muss man laufen, um das hohe Kleinod sich in den Sack stecken zu lassen?“ Wir leiden noch unter dem Stein der Weisen, unter der dozierten, angeworfenen Gelehrsamkeit. Das Dozieren an der Hochschule hat das Dozieren an der Mittelschule und dieses das Dozieren an der Volksschule nach sich gezogen. So haben wir heute unser Erziehungswesen ganz unter diesem falschen Schein ausgebaut, der vom Stein des Weisen ausgeht. Wir erziehen nicht, sondern wir exerzieren die Schüler ein; wir lassen sie nicht selber erfahren, sondern wir demonstrieren ihnen die registrierten Erfahrungen anderer gedankenmässig vor.“ Aus dieser Einsicht, die aus genauer Vertrautheit mit den Ideen des geistvollen und kühnen, leider nicht nur von Schulmännern, sondern auch von Pfarrern zu ihrem eigenen Schaden ignorierten Prof. *J. G. Hagmann* geflossen ist, leitet *Bader* die schmerzlich gefühlten Notstände ab. Es gereicht mir zur besondern Befriedigung, wahrzunehmen, wie die grossen und umwälzenden Gedanken des ausgezeichneten St. Galler Pädagogen, dessen Schriften [1]) jeder moderne Menschenfreund sorgfältig studieren sollte, auch auf dem Gebiet unseres Problems sich als fruchtbar erweisen.

Die Fehler des herrschenden Systems werden vergröbert durch eine manchmal schlechte Handhabung des Examens, das oft auf eine Unsumme toten Krames ein hohes Gewicht legt. Davon weiss jeder mit Schaudern zu erzählen. Die unglaublichsten Fragen sind gäng und gäbe und erschrecken die nachwachsende Generation. Dabei sind die Laien oft viel fürchterlicher als die Professoren. Wenn z. B. ein Examinator alle Details des Regensburger- und Augsburger-Interims ausführlich herauszupressen sucht, so weckt er mehr Achtung vor seiner Gelehrsamkeit als vor seiner Weisheit. *Hadorn* klagt: „Meist sind es die Examina, welche dem abgehenden Studiosen das theologische Studium in der Erinne-

[1]) Es kommen vor allem drei knappe und billige Broschüren in Betracht: J. C. Hagmann, Zur Reform eines Lehrplanes der Volksschule. 2. Aufl. 1904 (die wichtigste), Zur Frage der Lehrerbildung auf der Volksschule (1905), Das Sonderklassensystem in neuer Beleuchtung (1905). Alle drei bei Fehr in St. Gallen erschienen.

rung trüben und vergällen. Im Examen entscheidet vielfach das Wissen, nicht das Können, der überwältigte Memorierstoff, nicht das Verständnis und der theologische Besitz.“ So ist es leider, und das Schlimmste: Examini, non vitae discimus.

Eine bunte Fülle kritischer Gedanken! Wenn wir uns in sie vertiefen, so muss uns sofort überraschen, dass die von so verschiedenen Seiten und Persönlichkeiten herkommenden Ideen sich fast an keinem Orte widersprechen, sondern mit einer weitverbreiteten modernen Strömung zusammenhängen, die hinsichtlich der Theologie etwa in folgenden Sätzen ausgedrückt wird:

*Unser Studium ist*

1) *zu sachlich, zu wenig auf die religiös-lebendige Persönlichkeit gerichtet;*
2) *zu sehr historisch-antiquarisch, zu wenig den Gegenwartsproblemen zugewandt;*
3) *zu sehr abstrakt, zu wenig in Fühlung mit der Wirklichkeit;*
4) *zu unselbständig, zu wenig die Freude an der eigenen wissenschaftlichen Betätigung herausbildend;*
5) *zu kausal, zu wenig teleologisch-normativ abgezweckt.*

Es wäre sehr interessant, den kulturhistorischen und sozialen Ursachen dieser schweren Gebrechen nachzugehen. Wir müssten dabei nachweisen, wie die Misere nur die natürliche Fortsetzung unserer ungeheuer einseitigen und auf völlig verkehrten Grundlagen aufgebauten Volks- und Mittelschulbildung darstellt, folglich der in allen übrigen Fakultäten bedauerten Kalamität entspricht. Wir müssten weiter klar machen, wie die Kritik des herrschenden Systems aus dem modernen Hunger nach Leben und freier Persönlichkeit geboren ist und daher jenen unverständlich bleiben muss, die von diesem Hunger nicht erfasst sind. Wer diesen Punkt ausser acht lässt und gegen dieses unerbittliche ethische Postulat lediglich die traditionellen wissenschaftlichen Ansichten ausspielt, kann selbstverständlich mit der vorliegenden Studie und den in ihr enthaltenen Überzeugungen nichts anfangen. Unser Problem ist in erster Linie ethisch-religiöser, erst in zweiter Linie wissenschaftlicher Natur. Wir müssen uns hier auf Andeutungen beschränken. (Fortsetzung folgt.)

---

Der Abschluss der Arbeit:

**Sind die aus den drei ersten Evangelien zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Weltendes beeinflusst?**

Von *Ludwig Köhler* in Äugst (Kt. Zürich)

erscheint vom 2. Heft des Jahrgangs ab in ununterbrochener Folge. Red.

# Abstinenz oder Temperenz?

Auf den Artikel des Herrn Pfarrer A. Farner in Stammheim im letzten Heft des Jahrgangs 1906 sind mehrere Antworten aus Blaukreuz- und Guttempler-Kreisen eingelaufen. Sie folgen in diesem und dem nächsten Heft und zeigen, dass sich der Streit um grosse, auch auf andern Gebieten wirksame Unterschiede in den letzten Motiven menschlichen Urteilens und Handelns dreht. Sind die Beteiligten alle zu Worte gekommen, so wird die Redaktion diese Richtlinien der Diskussion in einem knappen Schlusswort aufweisen.

I.

Zunächst die Bemerkung, dass ich nicht die Redaktion der „Mitteilungen der schweiz. Kommission für kirchliche Liebestätigkeit" zu rechtfertigen habe, sondern nur meinen dort erschienenen Artikel und die Arbeit des Vereins vom Blauen Kreuz.

Dass mir der Herr Opponent „den Knopf gelöst" hätte, der mich dort beschäftigte, könnte ich nicht sagen. Ich kann noch jetzt nicht begreifen, warum nicht *„mehr Pfarrer"* sich an der Arbeit des Blauen Kreuzes beteiligen. Noch weniger verstehe ich, wie ein fortschrittlich gesinnter Pfarrer noch im Jahr 1906 *so* schreiben kann gegen das Blaue Kreuz. So tönte es vor 25 Jahren, als die Abstinenzbewegung bei uns einsetzte und die ganze, grosse Literatur über die Alkoholfrage noch nicht geschrieben war und die tausendfältigen Erfahrungen mit der Abstinenz in unserm Lande noch nicht gemacht waren. Auf's tiefste aber schmerzt mich der herzlos erhabene Ton des Herrn Kritikers, nicht um meinet-, sondern um der armen Trinker willen. Zu etwelcher Entschuldigung könnte man anführen — wenn's überhaupt eine Entschuldigung ist, — dass Herr Pfr. Farner in einer weinberühmten Gemeinde und Gegend aufwuchs und wirkt, wo bis jetzt für's Blaue Kreuz noch sehr wenig getan wurde, nicht aber, dass dort die Unmässigkeit und auch Fälle schwerer Trunksucht gar so selten wären. Der Unterzeichnete ist mit den Verhältnissen des zürcher. Weinlandes von Jugend auf ziemlich vertraut und hat dort manchen Trinker beobachtet und verschiedene Bauernfamilien durch die Trunksucht dem Ruin verfallen sehen. Wenn ich noch kurz gesagt habe, dass ich bis in's 27. Altersjahr bewiesen habe, dass ich nach landläufigem Begriff *„mässig"* trinken *kann*, während Hr. Pfr. F. nicht infolge längerer Abstinenz behaupten kann, dass „die Abstinenz für ihn nicht gut sei", wenn ich ferner versichert habe, dass meinem Wesen dualistische Askese, Welt-

flucht u. dgl. durchaus fern ist, und wenn ich mich auf das Zeugnis meiner Freunde berufe, dass ich kein finstrer Fanatiker, sondern ein weitherziger und lebensfroher Mensch sei, — so ist das Persönliche erledigt und kann die weitere Erörterung rein *sachlich* sein.

„*Eine* **logische Ungeheuerlichkeit**" soll es sein, wenn das Blaue Kreuz in seinen Statuten erklärt, dass es den *wirklich mässigen* Gebrauch der gegorenen Getränke nicht verurteile bei denen, die dem Verein nicht angehören, während es von seinen Mitgliedern vollständige Enthaltung von allen berauschenden Getränken verlangt. Das ist grad so unlogisch, wie wenn derjenige, der einen Sumpf drainieren will, hohe Stiefeln anzieht, ohne zu verlangen, dass jedermann hohe Stiefeln trage, oder wie wenn eine Feuerwehr eine besondere Ausrüstung hat, ohne zu fordern, dass jedermann mit Helm und Gurt und Axt herumgehe. Wer Trinker retten will, muss selbst enthaltsam sein. Wenn ein Pfarrer einem Trinker sagt: „Du musst dich enthalten, ich aber will mein Glas trinken!" — so *denkt* der Trinker, wenn er's dem Herrn Pfarrer auch nicht in's Gesicht *sagt*: „Wenn der Herr Pfarrer auf sein Glas nicht verzichten kann, der sittlich höher steht und es so viel leichter hat als ich, wie sollte *ich* abstinent sein können, der im Sonnenbrand und Winterfrost schwer arbeiten muss und in seinem Willen geschwächt ist?! Aber Hr. Pfr. F. will ja auch dem „*Trinker*" nicht *Abstinenz* zumuten; seinen halben Liter soll er trinken, damit er ja ein ganzer Mann bleibe. Wenn wir nur auch erfahren hätten, was für bessere Erfolge unser Kritiker mit seiner Methode schon erzielt hat. Nach dem, was ich erfahren habe, gibt's bei irgendwie schwerern Fällen von Trunksucht keine dauernde und sichere Besserung, als durch Abstinenz. Selbst nach mehr als zehnjähriger Enthaltsamkeit kamen frühere Trinker rasch wieder in grosse Unmässigkeit hinein, als sie den Rat befolgen wollten, wieder ihren halben Liter zu trinken. Es sind eben Menschen mit ererbten oder erworbenen Hirndefekten. Daran ist nicht das Blaue Kreuz schuld, sondern die herrschenden Trinksitten, denen vielfach schon die Väter huldigten. Einem „Trinker" mässigen Alkoholgenuss anzuraten, ist ebenso *töricht* oder — bei Sachkenntnis *gewissenlos,* wie wenn man einen dem Schwindel Unterworfenen zu Kletterpartien im Hochgebirge mitnimmt.

Aber die vielen *Rückfälle!* Darüber spricht Herr Pfr. Blocher in dem folgenden Artikel. Ich füge nur noch bei, dass sie seltener wären, wenn wir mehr tüchtige, für Seelsorgerarbeit taug-

liche Mitarbeiter hätten. Darum eben hätten wir so gern *mehr Pfarrer* bei uns.

Aber das *Blaue Kreuz* hat **kein einheitliches sittliches Prinzip!** — O doch, verehrter Herr Kritiker, und zwar *gerade das, dessen Verleugnung Sie ihm vorwerfen,* das Prinzip der *evangelischen Freiheit*, der *herrlichen Freiheit der Kinder Gottes* und zwar genau so, wie es *Luther* formulierte in den zwei „Beschlüssen" in seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen":

„Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan.

Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan."

Den zweiten dieser beiden Grundsätze scheint — ich möchte nicht richten, darum sage ich, scheint — Herr Pfr. Farner nicht zu kennen und nicht befolgen zu wollen; darum sagt er: „Ich erkenne keine sittliche Nötigung, auf unser Glas Wein nach Tisch zu verzichten!" Er beruft sich öfter auf Paulus und doch hat dieser Röm. 9, 19 u. 22 und 13, 8 geschrieben. Den *ersten* jener Sätze scheint er allein zu beachten und wirft *uns* vor, wir hätten keinen Begriff von der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes. Ganz mit Unrecht. *Gehört das denn notwendig zur Freiheit der Kinder Gottes, dass man Wein trinke?* Haben wir nicht die *Freiheit, keinen Wein zu trinken,* wenn wir aus irgend einem vernünftigen Grunde keinen Wein trinken *wollen?* Beweist nicht der Herr Kritiker, dass *er* unfrei ist, sehr befangen in den überlieferten Anschauungen über Wein und Weintrinken, wie sie noch ungeschwächt im Weinland herrschen? Wenn jemand für gut findet, *keinen Salat* zu essen, weil er sich erfahrungsgemäss wohler befindet ohne solchen, oder wenn einer *nicht raucht* und unter keinen Umständen eine offerierte Cigarre ansteckt, ja wenn einer sogar *kein Fleisch* isst, — wird es da irgend einem vernünftigen Menschen einfallen, ihm deswegen vorzuwerfen, er sei kein freies Gotteskind, nur ein Halber oder so etwas? Sagt man dann nicht: „Es soll jeder lassen, was ihm nicht gut tut oder ihm nicht gut dünkt?" Aber wenn einer aus guten Gründen sich vornimmt, keinen *Wein* zu trinken und unter keinen Umständen von seinem Vorsatz sich abbringen lässt, dann ist das anf einmal etwas *ganz anderes,* es betrifft halt den lieben, herrlichen Wein. Ist der nicht ein *Freier,* der das nicht mehr tut, was er als gefährlich oder schädlich erkannt hat und standhaft bleibt, wenn auch die grosse Mehrheit ihn nicht versteht und anders handelt? Und sollte es demjenigen, der zuerst um der Schwachen willen Abstinent wurde und dann mit der neuen Lebensweise nur gute Erfahrungen

machte, verwehrt sein, andern die Abstinenz zu empfehlen? Wenn Herr Pfr. F. sagt: „Was für uns nicht gut ist, kann auch für die Brüder nicht gut sein", dann kann ein Abstinent gewiss mit mehr Logik sagen: „Was für mich gut ist, kann auch für viele Brüder gut sein; ich lade euch ein, macht das Experiment!" Ganz besonders aber drängt uns das soziale Gewissen, die Beobachtung, wie viele unter dem Druck der Trinksitten erliegen und wie jede folgende Generation weniger widerstandsfähig ist gegenüber dem Alkohol, und der unanfechtbare Grundsatz: „Bewahren ist besser als Retten", so eindringlich als möglich in weite Kreise hineinzurufen: Gebt das Beispiel der Abstinenz, um eine neue Sitte aufzubringen und den Trinkzwang zu brechen, um dem Trinker, der gerettet werden will, mehr Halt zu geben und um Gefährdete, besonders Kinder, zu bewahren.

Wir, d. h. eine Anzahl Blaukreuz-Führer, gehen hierin etwas weiter als die Gründer des Vereins und die Statuten. Das beweist aber nur, dass die Bewegung nicht stagniert und dass im Verein der Einzelne Gedanken- und Redefreiheit hat. Es gibt auch in der kirchlichen Reform allerlei Unterströmungen, wie auch in der sozialen Bewegung. Dass es aber auch bei uns *Fanatiker* gibt, sagt uns Hr. Pfr. F. nicht als der erste. Wir kämpfen selbst auch gegen sie. Und dass die Abstinenz *nicht das Allheilmittel* ist, dass einer ein Abstinent und daneben ein abscheulicher Mensch sein kann, das weiss niemand besser als der, der schon lange Jahre im blauen Kreuz arbeitet. Darum halten wir hoch das *Evangelium*, welches eine Kraft Gottes ist, den *ganzen* Menschen umzugestalten. Zum Schluss bitte ich alle meine Kollegen, *Röm. 14*, besonders die Verse 15. 17. 18. 20. 21 zu lesen und zu urteilen, wer mehr im Sinn des Paulus, des Apostels der Freiheit, handle, Herr Pfarrer Farner oder ich. Wenn sich dann *„noch mehr Pfarrer"* entschliessen, unsere Mitarbeiter im Blauen Kreuz zu werden, danke ich dem Herrn Kritiker für die gebotene Gelegenheit zur Propaganda.

*P. Liechti,* Pfr., Neumünster-Zürich.

---

# Kleine Beiträge zur Septuagintaforschung.

Von *Ludwig Köhler* in Äugst (Zürich).

---

## Vorbemerkung.

Ich gebe im Folgenden Kleinigkeiten, die es wert sind, zusammengestellt dem um die Septuaginta bemühten Publikum dar-

geboten zu werden. Wenn ich etwas bei andern fand, ist es stets genau angegeben. Überhaupt fremdes aufzunehmen habe ich mich da entschlossen, wo es an versteckten Orten und nur nebenbei bemerkt dargeboten wurde.

Ich benutze folgende Ausgaben und Hilfsmittel.

a) Für den masoretischen Text: Biblia Hebraica adiuvantibus professoribus G. Beer, F. Buhl, G. Dalman, S. R. Driver, M. Löhr, W. Nowack, J. W. Rothstein, V. Ryssel edidit Rud. Kittel, professor Lipsiensis, 1905, 1906; *zitiert als H.*

b) Für den griechischen Text: The old testament in Greek according to the Septuagint edited for the syndics of the university press by Henry Barclay Swete. Vol. I, Genesis — IV Kings, 3. edition, 1901; Vol. II, I Chronicles — Tobit, 2. edition, 1896; Vol. III, Hosea — 4 Maccabees, Psalms of Solomon, Enoch, The Odes, 3. edition, 1905; *zitiert als G.*

c) *So weit erschienen, tritt an die Stelle von b)*: The old testament in Greek according to the text of codex Vaticanus, supplemented from other uncial manuscripts, with a critical apparatus containing the variants of the chief ancient authorities for the text of the septuagint edited by Alan England Brooke and Norman McLean; *zitiert als G.*

Von dieser „larger Cambridge edition" ist bis jetzt erschienen Volume I. The Octateuch, Part I, Genesis, 1906.

d) *Holmes-Parsons* bedeutet: Vetus Testamentum Graecum cum variis lectionibus. Oxonii, vol. I, 1798, vol. II, 1810, vol. III, 1823, vol. IV, 1827, vol. V, 1827. Soweit Brooke-McLean vorliegt, greife ich nie, sonst nicht immer auf Holmes-Parsons zurück.

e) *Schleusner* bedeutet: Joh. Friedr. Schleusner, Novus thesaurus philologico-criticus: sive, lexicon in LXX et reliquos interpretes Graecos, ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti, post Bielium, editio altera et locupletata, voll. III, Londini, 1829.

f) *Hatch-Redpath* bedeutet: Edwin Hatch and Henry A. Redpath, A concordance to the septuagint and the other Greek versions of the Old Testament (including the apocryphal books), Voll. II, 1892—1897.

*Für Kapitel- und Versangaben gelten, wo nicht H eigens dabei steht, die Zahlen von G.*

Ich verweise noch auf meine Bemerkungen in dieser Zeitschrift 1903, S. 184—187 und 1906, S. 246.

### *A. Bemerkungen und Berichtigungen zu letzten Drucken.*

1. Swete. Jer. 23, 10 (13, 13). Swete, der im Text den Vaticanus (im Folgenden mit B bezeichnet) wiedergibt, liest doch

13, 13 mit dem Alexandrinus (im Folgenden mit A bezeichnet) *μεθύσματι* gegen das *μεθ' ὑμᾶς τι* von B und dem Sinaiticus (im Folgenden mit S, nicht א! bezeichnet). Mit Recht, da H שכרון hat und B und S ein unverstandenes Wort durch Konjektur verdeutlichen. — Aber warum dann 23, 10 mit B *ὁ δρυμὸς αὐτῶν*, wo A und S mit *ὁ δρόμος αὐτῶν* = H מרוצתם unzweifelhaft im Rechte sind? Schon Reineccius, den ich, weil in meinem Besitz, beispielsweise zitiere, (1730) und Tischendorf (1860) gehen mit AS.

2. Swete. Jer. 38, 16. Swete liest als Text *ἔστιν μισθός*, gibt als Variante an *ἔστιν* bei SA. Reineccius, Tischendorf lesen *εστι* ohne *ν*. So wird auch bei Swete zu lesen sein.

3. Brooke-McLean. Gen. 10, 2. Lies *Θοβέλ*. So Swete.

4. Brooke-McLean. Gen. 10, 9. Lies *ὡς*.

*B. Zur Herstellung des kritischen Textes.*

5. Gen. 38, 30. Ein Musterfall.

a) *ἐφ' ᾧ ἦν* | *ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ* | *τὸ κόκκινον*. Ganz so liest nur A mit den Kursiven c und t; die Ausgaben von Swete und Brooke.

b) Für das dritte Kolon *τὸ κόκκινον* findet sich ausser Stellung vor dem zweiten noch Weglassung des *το* bei Eusebius.

c) Für das zweite Kolon *ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ* findet sich *επὶ τῇ χειρὶ αὐτοῦ* bei den übrigen Uncialen: D („reading infered from Grabes silence") E (mit *εν* statt *επι*) M 21 (von 26) Kursiven und Cyrill von Alexandria (mit *ἐν* statt *επι*). Drei Kursiven und Chrysostomus haben *ἐπὶ τῆς χειρός*. Man wird *ἐπὶ τῇ χειρί* zu lesen haben. So auch die Ausgaben von Reineccius und Tischendorf. Das dreimal (auch von i mit dem Stern) bezeugte *εν* für *επι* ist falsche Lesung von undeutlich gewordenen *επι*.

d) Wichtig ist das erste Kolon. Statt *ἐφ' ᾧ ἦν* liest Eusebius *ἐφ' ᾧ*, 6 Kursiven haben statt *ᾧ* ein *ὄν*. Für den rezipierten (sämtliche Ausgaben) Text stimmen sämtliche Uncialen und 18 Kursiven. Nur zwei Kursiven f und r und die ersthändige Korrektur einer dritten i haben *ἔχων*. Das ist aber ohne Zweifel das Richtige.

e) So ergibt sich folgende Genealogie:

1. *εχων επι τη χ. αυτ. τ. κοκκ.* Daraus wird durch Missgeschick
2. *εχω επι τη χ. κτέ.* Daraus wird durch Korrektur
3. *εφ ω επι τη χ. κτέ.* Die zwei *επι* c. dat. neben einander stossen. Man hilft auf dreifache Weise ab: durch einfache Einschiebung eines *ην*:

4a. *εφ ω ην επι τη χ. κτέ.*, oder zugleich durch Beseitigung des zweiten Dativs:

4b. *εφ ω ην επι την* (oder *της*) *χειρα* oder (*χειρος*) *κτέ*. oder des ersten Dativs:

4c. *εφ ον ην επι τη χειρι κτε.*

f. Nicht immer ordnen sich alle Varianten so restlos in ein genealogisches Schema ein.

6. Jer. 42, 4.

A: *παστοφόριον Ἀνανίου.*

B: *παστόφοριον υἱῶν Ἰωνὰν υἱοῦ Ἀνανίου.*

S: *παστοφόριον υἱῶν Ἀννὰν* (*Ἀννανίου* corrector primae manus) *υἱοῦ Ἀνανίου*. S ist eine Zurechtmachung von B, das man nicht erklären konnte. Stände in A zwischen den beiden Wörtern ein *υἱῶν*, so wäre es = H. Dieses *υἱῶν* muss auch gestanden haben, denn B ist aus *υἱῶν ἀνανίου* durch Dittographie von *ιων* in *υἱῶν* und von *ανανιου* mit Auslassung des zweiten *α* und Verlesung des zweiten *ν* in *υ* entstanden. Also A Verstümmelung, B Dittographie des ursprünglichen *παστοφόριον υἱῶν ἀνανίου*, S Zurechtmachung von B.

7. Jer. 19, 1 lies *τάδε* für *τότε*. So G immer für hebräisch כה vor אמר י״ bei Jer.

8. Jer. 26, 5. Rothstein, in Kittels Bibelausgabe, schlägt vor *διότι* in *τί ὅτι*, wie es auch zu Anfang des gleichen Verses steht, zu ändern. Die Änderung ist insofern sinngemäss, als der mit *διότι* eingeleitete Satz ein Fragesatz ist. Allein das *τί ὅτι* ist auffallend. Es kommt meiner Beobachtung nach im griechischen Jeremias für מַדּוּעַ nicht wieder vor. Ich schlage vor, das erste nach dem zweiten und dann beide zusammen noch in *διὰ τί* zu ändern. Siehe auch die folgende Nummer.

9. Jdc. 5, 28; Jer. 37, 6. Jdc. 5, 28 findet sich bei B zwei Mal für unangefochtenes מַדּוּעַ ein *διότι*. A liest beide Male *διὰ τί*, woraus B verderbt ist. Deshalb lese ich auch Jer. 37, 6, wo B A S gegen H zusammenstimmen, für *διότι* ein *διὰ τί*.

---

# Literatur.

*Albert Kalthoff*, **Die Religion der Modernen.** Jena u. Leipzig, Eug. Diederichs, 1905, 311 S. 4 Mk., geb. 5 Mk.

Kalthoff ist in den Augen voreiliger Theologen und Historiker ein toter Mann Mit seinem Attentat auf die Existenz Jesu hat er für weite Kreise das Recht, ernst genommen zu werden, gründlich verscherzt. Ein Achselzucken, ein Räuspern ist alles, was sie für ihn übrig haben.

Gegen solche Voreingenommenheit muss ich im Namen der Wahrheit

Protest einlegen. Kalthoff ist und bleibt ein geistreicher, tief religiöser Denker, der wie kaum ein zweiter mit leidenschaftlichem Wahrheitsdrang in die vielgestaltig einherbrausenden Strömungen des modernen Geisteslebens eintauchte und in heissen Kämpfen seine Lebensanschauung errang.

Sein letztes Buch schildert geistvoll die bunten Welten, die aus der modernen Sehnsucht nach einem grossen Lebensinhalt geboren wurden. Wer ohne tiefe Ergriffenheit die von Kalthoff formvollendet und mit fühlbarer Andacht entworfenen Gemälde betrachten kann, ist nicht zu beneiden.

Der Verfasser entledigt sich seiner Aufgabe in der bündigsten Weise. Einer kurzen Orientierung, die etwas dürftig als das Besondere unserer Modernität ein Erfülltsein der Seele mit den Kräften der Gegenwart ohne Rücksicht auf die Vergangenheit hinstellt, folgt eine Reihe von Essays, deren Überschriften lauten: Lessing, Schiller und Goethe, Friedr. v. Sallet, Paul Heyse, Friedrich Hebbel, das neue Weltbild, der neue Mensch, der neue Gott, Frankreich und die Kirche, der revolutionäre Katholizismus in Frankreich, Zola als Busprediger, Zolas Abrechnung mit der Kirche. Zolas neues Evangelium, Christus bei den Modernen, Tolstois asketisches Christentum, Tolstois soziales Christentum, Tolstois inneres Christentum, Ibsens Willensreligion, Ibsens mystisches Christentum, Novalis, Maeterlinck, Friedrich Nietzsche, die Modernen und das Christentum, die Modernen und der Sozialismus.

Es ist unmöglich, den lebendigen Reichtum zu beschreiben, der in diesen Schilderungen sich birgt. K. besitzt ein bedeutendes und meistens auch angewandtes Geschick, sich in die Eigenart seines Helden einzuleben, das Wesentliche wie das Unterscheidende herauszugreifen und in einem reizvollen literarischen Kunstwerk festzuhalten. Wohltuend berührt die vornehme und echt christliche Tendenz, den sämtlichen modernen Gestaltungen irgend eine wertvolle Seite abzugewinnen. Es will etwas heissen, einen Zola mit der nämlichen ehrlichen Begeisterung darzustellen, wie einen Ibsen, einen Tolstoi ,wie einen Nietzsche!

Wer K. für einen aller Frömmigkeit baren Menschen zu halten geneigt ist, der lese nur folgende schöne Stelle: „Wenn uns solche Frömmigkeit heute begegnet, wie ein Novalis sie in sich getragen, dann erleben wir doch zunächst auch eine Befreiung. Ein Leben tritt uns entgegen, dessen Gewalt wir uns nicht entziehen können, ja nach dem wir wohl selbst ein Gelüste in uns tragen, dass wir in seinem Schatten wohl unser Haus bauen möchten. Hier ist eine Innerlichkeit, die uns so wunderbar anmutet inmitten einer überhasteten und ganz nach aussen gegangenen Kultur; eine unendliche Feinheit und Tiefe des Empfindungslebens waltet hier in scharfem Gegensatz zu unserem ganzen Oberflächenleben, das nur praktische Lebensziele kennt und mit Mass und Zahl diese Welt beherrscht zu haben glaubt (259)." Oder man lese die ganz überraschend scharfe Ablehnung Paul Heyse's: „Das ist also das Ende vom Liede dieses freidenkerischen Radikalismus, dass die fromme Verehrung, mit der die Christen ihre biblischen Geschichten und ihre Christusgestalt umfangen, jetzt ausgebeutet wird, um für die prickelnde Erotik dekadenter Zirkel ein berauschendes Parfüm zu bereiten!"

Leider haften dem Buche aber auch ganz bedeutende Mängel an, von denen wir einige hervorheben. Zu bedauern ist die Lückenhaftigkeit des

Buches. Wie z. B. ein Häckel übergangen werden konnte, ist schwer verständlich. Denn mag ihm auch das moderne Ringen nach Höhenluft wenig genug zu danken haben, so ist er doch der typische Vertreter einer der Gegenwart eigentümlichen Massenbewegung, mit der zu rechnen ist. Nicht minder hätte ein Gerhard Hauptmann Berücksichtigung verdient. Gerade weil er mit seinem psychologischen Fatalismus im Kampf um die Lebenswerte unterliegt, wäre seine Besprechung notwendig geworden.

Einen Mangel des Buches muss ich ferner darin erblicken, dass über der liebevollen Individualisierung die Zusammenschau verkürzt wird. Wohl strebt K. nach Vertiefung. Allein nun verlieren sich die Gedanken erst recht in die verschiedensten Richtungen. Es fehlt die sorgfältige Kritik und Vergleichung der besprochenen Geistesströmungen, darum auch der Nachweis ihrer Schranken und Schwächen. Es genügt nicht zu wissen, dass jede historische Erscheinung ihren relativen Wert besitze. Hätte K. z. B. Zola und Nietzsche zum Zweikampf gegenübergestellt, so wäre die Kritik nicht nur mit scheuem Seitenblick vorbeigegangen. Nietzsche käme nicht nur als der frömmste aller Modernen in Betracht, der mit trunkener Liebe die Ewigkeit umarmt, sondern auch als der Raubtier- und Raubmensch, der aus der Misshandlung der Masse die Flamme des Genius auflodern lässt. Die Behauptung wäre nie ausgesprochen worden, dass die ganze Reihe der Modernen ausnahmslos (!) von einem neuen Gemeinschaftssuchen durchdrungen sei, das Verlorene zu suchen trachtete, mit echter Heilandsgesinnung nach dem Mahle der Liebe auch mit den Sündern gelüstete! Kurz, es kämen neben dem leuchtenden Adel des modernen Suchens auch seine grenzenlose Unsicherheit und Hülflosigkeit, Zerfahrenheit und Einseitigkeit zum Ausdruck.

Für ungerecht halte ich K's Beurteilung der modernen Theologie. Wer alles moderne Tasten mit Christusaugen ansieht, sollte doch auch die Theologie billig und sachlich beurteilen. Davon fehlt jede Spur bei K. Es ist ehrlich herausgesagt eine Unwahrheit, dass die kritischen Theologen sich schon zufrieden geben, wenn sie für ihre Annahme, dass Jesus überhaupt einmal lebte, nur Zustimmung finden, wobei es ihnen gar nicht darauf ankomme, ob von diesem Jesus noch irgend etwas gesagt werden könne, was nicht von jedem anderen guten und frommen Menschen seiner Zeit auch gesagt werden könnte (291). Es ist nicht wahr, dass die Theologie sich bestrebe, um jeden Preis ein Stückchen Vergangenheit zu retten. Mag K. durch seine historischen Forschungen gewiss geworden sein, dass Jesus nie lebte, so gibt ihm diese Überzeugung doch keineswegs das Recht, die bona fides und Unbefangenheit der theologischen Historiker zu beanstanden und an ihre Stelle eine konservative Tendenz zu setzen. Viel eher könnte man K. vorwerfen, dass er seine historische Kritik im Dienst jener Theorie vorgenommen habe, welche grosse Ideen aus wirtschaftlichen oder kulturellen Bedingungen auftauchen lässt und die genialen Persönlichkeiten als blossen Knotenpunkt vorhandener geistiger Kräfte hinstellt. Aber auch in diesem Falle wäre es unfein, von K. eine Karrikatur zu entwerfen vor einem Publikum, das jeden Spott von vornherein mit Händeklatschen quittiert, wie K., jedenfalls ohne es zu merken, der modernen Theologie mitspielt.

Wenn ich trotz dieser Vorwürfe an meinem Lob des nicht nur anre-

genden, sondern prachtvolle Anstösse gebenden Buches festhalte und es für privates Studium und gemeinsame Besprechung in gebildeten Kreisen sehr lebhaft empfehle, so mag der Leser eine Ahnung bekommen, wie wertvolle Ideen in K's Buch geborgen sind. Dr. *O. Pfister*, Pfr., Zürich (März 1906).

---

# Bücherschau.

Dr. *Heinrich Hilgenfeld*, a. o. Professor in Jena: **Verzeichnis der von Adolf Hilgenfeld verfassten Schriften.** 8°, 60 S., Reisland, Leipzig 1906. 1. 20 Mk.

Die Gabe des Sohnes an den Vater gründet sich auf eine reiche Vorarbeit der Studenten des neutestamentlichen Seminars des S. S. 1902, damals zum 80. Geburtstag überreicht. Unterdes hat sie von vielen Seiten Ergänzungen und Korrekturen erfahren, sodass nun Vollständigkeit und Zuverlässigkeit fast sicher zu erwarten ist. Voran steht das an Overbeck erinnernde Bild Es sind weit über 1000 — eintausend — Schriften, Besprechungen etc. chronologisch geordnet, nach Umfang, Fundort und Datum genau notiert. Den Schluss bilden „Daten (keine familiären) aus dem Leben".

Hilgenfeld! ein Name wie Hase und Reuss, unsterblich in der wissenschaftlichen Theologie für alle Zeiten. Wenige dürften eine Ahnung von dem Umfang der literarischen Produktion dieses Geistes haben, ob sie auch noch so oft in allen Fragen des N. T ihn schon zu Rate gezogen haben. Das diamantene Doktorjubiläum (25. Mai 1906) konnte wirklich nicht besser und vor allem fruchtbarer gefeiert werden als durch dieses Nachschlage-Schriftchen, von dem das Wort Luthers nach dem Wunsch des pietätvollen Sohnes gelten soll: „Es ist ein kleines Büchlein, so das Papier wird angesehen, aber doch die Summa eines christlichen Lebens darin begriffen!" *A. W.*

Prof. Dr. *Arn. Meyer*, Zürich. **Die Auferstehung Christi.** Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten, ihre Entstehung, ihr geschichtlicher Hintergrund und ihre relig. Bedeutung. 8° VII 368 S. Mohr, Tübingen 1905. 4 Fr,

Der Titel orientiert gut über die Absicht des Verfassers. Er geht äusserst sorgfältig vor, wie die Vorbereitung (1. Kap.: Standpunkt der Beobachtung u. Weltanschauung der Evangelien) mit seinen literarischen, philosophischen, kanongeschichtlichen u. a. Überlegungen, die Darlegung und die Differenzierung des Erzählten (Kap. 2 u. 3), die Feststellung und Bedeutung des Tatbestandes beweisen. Die Psychologie und die Pathologie der Vision wird geschildert in Theorie und Praxis. Das Resultat des Buches liegt in der wertvollen Beantwortung der Frage: Wie gestaltet sich heute die Auferstehungsbotschaft? — Ein kühl und scharf arbeitender Kritiker, ein an Evangelium und Menschenheil tief interessiertes Gemüt kommen mit einander zu Wort. Man wird das Buch lesen *müssen*, um urteilsfähig zu sein. *A. W.*

D. *Friedr. Giesebrecht*, o. Prof. d. Theol. in Königsberg. **Jeremias Metrik am Texte dargestellt.** Gr. 8° VIII 52 3. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1905. Mk. 1. 80.

Um die Metrik der alttest. Poesie wird gegenwärtig heiss gerungen, nicht zum mindesten im Buch Jeremia. Wer auf bequeme Weise sich eine Anschauung von diesen metrischen Dingen verschaffen will, greife zu dem Büchlein. Er kann sich dabei auch zugleich im Lesen von unpunktierten Texten üben. Unsicher und umstritten ist ja noch gar vieles in metricis, in ältern Dichtungen noch mehr als etwa in den spätern Psalmen; aber manches drängt sich doch klar und zwingend auf, wie z. B. der im Buche Jeremia so häufige Qinavers, den Duhm bekanntlich allein als jeremianisch gelten lässt. *J. Wirz.*

**Anatole.** Zeitschrift für Orientforschung. Unter Mitwirkung zahlreicher Gelehrter in zwanglosen Heften herausgeg von Dr. *Waldemar Belck* u. *Ernst Lohmann.* Verlag von Max Rüger, Ferienwalde a. Oder und Leipzig. Heft 1 (4°, 74 Halbseiten, mit einer Karte und 3 Tafeln, 1904, Mk. 9.—) bietet vom erstgenannten Herausgeber eine Abhandlung über „Die Kelischin-Stele und ihre chaldisch-assyrischen Keilinschriften." Zunächst eine interessante Schilderung aus seiner gefahrvollen Reise zu dem genannten Monument in der Nähe des Urmiasees. Sodann nach einer Übersetzung resp. Inhaltsangabe der beiden Texte (einer Bilingue in chaldisch und assyrisch) sich daraus ergebende Erörterungen über dieses Chaldervolkes Geschichte und Sprache, die beide noch dunkle und wenig erforschte Dinge sind. Beigegeben sind eine Karte von Kelischin-Pass und Umgebung, eine photographische Wiedergabe der beiden Inschriften, sowie die so gut als möglich kopierten und wiederhergestellten Texte.

Die Hefte werden den Mitgliedern der „Deutschen Gesellschaft für die wissenschaftliche Erforschung Anatoliens" unentgeltlich geliefert. Die Mitgliedschaft wird erworben durch einmalige Zahlung von 500 Mk. oder durch einen jährlichen Beitrag von 20 Mk. Anmeldungen zum Beitritt an den Verleger. *J. Wirz.*

---

## Programme

1. Von der Teylerschen theologischen Gesellschaft zu Haarlem.

Ausgeschrieben zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1908:

*„Was ergibt sich aus den Schriften des Erasmus über seine theoretische und praktische Stellung zur Religion?"*

Die neue Preisfrage zur Beantwortung vor 1. Januar 1909 lautet:

*„Die Gesellschaft verlangt eine systematische Auseinandersetzung der sittlichen Gedanken in Boendale's „Lekenspieghel" und in der gleichzeitigen niederländischen Literatur."*

2. Von der **Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion:** Die Gesellschaft verlangt a. *„ein wissenschaftliches Handbuch der Sittenlehre auf der Grundlage der von der liberalen Theologie vertretenen Prinzipien."* Vor dem 15. Dezember 1907. — b. *„eine wissenschaftliche Auseinandersetzung der Bedeutung des Sündenbewusstseins im religiösen Leben."* Gleiche Frist. — c. *„Eine wissenschaftliche Untersuchung über den Einfluss religiöser Glaubensüberzeugungen auf die Beantwortung von Fragen auf dem Gebiet der Ethik, der Politik und der sozialen Einrichtungen und Verhältnisse."* Vor dem 15. Dezember 1908.

Näheres bei der Redaktion der Schw. Th. Ztschr.

---

# Palästina,

## seine Stellung und Bedeutung in der vorexilischen Literatur des alten Testaments.

Von Dr. *B. Mossinsohn.*

## II.

## Palästina bei den Propheten des Nordreiches.

### A. Amos.

Der Zeitraum vom Jahre 782 bis 743 bildete eine der glänzendsten Perioden im Leben des israelitischen Nordreiches. Nach einer langen Reihe von Jahren der Unterjochung und Bedrängnisse von Seiten der Syrer — trat nun ein mächtiger politischer und ökonomischer Aufschwung ein. Schon dem dritten Nimsiden, Joas, gelang es, sich der Fremdherrschaft zu entledigen und ihren Druck von Israel abzuschütteln, den endgültigen Sieg aber über die Syrer trug erst sein Sohn Jerobeam II davon. Er stellte die Ruhe im Reiche wieder her und dehnte seine Grenzen wieder „von der Strasse nach Hamath bis zum Bache der Araba“ aus (2. Reg. 14, 25). Und nun waltete er auf dem Thron zu Samarien und niemand von innen noch von aussen wagte es, sich gegen ihn zu erheben. Noch nie glaubten sich die Israeliten ihrem Nationalgott so nahe wie jetzt. Die letzten Siege der israelitischen Waffen über den Erbfeind riefen den alten Namen „יהוה צבאות“ „Jahve der Heerscharen“ wieder ins Leben. Dieser erinnerte an die herrliche Zeit der Eroberung des Landes und erregte Hoffnung und Zuversicht im Volke.

Wenn auch nicht alle sich so gänzlich dem Jubel hingeben konnten, — denn, wer offene Augen hatte, musste einsehen, dass die Schwächung Syriens nicht sowohl der Macht Jerobeams, als vielmehr den Assyrerzügen zuzuschreiben sei, und dass die Assyrer nunmehr weit gefährlichere Nachbarn waren, als das syrisch-damascenische Reich es vorher war —, so tröstet man sich damit, dass „Jahve der Heerscharen“, der im Kampf mit den Syrern wieder seine Macht in Israel zu zeigen angefangen hätte, auch den Assyrern gewachsen wäre. Denn der יום יהוה „der Tag Jahves“ beginnt erst, seinen glorreichen Höhepunkt aber wird er erst beim Zusammenstoss Israels mit der Weltmacht der Assyrer erreichen. Die Israeliten suchten jetzt mehr als je, Jahve näher zu treten und den Bund mit ihm fester zu knüpfen. Der allgemein anerkannte Weg dazu war der Kultus; *den* übte man auch am eifrigsten. Die heiligen Stätten zu Dan, Bethel, Beerseba und Gilgal waren von Wallfahrern überfüllt. Opfergaben und Spenden flossen reichlich von allen Seiten her und rauschende Feste lösten einander ab.

An einem dieser Feste zu Bethel — ungefähr im Jahre 750 — ertönte plötzlich ein Klagelied, das man gerade jetzt am wenigsten zu erwarten geneigt war:

| | |
|---|---|
| Gefallen ist, steht nicht mehr auf | נפלה לא תוסיף קום |
| Die Jungfrau Israel | בתולת ישראל |
| Ist hingestreckt auf die eigne Flur, | נטשה על אדמתה |
| Keiner richtet sie auf.[1]) | אין מקימה |

Amos von Thekoa, der Hirt aus dem Süden Judas, trat mit dieser „Kina“ auf. In der Einsamkeit der Wüste, wo er seine Herden weidete, ist es ihm klar geworden, dass die Verbindung Jahves mit Israel eine conditionelle sei und nur auf sittlichen Bedingungen basieren könne. Er glaubte den Auftrag Jahves erhalten zu haben, sich nach Bethel zu begeben, um dort den Israeliten ihre sittliche Verkommenheit vorzuhalten und das Gericht Jahves ihnen zu verkünden. Amos ist es klar, dass das Nordreich untergehen muss. In Assur sieht er den Vollstrecker der Strafe Jahves, obwohl er ihn niemals nennt. Amos nimmt in seiner Rede alle Ausdrücke des Volksglaubens auf, sie erhalten aber bei ihm eine ganz neue Bedeutung. Das Volk hegte Hoffnungen auf die Macht „Jahves der Heerscharen“, Amos bedient sich auch dieses Ausdruckes, aber: „der Kriegsgott Israels, den man ursprünglich mit יהוה צבאות bezeichnen wollte, ist der Gott aller Mächte geworden, dem die assyrischen Heere, wie alle sonstigen Mächte zu gebote stehen; und diese seine Mächte kann er auch gegen die Israeliten aufbieten.“ [2])

Amos nimmt auch den Ausdruck “יום יהוה„ auf — aber wie grundverschieden ist seine Auffassung vom „Tage Jahves“ von der des Volkes!

| | |
|---|---|
| Weh denen, die den Tag Jahves herbeiwünschen! | הוי המתאוים את יום יהוה |
| Wozu denn euch der Tag Jahves? | למה זה לכם יום יהוה |
| Er ist Finsternis und nicht Licht | הוא חשך ולא אור |
| Und dunkel und ohne Glanz.[3]) | ואפל ולא נגה לו. |

Amos berücksichtigt auch bei der Frage der heiligen Stätten, die der Menge so teuer sind als Erinnerungen an die Vergangenheit und Bürgen für die Zukunft, den Volksglauben, dass Jahve sie nicht verlassen werde: er leugnet nicht die Theophanien, die dort stattgefunden haben sollen, er allein sieht Visionen in Bethel; aber das hindert ihn nicht, allen heiligen Stätten den Untergang zu weissagen (3,14), indem er hinweist auf die Unzucht und Greueltaten, die dort getrieben werden (3,7—8).

[1]) K. Marti. KH.-C. Dodekapropheton S. 186. [2]) K. Marti. G. d. I. R.[4] S. 140. [3]) Die Komposition des hebräischen Textes von 5,18—20b und die Uebersetzung sind nach K. Marti, a. a. O. S. 194.

Amos lässt sich von dem äusseren Glanz der Regierung Jerobeams nicht täuschen, er sieht die innere Verderbtheit des Volkes und ihm ist es klar, dass es untergehen muss. Das sittliche Wesen Jahves fordert es und es muss geschehen. Amos schildert auch, wie das Reich vernichtet werden wird: erst wird eine Reihe von Plagen (Heuschrecken, Kornbrand u. s. w.) Israel heimsuchen und es schwächen, bis das Schwert dann alles ausrotten wird (Amos 4,9—10. 2,13—16. 4,12. 9,4). Erst als Amos mehr von dem Treiben der Assyrer erfuhr, taucht bei ihm die Vorstellung von גלות — Deportation auf. In der Deportation aber sah er nicht — wie die Spätern — eine Züchtigung und zeitweiligen Aufenthalt im Exil, sondern für ihn bedeutete גלות soviel wie eine vollständige Vernichtung.

Darin tritt uns die Beziehung Amos' zu Palästina klar hervor. Auch für ihn steht es fest, dass ein Bund zwischen Jahve und Israel, wie zwischen beiden und Palästina existiert.

Worte wie „הלא כבני כשיים אתם לי בני ישראל נאם יהוה, הלא את ישראל העליתי מארץ מצרים ופלשתים מכפתור וארם מקיר“ „Seid ihr mir nicht wie die Kuschiten, ihr Israeliten? ist Jahves Spruch; habe ich nicht Israel aus Aegyptenland herausgeführt, und die Philister aus Kaptor und die Aramäer aus Kir?“ (9,7): genügen wohl kaum, um den Eindruck der Verse 2,9 und 3,2 zu verwischen. Stehen sie doch in einem so unklaren Zusammenhang, zwischen zwei späteren Einschüben, die ihre Anfangs- und Endworte wohl verdrängt haben können; so dass man gegen die Autorschaft Amos, wenigstens der auf uns gekommenen Fassung, kritische Bedenken füglich erheben darf, zumal wenn man bedenkt, dass der Ausdruck וארם מקיר neben dem Satz וגלו עם ארם קירה (1,5) höchst auffallend erscheint. Die Annahme, dass קיר für Aram dieselbe Bedeutung wie מצרים für Israel hat, fusst auf keiner Ueberlieferung und kann nicht als überzeugender Beweis ins Feld geführt werden.

Die von keiner Seite angezweifelten Worte Amos': „Nur euch kenne ich von allen Geschlechtern auf Erden“ (3,2) — „und ich habe doch vernichtet die Amoriter vor euch her“ — zeugen deutlich vom speziellen Verhältnisse Jahves zu Israel, die Bezeichnung jedes anderen Landes als Palästina mit dem Namen „ארמה טמאה“ „das unreine Land“ (7,17) weist auf besondere Bedeutung Palästinas hin.

Allein weil Jahve sich in Sonderstellung zu den Israeliten befindet und diese sittlich so tief gesunken sind, muss er sie mit Strafe heimsuchen und zwar der allerstrengsten Strafe — dem

völligen Untergang des Volkes. Dieser besteht aber darin, dass: „והגלתי אתכם מהלאה לדמשק“ — „Und ich werde euch verbannen weit hinter Damaskus.“ (5,27) — „לכן עתה יגלו בראש גולים“ — „Darum werden sie jetzt in die Verbannung wandern an der Spitze der Verbannten“ (6,7) oder, wie Amasja der Priester von Bethel die Worte Amos formuliert: „וישראל גלה יגלה מעל אדמתו“ — „Und Israel wird sicherlich aus seinem Lande in die Verbannung wandern.“ [1])

Die Auflösung des Bundes zwischen Jahve und Israel ist durch die Fortführung Israels von Palästina bewirkt.

Wie dachte sich aber Amos die Erhaltung der Religion Jahves nach dem Untergange des Volkes Israel? Die auf uns gekommenen Worte des Propheten geben keine direkte Antwort auf diese Frage. Die neue Kritik aber sucht von dem Gedankengange des Amos aus die Beantwortung dieser wichtigen Frage geben zu können. Hier gehen nun die Meinungen auseinander. So schreibt K. Marti z. B.: „Wie Amos die weiteren Wege Jahves sich dachte, ob er die Erwählung eines andern Volkes annahm (vergl. 9,7), sagt er uns nicht, das konnte der Prophet getrost seinem Gott Jahve überlassen.“ [2]) J. Meinhold glaubt dagegen beweisen zu können, dass Amos diese Frage nicht so dahingestellt sein lässt; seine Schroffheit gegen Israel rührte vielmehr daher, dass er stets noch Juda im Auge hat; Juda wird gerettet und der Schauplatz des Waltens Jahves werden. [3]) Die Gründe Meinholds reichen aber nicht aus um zu beweisen, dass Amos Juda direkt als „heiligen Rest“ betrachtet. Das Hauptgewicht legt Meinhold in seiner Beweisführung auf den Vers 1,2, wo von Zion und Jerusalem als dem Wohnsitz Jahves die Rede ist, ferner auf die besseren sittlichen Zustände in Juda, die das Gericht auch nicht herausfordern können —; der Vers 1,2 ist aber mit Recht Amos abgesprochen worden [4]), und die bessern Zustände in Juda sind viel zu problematisch, als dass man sich auf sie berufen könnte. Es ist aber auch nicht so leicht, sich für die erstgenannte Meinung zu entschliessen. Abgesehen von dem Wert des Verses 9,7, auf den hier so viel gebaut wird, ist Amos viel mehr national gesinnt, als man es anzunehmen geneigt ist.

Bei den ersten zwei Visionen fleht Amos Jahve um Erbarmen an: „סלח נא, מי יקום יעקב, כי קטן הוא“ — „Vergieb doch! Wie soll Jakob bestehen, da es doch so gering ist.“ Amos sucht Jakob auf diesem Wege zu retten, die Schwäche Jakobs die

[1]) Die Uebersetzung dieses Verses nach Kautzsch's die Heilige Schrift d. a. T. [2]) K. Marti G. d. I. R.[4]. S. 181. [3]) J. Meinhold, Studien zur israel. Religionsgeschichte S. 47, 54, 55 ff. [4]) K. Marti, Dodekapropheton S. 157.

Strafe zu ertragen, ist bei ihm ein Grund, das Gericht abzuwenden, das gelingt ihm auch zweimal. Als er aber einsieht, dass das sittliche Wesen Jahves nicht mehr vergeben kann, da wendet er sich an Israel und ruft es zur Busse (5,4—6. 14. 15) auf, in der Hoffnung (5,15) „אולי יחנן יהוה אלהי הצבאות, שארית יוסף“ „Vielleicht wird Jahve gnädig sein, der Gott der Heere dem Reste Josephs —.“ Erst als dieses Mittel auch misslingt, fügte er sich und verkündet mit zerbrochenem Herzen den Untergang des Volkes. Ein Mann, der so spricht — und es sind doch bei Amos keine blossen Redewendungen! — wird wohl kaum ohne weiteres die Frage der Zukunft seines Volkes, denn das ist doch eigentlich die Frage der Zukunft der Religion Jahves, „getrost seinem Gott Jahve überlassen.“ Allein Amos stand auch gar nicht vor der scharf zugespitzten Frage: ob Jahve sich ein anderes Volk wählen, oder irgendwie anders seine Macht manifestieren soll, und zwar nicht, weil er auf die „Rettung“ Judas hoffte, sondern weil die Existenz Judas bei ihm überhaupt nicht in Frage gestellt wird. Amos spricht kein Wort über das Südreich, wäre letzteres einer Gefahr ausgesetzt, so hätte er doch nicht so schweigend darüber hinweggehen können. Amos, der so viel Gefühl für das Nordreich hatte, müsste doch wenigstens ein Wort auch für sein Heimatland finden. Allein er fühlt den Auftrag Jahves erhalten zu haben, nur Israel, d. h. dem Nordreiche das Gericht zu verkünden. So antwortete er auch Amasja auf seine Aufforderung nach Juda zu gehen und dort zu weissagen:

ויקחני יהוה מאחרי הצאן, ויאמר אלי יהוה לך הנבא אל עמי ישראל

„Jahve hat mich hinter der Herde weggeholt und Jahve sprach zu mir: gehe hin, tritt gegen mein Volk Israel als Prophet auf.“ [1])

Von einem Gerichte über Juda ist hier kein Wort, ja er hatte sogar keinen Anlass an dieses zu denken, denn: „Nicht die Sünde des Volkes, an der es ja nie fehlt und deretwegen man in jedem Augenblick den Stab über dasselbe brechen kann, veranlasst sie (die Propheten) zu reden, sondern der Umstand, dass Jahve etwas tun will, dass grosse Ereignisse bevorstehen. In ruhigen Zeiten, seien sie auch noch so sündig, verstummen sie, wie in der langen Periode des Königs Manasse, um sofort ihre Stimme zu erheben, wenn eine Bewegung eintritt. Sie erscheinen als Sturmboten, wenn ein geschichtliches Gewitter aufzieht, sie heissen Wächter, weil sie von hoher Zinne schauen und melden, wenn etwas Verdächtiges am Horizont sich sehen lässt.“ [2]) Oder

[1]) Die Uebersetzung nach Kautzsch's Heilige Schrift d. a. T. [2]) Wellhausen I. u. J. G. 1897. S. 110.

wie es K. Marti selber zusammenfasst: „Zudem ist es nicht die Art der Propheten, aus reiner Analogie mit einem eben erlebten Ereignis ein zweites ihm ähnliches zu weissagen, wenn in der Wirklichkeit noch keine Anzeichen und Andeutungen vorhanden sind.“ [1])

Die politische Situation in Juda war zur Zeit Amos' von keiner Seite gefährdet, die „Wirklichkeit“ gab ihm keine „Anzeichen“, das Gericht zu verkünden, er tat es auch nicht; Juda fällt nicht in den Wirkungskreis Amos.

Dies passt auch zu der Auffassung Amos von der Bedeutung Palästinas im Leben seines Volkes: das Nordreich, das der Gefahr ausgesetzt ist, von Palästina fortgerissen zu werden, geht restlos unter, nirgends, ausserhalb des eigenen Landes ist eine Rettung möglich. Von Juda aber, das zur Zeit fest auf seinem Boden sitzt, ist gar keine Rede. In einem nur trägt Amos seinen Mitbürgern Rechnung, er zeichnet in Juda seine Reden auf und verbreitet sie unter dem Volke, um es vor den Sünden Israels zu warnen, damit es nicht wie dieses auch der Strafe verfällt.

## B. Hosea.

Nicht lange stand Amos in seiner prophetischen Tätigkeit vereinzelt da. Bald nachdem er aus Bethel ausgewiesen worden war (Amos 7,12—13), erhob sich Hosea der Sohn Beeris, ein Bürger des Nordreiches, um seinerseits das Gericht Jahves über Israel zu verkünden. Nicht in der Stille des Hirtenlebens ist ihm — wie Amos — die gewaltige sittliche Macht Jahves, die zur Vernichtung Israels führen müsste, aufgegangen. Das rauschende Leben der Hauptstadt einerseits, schmerzliche persönliche Erlebnisse, die Untreue seiner heissgeliebten Gattin anderseits, brachten ihn auf den Gedanken an die Untreue Israels gegen Jahve und die unvermeidliche Strafe dafür. Seine Rede hat nicht „die Klarheit und Frische“ der Sprache, oder „die grossartige Einfachheit und Tiefe der Gedanken“ [2]) der Amos'schen Rede aufzuweisen; sie ist vielmehr leidenschaftlich gehalten, voll Schmerz und Glut, sein Herz bricht fast in ihm bei dem Gedanken an den Untergang seines Volkes. Nichtdestoweniger ist dieser auch bei ihm ein vollständiger, restloser[3]) (2,12—14. 5,9. 14 in der letzt genannten Stelle lies „Israel“ anstatt „Juda“, 9,12—13. 13,13—15. 14,1). Hosea gebraucht die Ausdrücke יהוה צבאות und

[1]) K. Marti, Dodekapropheton. Einleitung zu Nahum S. 304. [2]) Die in Anführungszeichen genommenen Worte gehören K. Marti, Einleitung zu Amos. [3]) Siehe K. Marti, Einleitung zu Hosea S. 5—8 und zu den Stellen 2,1—3. 2,15b —25 u. s. w.

יום יהוה nicht; die Volksvorstellungen sind ihm doch bekannt und er trägt ihnen Rechnung. Auch er polemisiert direkt gegen die heiligen Stätten und den Kultus, der dort getrieben wird, welche als Verbindungsketten dienen sollten zwischen Jahve und seinem Volke und auf welche man sich stützen zu können glaubte (9,15. 10,1—2. 10,8).

Ihm sind die Vätersagen und der Bericht über den Auszug aus Ägypten bekannt (12,4. 11,1); er gibt die Sonderstellung Israels Jahve gegenüber zu (13,4—5), er benutzt sie aber nur um die Undankbarkeit der Israeliten noch mehr hervorzuheben und die Unabwendbarkeit des Gerichtes zu begründen (13,7. 8 ff.). Darin aber stimmt Hosea — wie Amos — mit den Volksvorstellungen überein, dass die Auflösung des Zusammenhanges zwischen Jahve und Israel — im Momente der Auflösung des Zusammenhanges zwischen Israel und Palästina eintritt. Vergl. 9,3: Ephraim wird wieder nach Ägypten müssen ושב אפרים מצרים
Und in Assyrien werden sie Unreines zu essen haben, ובאשור טמא יאכלו
Die Fremde ist unrein, daher auch alle Speise dort unrein ist. Der Grund liegt darin, dass im fremden Lande es ihnen unmöglich sein wird, Jahve zu opfern." [1])

Die Verschmelzung Israels mit seinem Lande bei Hosea charakterisiert B. Stade am besten: „Nach 1,2 ist es nicht das Volk, sondern das Land, welches von Jahve abgefallen ist. Ebenso wird 2,4—14 das Land, die Mutter des Volkes, zur Strafe für seinen Abfall verwüstet und unbewohnbar gemacht —." [2])

Hosea sieht klar, dass der Zusammenbruch Israels durch die Assyrer erfolgen wird, er setzt ausdrücklich das Exil voraus (9,3—6), wobei ein Teil des Volkes vielleicht nach Ägypten fliehen wird, von einem Reste ist bei ihm doch keine Silbe zu finden. Abgerissen von Palästina hört Israel als Ganzes zu existieren auf.

Man sieht, auch für Hosea ist das Volk mit seinem Lande aufs engste verbunden und kann auf einem fremden Boden nicht fortdauern. Vom Nordreiche bleibt keine Spur übrig, von Juda spricht auch er aber kein Wort. Die Lage des Südreiches hat sich noch nicht geändert und er fühlt auch noch keinen Befehl Jahves, es zur Strafe zu ziehen. Das ist auch vielleicht der Grund für den Unterschied im Tenor der Rede beider ersten

---

[1]) K. Marti, a. a. O. S. 70 f. [2]) B. Stade Gesch. d. V. I. I S. 579. Die weitern Ausführungen Stades über die Entwicklung Hoseas können hier nicht berücksichtigt werden, da die Verse 2,15b—25 und Cap. 3, die er anführt, Hosea abgesprochen werden.

Propheten. Amos verkündet den Untergang des Bruderreiches, Hosea — den seiner Heimat: deshalb bei ihm „oft mehr Schluchzen als Reden.“ [1])

---

Die Weissagungen Amos' und Hoseas sind auch in Erfüllung gegangen. Amos hat sich nur insofern geirrt, als er glaubte, der Untergang des Reiches werde mit dem Sturze des Hauses Jerobeams zusammenfallen. In der Tat überdauerte das Reich die Dynastie Jehus um einige Jahrzehnte. Im Jahre 721 fiel Samarien in die Hände der Assyrer und das Nordreich ward zerstört. Sargon wandte auch hier das System der Deportation an, und: „in ihren neuen Wohnungen verloren sich die exilierten Israeliten spurlos unter den Heiden.“ [2])

„Die Assyrer haben schon erkannt, dass die starken Wurzeln der Kraft des Einzelnen wie eines ganzen Volkes in dem Boden des Vaterlandes sind. Volkstum und Heimat waren gegenseitig bedingt und bildeten eine untrennbare Einheit — und in jenen Zeiten noch ganz anders als heute, wenn man bedenkt, dass damals auch die Religion national bedingt war und an dem Boden haftete; das Land war Land und Wohnort des Volksgottes: durch die Losreissung von der Heimat wurde man auch von diesem losgerissen und damit war der stärkste Halt und die eigentliche Quelle der Nationalität zerstört.“ [3])

Amos und Hosea, die einzigen Propheten des Nordreiches, haben nichts geschaffen, was dem Volke die Möglichkeit gegeben hätte, die schreckliche Krise zu ertragen. Sie verstärkten lediglich die Überzeugung des Volkes, dass sein Leben von dem Haften an Palästina bedingt ist. Jetzt wenn das Volk losgerissen wurde von seinem Boden, hatte es keinen Halt und keine Hoffnung mehr, es verschwand unter den Nachbarn.

Die Worte der Propheten blieben nur ein grossartiges Denkmal auf dem Grabe des Nordreichs. Die Stärkung aber des Bewusstseins vom Zusammenhange mit Palästina, die Amos und Hosea herbeigeführt hatten, kam dem Südreich zu gute, zumal von hier aus sich ein neuer Begriff entwickelte, der Begriff der Rückkehr vom Exil, der allein im Stande war, die Judäer vor dem Geschicke ihrer Brüder zu bewahren und sie als Ganzes im Leben zu erhalten.

---

[1]) E. Kautzsch, Abriss der Geschichte des a. t. Schrifttums S. 162 (1896).
[2]) J. Wellhausen, I. u. J. G. 1897 S. 118. [3]) J. H. Cornill. Der Israelitische Prophetismus 1896 S. 111.

## III.

# Palästina bei den Propheten des Südreiches.

## A. Jesaja.

Ungefähr um zwei Jahrzehnte vor dem Falle Samariens eröffnete Jesaja die Reihe der jüdäischen Propheten. In seinem Gedankengang [1]) wie sogar in einigen Ausdrücken [2]) zeigt Jesaja eine nahe Verwandtschaft mit Amos. Der Gedanke liegt sogar nicht ferne, dass er zu seiner prophetischen Tätigkeit durch die Reden des Amos angeregt wurde. Jesaja bewegte sich in den höchsten Kreisen Jerusalems und sah, dass hier die Dinge nicht viel anders lagen als in Samarien: die sittliche Verderbtheit war auch hier gross, die politische Sicherheit, wenn man tiefer in die Lage hineinschaut, nicht so fest; da wurde es ihm klar, dass die Strafe Jahves auch Juda nicht meiden konnte.

In der ersten Vision, wo er seine Berufung schildert, verkündet Jesaja seinem Volke Juda dasselbe Schicksal, wie Amos und Hosea es Israel prophezeit haben. Merkwürdig ist hier das Bild "והארץ תשאה (תשאר) שממה" „Und die Ländereien sind nichts mehr als Wüsteneien" (6,11), das so an die Äusserung Hoseas "ושמתיה כמדבר ושתיה כארץ ציה" — „Und ich werde sie der Steppe gleich werden lassen und sie einem dürren Boden gleich machen" [3]) (Hos. 2,5) erinnert.

Jesaja gibt hier kein genaues Bild des Untergangs, keine Schilderung des Gerichtes; er hat auch keinen deutlichen politischen Anlass dazu: „es verzieht sich noch kein Gewitter über Juda." Die Überzeugung des Propheten von dem rein sittlichen Wesen Jahves und der Unsittlichkeit Judas zwingt ihn nur kurz zu verkünden: *das Land* wird verwüstet werden. Dies genügt. Wenn das Land verwüstet ist, gibt es kein Volk mehr, soviel Judäer es sonst noch geben mag. Jesaja nimmt den Begriff יום יהוה nur im Sinne Amos' auf, wie es schon eine seiner ältesten Prophetien (2,5—22) zeigt. Auch den Begriff "יהוה צבאות" gebraucht er in seiner Bedeutung als Gegensatz zu den Hoffnungen des Volkes. Im Verse 2,12 sind die beiden Begriffe zusammengeschmolzen, vielleicht, um dem Volksglauben den Todesstoss auf einmal zu versetzen.

---

[1]) Amos 5,4—6. 14—15 = Jes. 7,8; Amos 6,3 = Jes. 5,18f. Über die Identität der Begriffe "יום יהוה" und "יהוה צבאות" bei Amos und Jesaja siehe unten ausfürlicher. [2]) Amos' Refrain ולא שבתם עדי, נאם יהוה kehrt bei Jesaja wieder in der Form ובכל זאת לא שב אפו ועוד ידו נטויה. [3]) Die Übersetzungen nach K. Marti in seinem Kommentar zu Jesaja und Dodekapropheton,

Die erste Periode der prophetischen Tätigkeit Jesajas, bis zum syrisch-ephraimitischen Überfall des Jahres 734, ist den Angelegenheiten des Nordreiches gewidmet. Das war die Tagesfrage, mit ihr beschäftigt sich auch Jesaja. So 9,7—10,4+5,26—30. Dass unter Jakob und Israel hier nur das Nordreich verstanden werden kann, zeigen schon die Ausdrücke Samarien und Ephraim, die auf sie folgen in derselben Perikope. So auch 17,1—11+18,3—6.

Dass Jesaja den Angelegenheiten so viel Aufmerksamkeit schenkt, beweist am besten, welches Interesse man in Juda für die Schicksale des Bruderreiches hatte, und das berechtigt uns zu der Annahme, dass im Nordreiche ein ähnliches Verhältnis Juda gegenüber bestand, wenigstens unter den bessern im Volke. Und wenn Amos und Hosea von Juda nicht sprachen, geschah es deshalb, weil dessen Lage noch gesichert erschien; sie fühlten daher keinen Auftrag, es mit dem Gerichte zu bedrohen.

Die Parabel vom Weinberge, die gleichfalls vielleicht in die älteste Periode der jesajanischen Tätigkeit zu versetzen ist, und die das Gericht auch über Juda zum Thema hat, endet mit einer allgemeinen Bedrohung, die nur von Verwüstung spricht. Dies zeigt noch einmal, wie klar es auch Jesaja war, dass die Verwüstung Palästinas der vollständigen Vernichtung des Volkes gleichbedeutend ist.

Erst der syrisch-ephraimitische Überfall auf Juda im Jahre 734, und die damit bewirkte Herbeirufung Tiglatpilesers III durch Ahas, führten dazu, dass Jesaja deutlich vom Untergange Judas durch Assur zu sprechen begann. Jetzt ist Juda in den Wirbel der politischen Wirren des Orients geraten und der „Sturmbote“ verkündet den Schiffbruch.

Allein in dem Momente, als es Jesaja klar geworden ist, wie und durch wen Juda heimgesucht werden wird, ist ihm auch das Glaubensprinzip aufgegangen. Die Gläubigen werden gerettet. Wenn wir sogar die echt jesajanischen Worte: „כי חמאה ודבש יאכל כל הנותר בקרב הארץ“ „Denn von Dickmilch und Honig wird jeder leben, der im Lande noch übrig ist“ (7,22) als Beweis dieser Auffassung nicht gelten lassen möchten, weil sie nur zeigen sollten, dass blos noch ein armseliges Nomadenleben im Lande möglich sein wird[1]), so sind doch dieser Periode die Verse 8,16—18 zuzuschreiben, in denen von den Kindern und Jüngern des Propheten, als von einem „Reste“, die Rede ist. Wie klein dieser Rest auch sein mag, er bleibt doch in seinem Lande und ist der Träger der Zukunft Judas. Die Bezeichnung Jahves bei dieser

[1]) Siehe K. Marti, Kommentar zu Jesaja S. 81.

Angelegenheit, als “שוכן בהר ציון„ — „Der auf dem Berge Zion wohnt“ [1]), zeigt, dass Jesaja *diese* Hoffnung hegte.

Der Gedanke des Restes erhält bei Jesaja erst nach dem Falle Samariens Fleisch und Blut. Alle drei älteren Propheten verkündeten den Zusammenbruch des Nordreiches, sie hoben mit aller Schärfe die Notwendigkeit des Unterganges des Volkes hervor; bei allen dreien aber schimmert doch eine Hoffnung auf Besserung und damit auch auf die Möglichkeit der Rettung durch. Indess nach dem Falle Samariens war kein Zweifel mehr daran, dass mit dem Nordreiche nun alles dahin war.

Wir wissen nicht, wie auf Amos und Hosea die Erfüllung dessen, was sie vorausgesehen haben, gewirkt hat. Es ist möglich, dass sie die Katastrophe nicht mehr miterlebt haben. Auf Jesaja machte dieses Ereignis den tiefsten Eindruck. Das Nordreich war zerstört. Assur war der nächste Nachbar Judas geworden, und somit war dessen politische Lage nicht mehr sicher. Die sittlichen Verhältnisse waren auch nicht besser, als in Israel, auf eine wunderbare Rettung Judas war nicht zu hoffen. Jetzt rückte die Frage nach der Zukunft der Religion Jahves, besonders aber des Volkes Israel im breiteren Sinne des Wortes mehr und mehr in den Vordergrund.

Diese letztere Frage konnte Jesaja nicht ausser Acht lassen; er hatte einen tiefen nationalen Sinn. Seine ganze Tätigkeit, namentlich aber sein eifriger Kampf gegen die Bündnisse mit Assur und Ägypten legen Zeugnis davon ab. Die Mahnung, auf Jahve zu vertrauen, bedeutet doch zugleich die Mahnung, sich auf die eigenen nationalen Kräfte zu verlassen. Von einem solchen Manne ist es unmöglich anzunehmen, dass er auf den Gedanken hätte kommen können, dass Jahve sich ein anderes Volk wählen werde und auf den Bund mit Israel ganz verzichte. Dafür waren doch alle Völker der Umgebung auch noch durchaus nicht sittlicher als Juda. Die Möglichkeit der Fortsetzung der Beziehung Jahves zu Israel im Exile war für ihn auch ausgeschlossen: wo bei ihm von einer Deportation die Rede ist, bedeutet sie zugleich vollständige Vernichtung.

Dies alles führte Jesaja zur Ausbildung des Gedankens vom Reste *im Lande*. „הנני יוסד בציון אבן בחן פנת יקרת מוסד המאמין לא ימוש“ „Ich lege in Zion als Fundament einen bewähren Stein, einen kostbaren Gründungseckstein: *wer glaubt*, *weicht nicht*.“ [2])

---

[1]) Was dieser השכן בהר ציון eigentlich bedeuten mag, in diesem Zusammenhange ist der Ausdruck charakteristisch: er bringt den „Rest“ mit „Zion“ in Verbindung. [2]) Die Composition des Textes, wie die Übersetzung nach K. Marti, Jesaja 208.

*In Zion* bleibt der gläubige Teil des Volkes als Gründungseckstein. Klarer ist dieser Gedanke in dem Abschnitte 1,19—26, der auch aus dieser Zeit herrührt, dargelegt. „Einfach und deutlich ist dieses Zukunftsbild Jesajas, frei von jeder phantastischen Regung und natürlich gesund ist die Art, mit welcher der Prophet in die Zukunft schaut.“[1]) Als Vergeltung für den Gehorsam und die Erfüllung der Forderungen Jahves, gilt dem Propheten טוב הארץ תאכלו — „das Gute des Landes werdet ihr geniessen —“. Er betont immer wieder die Bedeutung Palästinas für das Volk. In diese Periode seiner Tätigkeit fällt auch die Entstehung der Bezeichnung “בת ציון„ für das jüdische Volk. (1,8). Die Verse 25—26 sind von grösster Bedeutung für die Kenntnis der Zukunftshoffnung Jesajas. Da taucht zum ersten Mal die Vorstellung auf, dass die Strafe nur als Läuterung betrachtet werden muss, nur als „Schmelzofen“ “בַּכֻּר„ — anstatt “כַּבֹּר„ — dient, um die Schlacken wegzuschaffen. „Dann wird Jerusalem wieder eine feste Burg der Gerechtigkeit, eine treue Stadt genannt werden können.“[2]) Den „Schmelzofen“ sieht Jesaja nicht im Exil — es ist schon einige Mal hervorgehoben worden, dass für ihn Exilierung und Untergang eins und dasselbe ist. — An Ort und Stelle findet die Heimsuchung statt, hier fängt auch das neue Leben an.

Freilich wird dieser Gedanke in der letzten Prophetie Jesajas (22,1—5. 12—14) nicht mehr erwähnt, aber er widerruft ihn auch nicht, dazu gehört er einer so späten Periode der Tätigkeit des Propheten, dass er als letztes Wort und heilbringendes Geschenk Jesajas an sein Volk betrachtet werden muss; denn diese Vorstellung von der Strafe als Läuterung wurde später bei Jeremia der Eckstein seiner Auffassung vom Exil als Züchtigungs- und Reinigungsort, von dem die Rückkehr in das eigene Land erfolgt, wo ein neues Leben begonnen werden soll.

## B. Micha.

Der jüngere Zeitgenosse Jesajas — Micha von Morescheth — greift gewissermassen über Jesaja auf Amos zurück. Er verkündet nur das Gericht, er weissagt nur den Untergang des Volkes, ohne irgendwelchen Restes Erwähnung zu tun. Diejenigen Partien des jetzigen Buches Micha, die auf den Propheten des 8. Jahrhunderts zurückzuführen sind, enthalten nur die Schilderung des Treibens der Grossen zu Jerusalem, der Richter, wie der Propheten, und die Verkündung der damit verschuldeten Vernichtung.

---

[1]) Hackmann, nach K. Marti, Jesaja S. 20 zitiert. [2]) K. Marti, Jesaja S. 19.

Von Samarien her kommt das Unglück und ergiesst sich auch über Jerusalem (1,6—9). Samarien und Jerusalem, die Hauptstädte der beiden Reiche, sind hier als Bild für Israel und Juda genommen, wie es so häufig im Orient vorkommt.

So mach' ich denn Samarien zum Felde — ושמתי שמרון לשדה
Zu Anlagen für Weinberge — למטעי כרם
Und stürze seine Steine ins Tal — והגרתי לגי אבניה
Und seine Grundmauern leg' ich blos.[1] (1,6) — ויסדיה אגלה

Die gründliche Zerstörung des *Landes* Samarien genügt dem Propheten, um seinen Hörern klar zu machen, dass auch vom *Volk* Israel keine Spur bleiben wird. Der Prophet, wie das Volk, sind überzeugt, dass ausserhalb seines Landes Israel nicht fortbestehen kann. Klar und deutlich drückt Micha diesen Gedanken bei seiner Gerichtsverkündung über Jerusalem — Juda aus. Auch Juda wird vernichtet und (נמרץ) חבל נחרץ — eine unabänderliche Vernichtung. Wie kommt diese zu Stande? Ein Schmerzensruf entringt sich der Brust Michas: קומו ולכו! כי לא זאת המנוחה. — „Darum auf und fort mit euch! Hier ist kein Bleiben! —“ [2])

Das Exil, die Losreissung von Palästina, das ist Vernichtung. Micha lebt der Ueberzeugung von der Gerechtigkeit Jahves, er begründet selber die Unabwendbarkeit des Gerichtes mit der Schilderung der Greueltaten in Juda. Und doch kann er sein nationales Gefühl nicht unterdrücken; er gesteht es auch offen:

Darüber will ich klagen und heulen — על זאת אספדה ואילילה
Und barfuss und nackt einhergehen, — אילכה שולל וערום
Will ein Klagen anstimmen wie die Schakale — אעשה מספד כתנים
Und ein Jammern wie die Strausse.[3]) — ואבל כבנות יענה

Er liebt sein *Volk*. כי נגע עד שער עמי — Er trifft bis ins Tor meines *Volkes*, das ist der Grund der Klage. Er liebt auch sein *Land*: wieviel Schmerz und inneres Weh klingt in seinen letzten Worten, die er den Führern des Volkes ins Gesicht schleudert:

Darum um euretwillen — לכן בגללכם
Wird Zion als Feld gepflügt — ציון שדה תחרש
Und Jerusalem wird ein Trümmerhaufe sein — וירושלים עיים תהיה
Und der Tempelberg zu einer bewaldeten Höhe![4]) (3,12) — והר הבית לבמות יער!

Wie von einem Blitze wurde das Volk von diesen Worten getroffen, tief gruben sie sich in sein Bewusstsein ein und noch ein Jahrhundert später erinnert man sich ihrer sofort, als man die Drohungen Jeremias vernahm (Jer. 26,18).

---

[1]) Der Text wie die Übersetzung K. Marti, Dodekapropheton 267. [2]) K. Marti a. a. O. S. 276. [3]) Ebenda S. 268. [4]) Ebenda S. 280.

## C. Die drei „kleinen“ Propheten.

Mehr als ein halbes Jahrhundert vernahm man in Juda kein prophetisches Wort. Nichts regte sich um Juda ringsum; schwül war die Luft auch im Innern des Landes. Es lag erstickt unter den Blut- und Greueltaten des Königs Manasse und seiner Grossen. Irgendwo, tief in den Schichten des Volkes, unter den Jüngern Jesajas regte es sich, die künftigen, grossen Reformen bereiteten sich dort vor; draussen aber war nichts zu merken. Erst das Jahr 626, in welches der Skythenzug nach dem Süden Palästinas zu versetzen ist, weckte die „Sturmboten“ wieder wach. In dasselbe Jahr fällt die Tätigkeit des Propheten Zephanja, der das Treiben der Grossen in Jerusalem schildert und den Tag Jahves voraussagt, für den „Jahve seine Opfer gerüstet hat, seine Gäste geweiht“ — (Zeph. 17).

Zephanja bewegt sich durchaus in den Bahnen der ältesten Propheten. An Stelle Assurs setzt er nur einen andern Feind — wahrscheinlich die Skythen — der auch Assur selber zu Grunde richten wird.

Auch für diesen Propheten ist Palästina die notwendige Bedingung des Lebens des Volkes. יוֹם שֹׁאָה וּמְשׁוֹאָה — ein Tag der Wüste und Verwüstung ist der Tag Jahves. Die Verwüstung Palästinas ist auch ihm das Bild für die Vernichtung Judas.

Auch Habakkuk, der im Jahre 605 auftritt und anstatt der Skythen die Chaldäer setzt, schafft nichts neues in dieser Beziehung. Wenigstens so viel wir uns — nach den wenigen Worten, die auf uns gekommen sind und in welchen noch speziell über Juda so gut wie nichts gesagt ist, — ein Urteil bilden können.

Eine ganz eigenartige Stellung nimmt Nahum von Elkos unter den Propheten an. Sein Auftreten ist in das Jahr 610 zu setzen. Er spricht nur von dem Gerichte über Assur und lässt seinem nationalen Hass gegen den Erbfeind freien Lauf. „Nach Nahum ist der gegen Zion geplante Frevel eine Schuld, die Ninives Fall nach sich zieht.“ Das führte dazu, dass man geneigt ist, in diesem Propheten einen Vorläufer der „falschen“ patriotischen Propheten zu sehen, obwohl man seinem Werke den hohen poetischen Wert nicht abspricht. „Auf den hohen poetischen Schwung dieser ersten uns erhaltenen, allein auf ein fremdes Volk sichbeziehenden Prophetie, sei hier noch ausdrücklich hingewiesen. Die Freude über den Untergang des feindlichen Reiches hat dem Dichter die Flügel geschwellt.“

Wenn Nahum wirklich ein Vorläufer jener „falschen“ Propheten ist, dann ist es wahrlich ein grosser Verlust nicht nur

für die hebräische, sondern auch für die Weltliteratur, dass die Schriften, beziehungsweise „die Worte“ dieser falschen Propheten verloren gegangen sind.

## D. Jeremia.

Ein Zeitgenosse der letztgenannten drei „kleinen“ Propheten war der letzte, grösste Prophet der vorexilischen Periode — Jeremia der Sohn Hilkijas von Anatot. Im 13. Jahre der Regierung Josias trat er als Prophet auf, erlebte dann die schreckliche Katastrophe des Jahres 586, und starb einige Jahre später in Ägypten, vielleicht eines gewaltsamen Todes von der Hand seiner Volksgenossen, die ihn gegen seinen Willen dorthin fortgeschleppt hatten.

Jeremia ist der erste, der den Einzelnen in eine nähere Beziehung zu Jahve bringt. Er wird als Urheber des religiösen Individualismus betrachtet, der aber nicht als Gegensatz zum israelitischen Nationalismus aufgefasst werden darf, denn niemand unter den Propheten liebt so sein Volk wie Jeremia, niemand gab seinem Gefühle so klaren Ausdruck, niemand hegte so sehr Hoffnungen auf das Wiederaufleben seines Volkes, als Volkes Gottes, wie er. Niemand unter den Propheten beschäftigt sich auch so viel mit Palästina wie Jeremia; er liebt sein Land, er hat Verständnis für dessen Schönheiten, seine Sprache ist voll Bilder von den Landschaften Palästinas und er kann sich die Losreissung seines Volkes von seinem Lande einfach nicht vorstellen. Wenn dies geschehen muss, wenn dies der Wille Jahves ist, so kann es nur zeitweilig sein. Das Exil ist nur eine Züchtigung für die Sünde, gereinigt kehren dann Juda und sogar Israel zurück, um ein neues Leben in der alten Heimat zu beginnen. Das sind die Grundgedanken Jeremias, darin besteht seine grosse Bedeutung für die Zukunft seines Volkes.

Gleich die ersten Worte Jeremias, die auf uns gekommen sind, bezeichnen Israel als “קדש ליהוה„ — „heiliger Besitz Jahves.“ Palästina nennt er: “ארץ חמדה, נחלת צבי„ — „ein köstliches Land, das herrlichste Erbe.“ —

Mit Liebe und Sehnsucht erinnerte er sich der alten Zeiten:

Ich gedenke dir der Huld deiner Jugend, זכרתי לך חסד נעוריך
Der Liebe deiner Brautzeit, אהבת כלולתיך
Wie du mir folgtest in der Wüste, לכתך אחרי במדבר
In unbesätem Lande.[1]) בארץ לא זרועה (2[2b]

Die Sonderstellung Israels zu Jahve vergrössert auch in seinen Augen die Schuld des ersteren, er hofft jedoch noch auf

[1]) Die Änderungen im Text und die Übersetzungen nach Duhm, Jeremia.

eine Besserung des Volkes und Abwendung der Strafe. Mit lebhaften Farben malt er die Rückkehr seines Volkes zu Jahve, er fleht es an, dass es aufs schnellste Busse tue, er droht ihm mit der Strafe (3,23—25. 4,1—4). Und glaubt doch an die Rettung. Die Skythengedichte Jeremias sind von Liebe zu seinem Volk, von Liebe zu seinem Lande durchweht. Sie bilden einen Klageruf, einen Strom Tränen ob des Bruches seines Volkes, ob der Verwüstung seines Landes.

| | |
|---|---|
| O, mein Busen, mein Busen! Ich muss beben | מעי, מעי! אחילה |
| Und o meine Herzenskammern! | וקירות לבי |
| Es stürmt mir meine Seele | הומיה עלי נפשי |
| Mein Herz zuckt. | לבי סחרחר |
| Denn den Klang des Hornes habe ich gehört, | כי קול שופר שמעתי |
| Den Lärmruf der Schlacht, | תרועת מלחמה |
| Sturz reiht sich an Sturz, | שבר על שבר נקרה |
| Verwüstet ist das ganze Land.[1]) (4,19—20a) | שדדה כל הארץ. |

Mit Vorliebe nennt der Prophet ganz Juda — בת ציון — die Tochter Zions: in diesem Namen fliessen ihm die beiden Begriffe Volk und Land zusammen.

In einem der Skythengedichte malt Jeremia die Verwüstung ringsum:

| | |
|---|---|
| Ich sahe die Erde, | ראיתי את חארץ |
| Und siehe: das Chaos. | והנח תחו |
| Ich blickte gen Himmel, | ופנה אל השמים |
| Dahin war sein Licht. | ואין אורם |
| Ich sahe die Berge, | ראיתי את ההרים |
| Und siehe, sie bebten, | והנה רעשים |
| Und alle Hügel, | ואת כל הגבעות |
| Sie gerieten ins Schwanken. | התקלקלו |
| Ich sah (die Menschenerde), | ראיתי (את הארמה) |
| Und siehe, kein Mensch da, | והנה אין הארם |
| Und alle Vögel des Himmels | וכל עוף השמים |
| Waren entflohn, entflogen.[1]) (4,23—25) | נדור נררו |

Der Schluss des Gedichtes aber, was den Propheten aufs tiefste ergreift, ist:

| | |
|---|---|
| Ich sah den Karmel | ראיתי את הכרמל |
| Und siehe, er war eine Steppe. | והנה מדבר. |

„Karmel" ist wörtlich zu nehmen, nicht wie Duhm es haben will, als Bezeichnung für das Fruchtland. Schon deshalb nicht, weil in dem von ihm vorgeschlagenen ארמה (v. 25) bereits das

[1]) Die Änderungen im Text und die Übersetzungen nach Duhm, Jeremia.

Bild des Fruchtlandes vorweggenommen, namentlich aber für Jeremia es charakteristisch ist, dass das Bild der Verwüstung des schönen, grünen Berges seines Vaterlandes ihn am tiefsten bewegen muss und er deshalb mit diesem ihn erschütternden Bild seine Schilderung schliesst.

Freilich lag der Karmel ausserhalb der Grenzen Judas, aber Jeremia nimmt Palästina als solches, er liebt *das Land,* dessen Berge, dessen Täler, dessen Weideplätze; und entnimmt diesen seine Bilder. Die Grenzen Judas bilden für ihn keine Schranke. So sagt er z. B.

Ein Gilead bist du mir, Israel, — גלעד אתה לי, ישראל
Der Gipfel des Libanon: — ראש הלבנון
Fürwahr, ich mache dich zur Viehtrift, — אם לא אשיתך מדבר
Zu unbewohnten Stätten![1] (22,6) — ערים לא נושבה

Oder in einem andern Zusammenhange:

Steige auf den Libanon und schreie, — עלי הלבנון וצעקי
Und in Basan lass die Stimme hören, — ובבשן תני קולך
Ja, schreie von Abarim, dass zerschmettert sind — וצעקי מעברים כי נשברו
All deine Liebsten![1] (22,20) — כל מאהביך

Als Bild der Stärke gilt bei ihm:

Die du wohnst auf dem Libanon — ישבת בלבנון
Eingenistet in Cedern.[1] (22,23) — מקננת בארזים

Ganz Palästina nennt Jeremia im Namen Jahves ביתי נחלתי — mein Haus, mein Erbe (12,7), כרמי, חלקת חמדתי — mein Weinberg, mein liebes Grundstück (12,11).

---

Die Erfahrung, die der Prophet bei seiner Übersiedlung nach Jerusalem, von den daselbst herrschenden üblen sittlichen Zuständen macht, versetzt ihn in eine neue Phase seiner Tätigkeit. Voll Entrüstung tritt er auf gegen die Verderbtheit der Hauptstadt, gegen die Grossen (5,5), gegen die Propheten (23,9—12), ja sogar gegen den König selber (22,18—19). Jeremia wird nicht müde, dem Volke seine Verkommenheit vorzuhalten, er wird nicht müde, ihm eine Drohung nach der andern ins Gesicht zu schleudern. So die schon angeführten Stellen: 22,6—7. 20—23, so auch viele andere (6,1—5. 6,22—26ª. 8,14—17).

Auch in diesen Drohungen spielt die Verwüstung des Landes die Hauptrolle (6,16. 10,20—23). Als die Schwärme der Skythen von den Grenzen Palästinas zurückwichen, traten an ihre Stelle in den Drohungen Jeremias die Chaldäer ein. Das Auftreten der

[1]) B. Duhm, Jeremia.

Chaldäer ruft in dem Propheten die Vorstellung von — גלות — Deportation hervor. In den Gedichten aus dieser Zeit kehrt das Bild der Exilierung immer wieder. הגלת יהודה כלה גלות שלמה — Fortgeführt wird Juda ganz, fortgeführt vollzählig (13,19[b]). Was Jeremia bei der Vorstellung vom Exil empfindet, wie schrecklich ihm blos der Gedanke an die Losreissung vom eigenen Boden erscheint, lässt er uns in seinem Spruche über den unglücklichen exilierten König von Juda Joahas deutlich sehen:

Weint nicht ob des Toten und klagt ihm nicht — אל תבכו למת ואל תנודו לו<br>
Weint über den, der geht, — בכו בכו להלך<br>
Denn nicht wird er wiederkehren und sehen — כי לא ישוב עוד וראה<br>
Das Land seiner Geburt.[1]) — את ארץ מולדתו (22,10)

Das Exil ist schlimmer als der Tod.

Die Tragik im Leben des Propheten entwickelt sich immer mehr und mehr: er sieht, wie tief sein Volk sittlich gesunken ist, ja, er hasst es, er ist bereit, in die Wüste zu fliehen, um nur nicht Zeuge der Greueltaten, die in Jerusalem vorkommen, sein zu müssen (9,1—8). Er sieht klar, dass keine Hoffnung mehr da ist, das Volk muss der Strafe unterliegen, es gibt kein Heilmittel mehr (8,18—22). Er sieht und weiss alles, und er kann sich doch von der Liebe zu *diesem* Volke nicht befreien. All diese Übeltäter sind doch seinem Herzen *so* nahe, ihr Unglück empfindet er *so* schmerzlich, dass er sich ganz in Tränen ergiesst.

O dass mein Haupt Wasser wäre — מי יתן ראשי מים<br>
Und mein Auge ein Tränenquell', — ועיני מקור דמעה<br>
Dass ich beweinte Tag und Nacht — ואבכה יומם ולילה<br>
Die Durchbohrten meines Volkes.[2]) — את חללי בת עמי. (8,23)

In dieser Verzweiflung kam ihm die Vorstellung Jesajas von der Strafe als Züchtigungs- und Erziehungsmittel zu Hilfe. Jeremia nahm diesen Gedanken auf, erweiterte ihn, gab ihm eine neue Wendung und dehnte ihn auch auf das Exil aus. Auch das Exil ist nicht mehr als eine Züchtigung, wahrlich eine schreckliche Züchtigung, so schrecklich wie die Sünde, die es zu tilgen hat, es ist aber doch nicht mehr als diese. Das Volk kehrt, in diesem „Schmelzofen" geläutert, in sein Land zurück, um dort von Neuem ein nationales Leben zu führen. So kommt die Sittlichkeit Jahves in der *Strafe* zum Vorschein, aber auch seine *Liebe* und *Güte* bleiben nicht aus.

Diesem Gedanken gibt Jeremia in seinem Briefe, den er an die Ältesten der mit Jojachin weggeführten Juden in Babel richtete, Ausdruck. Er fordert sie in diesem auf, sie sollen sich im

---

[1]) B. Duhm, Jeremia. [2]) B. Duhm, a. a. O.

Exil einrichten, denn noch lange werden sie dort bleiben müssen, aber Jahve gedenkt doch ihrer, eine hoffnungsvolle Zukunft erwartet sie, denn schliesslich werden sie doch in ihre Heimat zurückkehren (29,11—14).[1]).

Jeremia begnügt sich nicht mit der Hoffnung auf die Rückkehr Judas; als Benjaminiter zieht es ihn zu den Rahelstämmen und er ruft auch sie zum neuen Leben im eigenen Lande in brüderlicher Verbindung mit Juda:

| | |
|---|---|
| Denn es kommt ein Tag, da rufen die Wächter | כי יש יום קראו נצרים |
| Auf Ephraims Bergland: | בהר אפרים |
| Auf und ziehen wir hinauf nach Zion | קומו ונעלה ציון |
| Zu Jahve, unserm Gotte![2]) | אל יהוה אלהינו (31,6) |

Schon dieses Gedicht passt in den spätern Gedankenkreis Jeremias eher, als in seine jugendlichen Tage, wo er noch nicht ans Exil dachte, oder von der vollen Vernichtung *Judas* sprach und selbstverständlich nicht an die Rückkehr *Israels* zu denken kommen konnte. Es scheint, dass auch K. Marti[3]) geneigt ist, dieses Gedicht in die spätere Periode Jeremias zu versetzen, da er 31,2—6 zu 32,25—42, die doch gewiss von dieser Zeit handeln, in Parallele stellt.

Noch mehr passt das zweite ephraimitische Gedicht 31,15—22 in diese Zeit hinein, besonders der Vers 21:

| | |
|---|---|
| Stelle dir Wegzeiger auf, | הציבי לך צינים |
| Setze Weiser, | שמי תמרורים |
| Richte deinen Sinn auf die Strasse, | שתי לבך למסלה |
| Den Weg, den du gegangen bist, kehre zurück! | דרך הלכתי, שובי |

---

[1]) Die im Text vertretene Ansicht stellt sich in Gegensatz zu der Auffassung Duhms, der folgendermassen erklärt: „Auch wenn man dem M. T. folgt, darf man die Hoffnung nicht auf die Rückkehr nach Palästina beziehen; der Brief spricht nur von einem Gedeihen der Juden im Babylonischen Lande" (Jeremia S. 230). Ein solcher Gedanke bei Jeremia würde im höchsten Grade befremdlich sein. Der Prophet, der das Nichtsehen des Vaterlandes schlimmer als den Tod empfindet (22,10), der sogar von der Rückkehr Ephraims träumt (31,6—7), kann an ein Gedeihen der Juden im Exil nicht denken. Es sind nur zwei Möglichkeiten da: entweder Jeremia ist zum Gedanken der Läuterung gar *nicht* gekommen, dann ist überhaupt nur der völlige Untergang des Volkes zu erwarten, oder er hat schon diese Vorstellung Jesajas angenommen — und die Duhm'sche Auffassung von einem Gedeihen der Juden in Babylon muss doch auch schon die Sühne voraussetzen — dann ist aber kein Grund mehr da ihm den Glauben an die Rüchkehr, der seinem ganzen Wesen so sehr entspricht und ihm von seinen unmittelbaren Nachfolgern zugeschrieben wird, abzusprechen.
[2]) Duhm, Jeremia. [3]) K. Marti. G. d. I. R.[4] S. 188.

Jungfrau Israel, kehre zurück — בתולת ישראל שובי
Zu diesen deinen Städten![1]) — אל עריך אלה (31,21)

Der Rat, der den schon längst Exilierten gegeben wird, kann sehr gut denjenigen, die den Becher des Schicksals noch leeren müssen, zugute kommen.

Allein Jeremia begnügt sich mit Reden nicht, er sucht auch durch die Tat zu zeigen, wie tief er von der Rückkehr überzeugt ist.

„Dass an das heimatliche Land das Heil sich knüpfen werde, sollte auch der Ankauf eines Ackers in Anathoth zu einer Zeit ankündigen, wo die Lage Jerusalems schon eine so verzweifelte war, dass ihre Eroberung durch die babylonischen Heere nur noch eine Frage der Zeit sein konnte. Denn Jeremia erkannte darin, dass man ihm den Acker anbot, Jahves Wink (32,8), durch den Ankauf zu bezeugen, dass dereinst in diesem Lande wieder unter den durch Jahves Güte Geretteten Häuser, Felder und Weinberge gekauft werden (32,15. 42ff).“ [2])

Das Exil als solches ist, obschon nur als zeitweiliges Züchtigungsmittel, so schrecklich für Jeremia, dass er alle Kräfte anwendet, Juda davon zu retten. Er spricht zum Volke, er warnt den König, er fordert sie auf, sich dem Könige von Babylonien zu unterwerfen; dies geschieht aber nicht aus Mangel an patriotischem Gefühl, nicht als Gegensatz zum Streben nach Selbständigkeit, sondern aus dem Patriotismus, wie er ihn verstand, heraus, aus dem Bestreben heraus, das Volk im Lande zu erhalten, wo eine Besserung desselben auch stattfinden kann, und dann wird die Hilfe Jahves wohl sicherer als die Stütze Pharaos zur Befreiung vom fremden Joche führen.

Die Worte Jeremias verhallten aber erfolglos, sie brachten ihm neue Verfolgungen und er musste im Jahre 586 Zeuge des Zusammenbruches seines Volkes werden. Die grösste Zahl der Judäer wurde exiliert, Jeremia folgte aber ihnen nicht; er blieb mit dem kleinen Reste der דלת העם im Lande. Er wollte auch damit zeigen, dass hier — in Palästina — die Quelle des Lebens des Volkes sei. All die Deportierten müssen zurückkommen, um als Volk weiter zu existieren. „Sicher ist es dem Propheten, dass sich das Heil im Lande Palästina verwirkliche“ — darum — „hat er die Flucht nach Ägypten den furchtsamen Führern widerraten.“ [3])

Elend wie das Leben des Propheten war auch sein Tod; gegen seinen Willen wurde er nach Ägypten fortgeschleppt und starb dort weit von seiner heissgeliebten Heimat, unter den feind-

---

[1]) B. Duhm, Jeremia. [2]) K. Marti, G. d. I. R.[4] S. 187—188. [3]) K. Marti, G. d. I. R.[4] S, 187.

selig gesinnten Exulanten, vielleicht gar von ihnen gesteinigt. Niemand weiss uns etwas von seinen letzten Tagen zu erzählen, niemand weiss uns sogar sein Grab zu zeigen. Nicht untergegangen sind aber seine Gedanken. Die Exulanten, die, erst durch das grosse nationale Unglück befähigt, in ihm einen wahren Propheten erkannten, fanden Trost und Hoffnung in seiner Heilsverkündung. Die Hoffnung auf die Rückkehr bürgerte sich unter den Exulanten sofort ein; umso mehr, da sie an dem Namen Jeremias haftete, der ihr einen gewissen Grad der Glaubenswürdigkeit gab. Diese gewährte den Judäern die Kraft, die Jahre des Exils zu ertragen, um dann wirklich nach Palästina zurückzukehren. Der jeremianische Gedanke von der Rückkehr bewirkte es, dass die Judäer nicht das Schicksal der Israeliten erlebt haben.

Die Bürger des Nordreiches waren selber überzeugt, dass ausserhalb Palästinas es kein Verhältnis zu Jahve, folglich auch kein national-israelitisches Leben gebe, ihre Propheten bestärkten sie noch in dieser Überzeugung, deshalb galt es nun nur noch, sich — als Einzelnen — im Exil irgendwelche Existenz zu sichern. Sie waren daher genötigt, sich den Bedingungen des neuen Lebens anzupassen, sich dem Schutze der Götter des Landes zu unterstellen, den autochthonen Bewohnern des Landes an Brauch und Sitte näher zu kommen, bis sie unter ihnen restlos untergegangen sind.

Mit ganz andern Vorstellungen kommen die Judäer ins Exil. Ihre Propheten haben ihnen ein geistiges Gut mitgegeben, das sie vor Vernichtung rettete.

Jesaja schuf die Vorstellung von der Strafe als Läuterung, Jeremia dehnte sie auch auf das Exil aus, so dass die Exulanten auf ihren Aufenthalt in der Fremde nur wie auf ein zeitweiliges Verweilen schauten. Nicht hier ist ihre Zukunft, nicht hier haben sie ihr Glück zu suchen, diese liegen in ihrer alten Heimat — in Palästina. Für sie war kein Grund da, sich den Bedingungen des Lebens in Babylon anzupassen, es war vielmehr das Streben, Jahve näher zu kommen, um ihn zu bewegen, die Heimkehr rascher herbeizuführen. Es war das Verdienst Jeremias, dass die Exulanten, physisch von Palästina losgerissen, es doch im Herzen trugen und die Sehnsucht nach dem eigenen Land liess sie im fremden nicht untergehen. So finden wir auch hier wieder Palästina bei der Katastrophe im Leben des Volkes, als Mittel seiner Erhaltung dienen, wie wir es schon gefunden haben bei der Konsolidierung des Volkes in der Wüste und bei der Entstehung des nationalen Königtums. Die Propheten, die im Exil aufgetreten sind, verstärkten noch die Hoffnung auf die Wiederkehr nach

Palästina und die Liebe zu Palästina, Ja, sie fangen sogar an das Land zu idealisieren. So entwirft Hesekiel vom zukünftigen Palästina ein Bild, das das wirkliche weit überragt (47). Es genügt nur an die Schilderung die Belebung des Toten Meeres zu erinnern. Deuterojesaja gibt folgendes phantastische Bild des zukünftigen Jerusalems:

Ich leg ein grünen Edelsteinen deine Grundfesten הנה אנכי מרביץ בפוך אבניך
Und deine Fundamente in Saphiren[1]) ויסדתיך בספירים

Und deine Zinnen will ich aus Jaspis machen ושמתי כדכד שמשותיך
Und deine Thore aus Karfunkeln[2]) (Jes. 54,11b —12) ושעריך לאבני אקדח

In den Kreisen, wo der Priesterkodex entstanden ist, war man geneigt, in Palästina etwa ein beseeltes Wesen zu sehen, gegen welches man sich vergangen hat, und dem Genugtuung gegeben werden muss:

„Da wird dann das Land seine Ruhezeiten ersetzt bekommen die ganze Zeit hindurch, in der es wüste liegt, während ihr im Lande eurer Feinde seid. Da wird dann das Land Ruhe haben und seine Ruhezeiten abtragen. Die ganze Zeit hindurch, in der es wüste liegt, wird es Ruhe haben — die Ruhe, die es nicht gehabt hat zu den Ruhezeiten, die euch geboten waren, als ihr darin wohntet“ (3. Mos. 26,14—15)[3]).

In dieser Zeit, wo man sich häufig mit den Worten der Propheten beschäftigte, wurde es anstössig, dass bei den älteren von ihnen kein Wort von der Rückkehr zu finden war; man suchte dem abzuhelfen, und aus diesem Bestreben heraus entstanden die ersten heilverkündenden Einschübe in Amos, Hosea, Jesaja und Micha.

---

Allein nicht nur für die unmittelbar folgenden Generationen war der Gedanke Jeremias von der Rückkehr nach Palästina heilbringend. Noch heute, fast nach 2500 Jahren, wirkt er nach, und Millionen von Juden schöpfen aus ihm Trost und Mut, den Druck des Exils zu ertragen, ohne im Leben der Umgebung ganz zu verschwinden. Die Hoffnung auf die Rückkehr in die alte Heimat verleiht ihnen nicht allein die Kraft, passiv zu leiden, sondern bewirkt auch ein aktives Eingreifen in die Lebensverhätnisse.

Sie liegt der zionistischen Bewegung zu Grunde, die mit modernen Mitteln Palästina als Heimstätte für das jüdische *Volk* wiedererstehen zu lassen sucht.

---

[1]) K. Marti, Jesaja. [2]) Kautzsch's Heilige Schrift d. a. T. [3]) Kautzsch's Heilige Schrift d. a. T.

Ob und in wiefern diese Bewegung ihr Ziel erreichen wird, ist eine Frage der Zeit, allein die Tatsache der Entstehung einer solchen Bewegung zeigt, wie tief die Liebe zu Palästina im Herzen des Volkes wurzelt, und wie intensiv der Gedanke Jeremias in ihm bis jetzt nachwirkt.

---

# Sind die aus den drei ersten Evangelien zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst?

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Kt. Zürich).

(Fortsetzung)

## Dritter Teil.[1])

### Die eigentliche Untersuchung des Problems.

*I. Zur neuern Geschichte des Problems; zugleich eine Übersicht über die einzelnen Teilprobleme.*

1. „Denn wahrlich ich sage euch, ihr werdet mit den Städten Israels nicht fertig werden, bis der Menschensohn kommt.“ „Denn der Menschensohn ist dabei, mit seinen Engeln in der Herrlichkeit seines Vaters zu kommen, und wird dann einem jeden nach seinem Tun vergelten.“ „Wahrlich ich sage euch, einige von denen, die hier stehen, werden keinen Tod zu kosten bekommen, ehe sie den Menschensohn in seinem Reiche kommen sehen.“ „Es sind Verschnittene, die haben um des Himmelreiches willen sich selber verschnitten.“ „Wahrlich ich sage euch, ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, werdet in der Wiedergeburt, wenn der Menschensohn auf dem Trone seiner Herrlichkeit sitzt, eurerseits auf zwölf Tronen sitzen, als Richter über die zwölf Stämme Israels.“ — Der so und in andern Worten des gleichen Geistes gesprochen hat, ist, den Synoptikern zu glauben, Jesus gewesen. Ein seltsamer Jesus, fremd mutet uns seine Vorstellungswelt, grotesk seine Gedanken an. Das Weltende um weniger als der Ablauf eines Menschenalters nahe; einer, der „Menschensohn“ geheissen, — und wer errät nicht, dass das nur eine andere Vokabel für das Wörtlein Ich ist? — kommt in den Wolken des Himmels, in seinem Reiche, um deswillen, weltfremder Graus! etliche Selbstverstümmelung verübt haben; und seine zwölf Jünger, die armen, ungebildeten, nirgends sonderlich hervorleuch-

---

[1]) Voraufgegangen sind als erster Teil: „Das literarische synoptische Problem, als Vorbedingung für die Erhebung der religiös-sittlichen Ideen Jesu“ und als zweiter Teil: „Die Möglichkeit historischer Ermittelungen, welche das Leben und die Lehre Jesu betreffen“; beide, mitsamt der Einleitung: „Die Beschränkung der in Frage kommenden Probleme auf das Gebiet der synoptischen Forschung“, im Jahrgang 1906 dieser Zeitschrift, S. 77—99, 161—188, 257—293.

tenden Jünger richten als Tronerhöhte die zwölf Stämme Israels . . . ., je länger man's betrachtet, je wunderlicher wird es.

Das ist *der eschatologische Jesus,* nicht der Jesus, den sie den ewigen heissen. Er steht allem Modernen fern. Und auch die alte Zeit hat ihn nicht brauchen können. Über seine erfüllungsgewissen, verwirklichungsnahen Versprechungen hat die Geschichte der Urgemeinde in wenig Jahrzehnten schon das Urteil gesprochen, und es war ein Verdammungsurteil; denn Erfüllung und Verwirklichung blieben aus. Seitdem hat die Christenheit, soweit sie das Evangelium las, an ihrem Jesus gelitten; denn sie musste das Unmögliche ermöglichen, Jesu Verheissungen und das Nein der Geschichte dazu, beide an sich und in der Unvereinbarkeit untereinander klar und scharf, zusammenzubringen. Jahrhundertelang hat sie an die Lösung dieser ihrer Aufgabe geglaubt, aber sie hat sie nie vollbracht gehabt. Bis die Tochter der Liebe zu Jesus, die Liebe zur Wahrheit, soweit erstarkt war, dass sie der Mutter sich nicht mehr allzu nachgiebig beugte, sondern, unbekümmert um Gefahr und Leiden der Mutter, ihrem Hang nachging, rückhaltlos die Wahrheit zu suchen. Nachdem christlicher Geist lange genug so schwach war, nicht zu sehen, dass Jesu Aussagen, soweit sie sich auf die Gestaltung und den Anbruch des Endes bezogen, zur Wirklichkeit nicht stimmten, nachdem er dann in denen seiner Träger, die eines spiritualisierenden Liberalismus voll waren, die akute Entwicklungskrankheit durchgemacht, dass er die eschatologischen Aussagen fallen liess, um den „ewigen", „idealen" Jesus halten zu können, genas er endlich zu einem frommen Realismus, der beides behauptete: die eschatologischen Aussagen Jesu sind geschichtlich — er hat sie getan; und sind ungeschichtlich — sie treffen nicht zu; der voll Glaubens an die Heiligkeit aller Wahrheit den eschatologischen Jesus trotz zeitgeschichtlicher Befangenheit für den Grössten im Gottesreiche nimmt, abhold und feind aller Vergewaltigung der Geschichte, aber bezwungen und hingerissen von der Gewalt der geschichtlichen Erscheinung Jesu.

2. *Jesus mit seiner eschatologischen Gedankenwelt von der eschatologischen Gedankenwelt des Judentums aus begriffen, das ist der Leitgedanke der neuern Geschichte unseres Problems.* Der neuern; denn seit eine Leben-Jesu-Forschung besteht, hat sie die Aufgabe empfunden, sich irgendwie mit den eschatologischen Stücken der Predigt Jesu ins Benehmen zu setzen. Am Beginn dieser neuern Geschichte unseres Problems steht für alle Zeiten der Name *W. Baldensperger.* Von ihm erschien 1888 in erster, 1892 dann in zweiter, wohl vermehrter, aber in den Grundstücken unverrückter

Auflage das Buch: „Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit.“[1]) Der Titel verrät den Inhalt.

Zum ersten Male wird mit zulänglicher Heranziehung des Stoffes der jüdischen Apokalypsen und sonstigen Apokryphen und Pseudepigraphen versucht, die religiös-eschatologisch-messianische Gedankenbewegung des Judentums von den Zeiten des Danielbuches an bis in die neutestamentliche Zeit hinein zu erfassen und darzustellen. Der Ausgangspunkt ist die starke Abweichung der jüdischen Gottesidee von der Anschauung der Propheten. Die Erklärung für die ganze Bewegung der Gedanken gibt die Annahme zweier Pole, des Nomismus und des Messianismus; eine Annahme, der stark, und mit Grund, namentlich von Bousset widersprochen worden ist.[2]) Das Ergebnis der Untersuchung der messianischen Hoffnungen des Judentums ist der Satz: „Dass die messianisch-apokalyptische Strömung, als eine mehr religiöse, aber im Judentum wohl heimische Strömung, auf das Christentum präludierte“ (S. 120).

So kommt Baldensperger dazu, Jesus nun „von vorn“ zu betrachten, wie man ihn, nach seinem Ausdruck, bisher „von hinten“, d. h. sub specie seines Todes und seiner Verehrung als des Auferstandenen durch die Gemeinde betrachtet hat. Er untersucht der Reihe nach die Predigt vom Reiche Gottes, den Leidens- und Todesgedanken Jesu, die Selbstbezeichnungen Jesu, seine Aussagen über die Parusie und gibt dann eine Skizze von dem Entwicklungsgang des Selbstbewusstseins Jesu. Immer geht er dabei — und das ist das Neue — davon aus, Jesus zunächst als eine religiöse Persönlichkeit zu fassen, die den Gedankeninhalt ihrer Zeit, des Judentums, in sich trägt und diesen auswählend, einordnend, weiterbildend, so gestaltet, dass er ihr adäquat wird, wobei Jesus „einerseits traditionelle Elemente der messianischen Hoffnung festhalten, andrerseits seine Wirksamkeit so gestalten konnte, dass sie einer grundsätzlichen Umwandlung dieser Hoffnung gleichkommt“ (S. 169)[3]). Man sieht, Balden-

[1]) Im Folgenden als Baldensperger zitiert. [2]) Siehe W. Bousset, Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum, S. 30 ff. Ich zitiere Boussets Schrift im Folgenden als: Bousset, Predigt. [3]) Dagegen freilich Bousset, Predigt, S. 115: „wenn man einmal ohne jegliche weitere Voraussetzung die Gestalt Jesu und sein öffentliches Wirken von seinem messianischen Bewusstsein aus verstehen will, wenn man also annimmt, dass eine ganz in Zeitvorstellungen wurzelnde Form des Bewusstseins der Ausgangspunkt des Lebens und Wirkens Jesu gewesen wäre, dann hat man kein Recht irgendwie anzunehmen, dass Jesus unter Messianität doch wieder etwas vollständig andres verstanden hätte, als was man in seiner Zeit darunter verstand.“

sperger bringt in der Methode Neues; die Resultate konnten alte sein, und sie sind es in der Tat zum grossen Teil. „Erst wenn man den eschatologischen Ausgangspunkt Jesu anerkennt und nicht zu verdunkeln sucht, wird sein Spiritualismus eine unzweifelhafte Wahrheit. Kompromittiert wird er hingegen durch das voreilige Bestreben, Jesus von Anbeginn auf dieselbe geistige Höhe hinaufzuschrauben“ (S. 241).

Wollte einer boshaft sein, könnte er sagen, aus den beiden Sätzen sähe man, dass es sich also im Grunde nur um ein anderes, besseres, weil verborgeneres Verfahren theologischer Interessenforschung handle. Aber wo gäbe es einen Theologen, der boshaft wäre? Zur Kritik bietet sich auch so Anlass genug. Die Erforschung der Gedankenwelt des Judentums ist weit über diese zweite Auflage seines Buches hinausgeeilt.[1]) Die Begriffe Reich Gottes und Menschensohn sind durch eine Reihe von Fragestellungen hindurchgegangen, von denen Baldensperger noch nichts ahnt. Die Markusdarstellung, an die er sich anschliesst, ohne sich doch ganz an sie halten zu können, wodurch das Ganze seines Aufrisses etwas Unsicheres erhält, ist jetzt als unbrauchbar zurückgeschoben worden. So liesse sich noch vielerlei sagen. Das grosse Verdienst, die neue eschatologische Forschung, auf die damaligen Mittel und Erkenntnisse gesehen, glänzend und scharfsinnig inauguriert zu haben, redet ihm doch keine Aufhäufung von kritischen Bemerkungen weg. Sein Buch ist einmal nötig gewesen.

3. Die Diskussion wird weitergeführt durch Johannes Weiss und Wilhelm Bousset. Beide schrieben im gleichen Jahre 1892, im Jahre des Erscheinens der zweiten Auflage von Baldenspergers Buch, doch immerhin so, dass sich Boussets: „Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich“ wie gegen Baldensperger, so auch schon gegen die Schrift von Johannes Weiss: „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ wenden kann. Ich gehe hier nur auf Bousset ein; er vertritt nun den Gegensatz; zudem hat Weiss seine Schrift acht Jahre später in veränderter Gestalt neu ausgehen lassen, sodass seine Ausführungen von 1892 der Geschichte angehören.

Bei *Bousset* findet sich dreierlei Neues. Das erste ist eine hellsichtige Auffassung der Arbeit, die zu tun ist. „Die erste und allernotwendigste Aufgabe .... wird es naturgemäss sein,

---

[1]) Dazu hat Baldensperger in der dritten Auflage seines Buches selber mitgeholfen. Diese, 1903 erschienen, umfasst bis jetzt nur den ersten Teil: „Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums.“ Früher hiess es: „Die messianischen Hoffnungen des Judentums.“ Diese völlige Umarbeitung bedeutet zugleich eine Vermehrung auf fast das Doppelte (240 gegen 122 S.).

eine umfassende Vergleichung zwischen Jesus und der ihm zunächstliegenden religionsgeschichtlichen Erscheinung des Spätjudentums zu unternehmen" (S. 10). Es ist kein blosser Schall, dass Bousset hier und im Titel das Wort religionsgeschichtlich braucht. Er hat dann selber die religionsgeschichtliche Arbeit, von der er hier spricht, von der Schrift von 1892 an ungemein gefördert. Ihre Frucht ist das prächtige Werk: „Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter"[1]. Das zweite Neue ist die in scharfem Gegensatz zu Baldensperger herausgearbeitete Aufstellung, dass Eschatologie und Nomismus nicht zwei verschiedene Pole, sondern Komplementärgrössen sind. Daraus ergibt sich das Dritte: Die Eschatologie als Seitenstück der Gesetzlichkeit ist kein Ausfluss religiöser Kraft, wie Baldensperger behauptet hatte. Die Frömmigkeit des Spätjudentums ist ohne Lebenskraft, folglich — da Jesu Frömmigkeit von Kraft und Frische sprudelt, muss seine Frömmigkeit im Gegensatz zum Judentum verstanden werden.[2]) Das Boussets Ausführungen, soweit sie dem ersten Teil des Baldenspergerschen Buches parallel laufen.

4. Kann man sie eine Korrektur Baldenspergers nennen, so bringen nach einer andern Seite hin Weiss und Bousset auch eine Weiterführung der Probleme. Wenn Weiss Jesu Predigt vom Reiche Gottes behandelt, so kann er das natürlich gar nicht anders als so, dass er die Lehre Jesu im weitesten Umfange hereinzieht. War bisher, bei Baldensperger, die eschatologische Bedingtheit des Selbstbewusstseins das eigentliche Problem, so tritt das jetzt als sekundär zurück.[3]) *Die eschatologische Bedingtheit der Ethik Jesu wird von nun an das Hauptproblem.*

Bousset hatte im zweiten Teile seiner Schrift, gegen seine Vorgänger, zunächst die Diskussion der Begriffe Reich Gottes und Menschensohn zurückgestellt und, damit einen glänzenden methodischen Scharfblik bekundend, die Gedankenkreise behandelt,

---

[1]) Erste Auflage 1902, zweite Auflage 1906. Ich zitiere das Werk im Folgenden als: Bousset, Religion. [2]) So Seite 64f: „Wir dürfen glaube ich nicht mehr hoffen, die Gestalt Jesu in ihren Grundzügen irgendwie vom Boden des Judentums verstehen zu wollen. Mit der sichern, sein ganzes Leben beherrschenden Erfassung des Gottvaterglaubens ist bei Jesus die transcendente weltflüchtige Stimmung des Judentums am entscheidenden Punkte durchbrochen."
[3]) So Bousset mit deutlicher Spitze gegen Baldensperger: „.... wenn wir wirklich in Jesu messianischem Selbstbewusstsein die bewusste Grundlage seines Wirkens und Lebens zu sehen hätten — wie wäre es dann zu erklären, dass in der eigentlichen Predigt Jesu diese Seite niemals berührt wird, dass Bekenntnisse seiner Messianität, Aussprüche seines Menschensohnbewusstseins in der zusammenhängenden Predigt Jesu so gut wie gar nicht vorkommen?" (S. 120).

die sich ihm unter die Gottvaterideen hineinbeziehen liessen. Da waren die Fragen nach dem Sinne des Lebens, nach dem Werte des Einzelnen, des Berufes, der Ehre, des Staates, der Arbeit, der menschlichen Gemeinschaft — alles Fragen, die uns im eigentlichsten zu beschäftigen haben — und das Urteil Jesu über diese Fragen teils einlässlicher, teils nur knapp andeutend zur Sprache gekommen. Gegen Weiss, der aus all diesen Fragen und ihrer Beurteilung durch Jesus einen weltflüchtigen Sinn herausliest, kommt Bousset zur Aufstellung einer weltfreudigen Stimmung Jesu, die sich auch in diesen Fragen nicht verleugne. Doch seien die Lösungen von Weiss und Bousset, welche sie wollen, die Hauptsache ist, dass durch die beiden diese Fragen gründlich ins Rollen gebracht wurden.

5. Auch die Theologie hat Zeiten von besonderer, schriftstellerischer Fruchtbarkeit. *Das Jahr 1895* bringt fünf Schriften, die unsern Stoff näher berühren. Erich Haupt schreibt über „die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien.“ Sein Buch ist mir unbekannt geblieben.

Das Reich Gottes behandeln gleich drei Schriften: Ludwig Paul: „Die Vorstellungen vom Messias und vom Gottesreich bei den Synoptikern“; Arthur Titius: „Jesu Lehre vom Reiche Gottes“; W. Lütgert: „Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien“.[1]) Von durchschlagenden Gedanken ist keine dieser Abhandlungen erfüllt. An guten Einzelheiten sind sie reich und durch den Erweis der Zuträglichkeit oder Unzuträglichkeit der verschiedensten Kombinationen sogar förderlich. In Titius redet der Systematiker — seine Arbeit ist der erste Teil des Werkes: „Die Neutestamentliche Lehre von der Seligkeit und ihre Bedeutung für die Gegenwart“; in Paul will der Historiker reden, bei Lütgert liest man die Worte des Historikers, aber der Systematiker hat die Feder geführt, der auch heterogene Ausführungen auseinanderstrebender historischer Elemente in ein systematisches Gefüge einzurenken versteht.

Eigentümlich! Auf die Methode gesehen, stehen Lütgert und Paul glänzend da. Bei Lütgert die Erkenntnis, dass bei Jesus nicht, wie Titius schon im Titel behauptet, eine Lehre vom Reiche Gottes zu finden ist, bei ihm feine Bemerkungen darüber, wieweit wir aus den Schriftendenkmälern des Judentums und aus ihrem Reden und Schweigen auf Allgemeinheit ihrer Vorstellungen im Judentum Schlüsse ziehen können; bei ihm — als Fortsetzung der Reaktion, wie sie Bousset gegen Baldensperger

[1]) Im Folgenden als: Paul, Titius, Lütgert zitiert.

inauguriert hat, — die Erkenntnis, dass für das Verständnis der Gedanken der Evangelien und damit Jesu die Literatur des Judentums seiner Zeit nie mehr als sekundäre, subsidäre Bedeutung hat. Bei Paul die General-Hypothese, dass bei Jesus Entwicklung vorliege; dass er mit Überwindung des Widerstandes, den seine Frömmigkeit dem Gedanken bereitet, sich als Messias zu betrachten, gekämpft habe — so nach Johannes Weiss —; der feine Griff, Johannes den Täufer zum Vergleich heranzuziehen. Bei beiden das gleiche Bemühen um die Reichsgottesgeheimnisse, die immer mehr, neuestens bei Albert Schweitzer wieder, zur Schlüsselposition werden.'

Und bei beiden so wenig Resultate, die den methodischen Vorzügen ebenbürtig sind! Bei beiden im Grunde unglaubliche Dinge. Bei Lütgert Fehler im Nebensächlichen, wie der, dass Mt 11,27 πάντα sich auf die ganze Welt bezieht. „Ihm (d. i. Jesus) gehört die ganze Welt, er ist der Herr der Welt, weil er der Christus ist" (S. 73). Und das trotz ἔκρυψας und ἀπεκάλυψας, die sich nur auf Erkenntnis, nicht auf Macht beziehen können, im 25. Vers, und sogar trotz ἔγνω und ἐπιγιγνώσκει im 27. Verse selber. Oder wenn Jesus sagt: „Nehmet mein Joch auf Euch" (Mt 11,29) und „Denn mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht", so exegesiert Lütgert: „Nicht die Last, die er zu tragen giebt, sollen sie auf sich nehmen" (S. 74). Oder das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1—15) besagt nur, dass alle in den Himmel kommen; im Himmel selber aber werden die verschiedenen einen sehr verschiedenen Lohn erhalten (S. 137f), und das nur, weil auf das Gleichnis der sechszehnte Vers folgt! Es gilt ihm eben, durch Geschichtsforschung ein aus diesen Geschichtsquellen nicht erwachsenes Dogma als richtig zu erweisen. So hat denn auch der Begriff, oder nach Lütgert richtiger die Anschauung, vom Reiche Gottes eine ganz erstaunliche Oszillanz: es ist gleichzeitig erwartet, gegenwärtig, verborgen und zukünftig. Bei Paul, in den Fusstapfen Theodor Keims, ein enger Anschluss an den Matthäusbericht, fünfzehn Seiten über die Reichgottes- und Messiaspredigt des Täufers, von der wir nahezu nichts wissen, die ganz unmessianische Ausdeutung des Titels Menschensohn, der aber dabei Titel bleibt, die Ungeheuerlichkeit, dass die Gleichnisse vom Reiche Gottes eine „Fortbildung der Vorstellung des Reiches durch die christliche Gemeinde, die Umschmelzung der Vorstellung eines diesseitigen zu einem jenseitigen, dessen Basis in der christlichen Gemeinde als kirchliche Institution gegeben ist," (S. 59) enthalten; eine Fortbildung, die ins zweite Jahrhundert datiert wird.

So sind die Bücher beider nur dadurch gewinnbringend, dass in ihnen Methodisches als Ahnung aufblitzt, das seine Geltung erst noch finden muss, und als Anreiz zum Widerspruch. Auf *einen* Punkt, die Erkenntnis, dass die Gleichnisse von Gottes Reich — zu denen allerdings Paul, auch bei Feststellung seines chronologischen Ansatzes, auch das von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1—15 mit 16), die von den Weingärtnern (Mt 21,33—44), vom Hochzeitsmahl (Mt 22,1—14), von den zehn Jungfrauen (Mt 25,1—12), den Talenten (Mt 25,14—30), von den Pfunden (Lc 19,11—27), vom klugen Haushalter (Lc 16,1—9), vom gottlosen Richter und der Witwe (Lc 18,1—8), mitsamt dem „dramatischen Bild" (Mt 25,31—46) rechnet — eine besondere Schwierigkeit enthalten, haben sie in besonders verdienstlicher Weise geachtet. Die übrige Theologie hilft sich hier gern mit literarkritischen Erwägungen. Paul kuriert die Not mit der Datierung ins zweite Säkulum. Lütgert erkennet hier die Idee vom „verborgenen" Reich Gottes: Die Jünger werden durch die Gleichnisse ebenso aufgeklärt, wie die Ungläubigen ins Dunkel der Verständnislosigkeit hineingetrieben. Das wird ungefähr so von Albert Schweitzer wieder gesagt.

Endlich fällt ins gleiche Jahr 1895 die Schrift von Eugen Ehrhardt: „Der Grundcharakter der Ethik Jesu im Verhältnis zu den messianischen Hoffnungen seines Volkes und zu seinem eigenen Messiasbewusstsein."[1]) Das ausgesprochene Buch eines Systematikers, der von dem „Wunsch, den Wert der Ethik Jesu zu bestimmen" (S. III), ausgeht. *Hier ist gesagt, worum es geht. Die Frage ist: „Können wir auf sittlichem Gebiete Jesus noch zum Führer wählen oder nicht?"* (S. III). *Die Entscheidung darüber gibt die geschichtliche Untersuchung, die bestimmt, „in welchem Masse und in welcher Weise der messianische Jdeenkreis die Ethik Jesu beeinflusst hat?"* (S. III).

Nach Erhard wollen die Propheten, denn von ihnen geht er aus, ein Volk, das gerecht und heilig wird, damit ihm Gott Macht und Glück geben kann. So sind sie Messianisten und Nationalisten in Einem. Der Erfolg ihrer Bestrebungen, ihnen allerdings nicht ganz entsprechend, ist das Gesetz. In ihm wohnt ein rationalistisches Moment. Das beste Gesetz ist das weiseste. Das Gesetz des Judentums bereitet das Heil vor — so ist es messianisch; es ist aber auch an sich ein gewaltiger Vorzug — so lähmt es die religiöse Erwartung. Mit der Apokalyptik tritt eine neue Geschichtsauffassung auf. Bis dahin glaubte man, dass auf den

[1]) Im Folgenden als Ehrhardt zitiert.

mangelhaften irdischen Zustand ein solcher des Heils folgen werde. Nun entschwebt das Heil in den Himmel, es wird nicht als Umbildung des alten Zustandes, sondern als durchgreifende Umwälzung, als neue Welt kommen. Für den Apokalyptiker ist schon das vorhandene Volk, soweit es Anteil an der neuen Zeit erhält, gesetzestreu und rechtschaffen (S. 26). So ist die Beobachtung des Gesetzes nicht mehr Vorbereitung der Heilszeit, sondern die Möglichkeit, für den Einzelnen, sich den Anteil an der Heilszeit für sich zu sichern. „Nicht mehr Frucht soll das Gesetz bringen, sondern nur noch Lohn erwerben helfen.“ [1]) Die Prophetie ist weltfreundlich, sie arbeitet an der Welt; die Apokalyptik ist weltfeindlich, sie glaubt an den Untergang der Welt.

Bei Jesus findet sich eine Verbindung beider Gedankenreihen. Sie wurzelt in einer neuen Umbildung. Für Jesus ist das Heil nicht mehr in der Zukunft des Diesseits, aber auch nicht mehr in der Zukunft des Jenseits, sondern die Heilszeit, die eine neue Welt ist, hat ihre Lage verschoben, ist nähergerückt und lagert über der Gegenwart als höhere Welt. Das Heil ist in der Gegenwart des Jenseits. [2]) Die volle Verwirklichung steht dabei noch aus. Das gibt Jesu Ethik das messianisch-eschatologische Gepräge, dessen markanter Zug die weltfremde Stimmung ist. Aber in der Gottesgemeinschaft hat Jesus Teil an der neuen Welt und verschafft er andern, einzelnen Anteil. Hier statuiert Erhardt, wie schon Baldensperger getan hatte, bei Jesus einen Umschlag des Eschatologischen ins Soteriologische [3]). Aus diesem Gedankenkreis heraus erklärt sich Jesu Wertung der Welt, ihrer Güter und ihrer Pflichten. Seine Ethik ist nicht weltfeindlich.

Im Ganzen also gibt Ehrhardt einen Versuch, durch Ineinanderschiebung zweier Gedankenkreise, die sich gegenseitig aufheben müssen, der Schwierigkeiten Herr zu werden. [4]) Für die Einzelfragen fällt auch bei ihm nicht viel ab.

6. Hier ist *ein philologischer Waffengang* zu erwähnen, der uns in der Darstellung eingehender beschäftigen wird. Wie „das Reich Gottes“ das Symbol der Lehre Jesu, so ist „der Menschensohn das Symbol des messianischen Selbstbewusstseins in dem

[1]) S. 30. [2]) Der Vorgang liesse sich also graphisch wohl darstellen. Eine Möglichkeit bleibt: Das Heil ist in der Gegenwart des Diesseits, oder, von einem spätern Zeitpunkt aus gesehen, in der Vergangenheit des Diesseits. Das klingt an in der Paradiesessage, im goldenen Zeitalter der Griechen, Römer und anderer Völker, auch in den Aussprüchen eines späteren Rabbinentums: der Messias sei schon dagewesen. [3]) Baldensperger, S. 137, Ehrhardt S. 97. [4]) Bei Johannes Weiss fallen sie denn auch wieder gründlich auseinander.

Evangelium. Dass dieser Ausdruck „der Menschensohn“ nur einem aramäischen barnaschâ entspricht, ist unbestritten. Und nun wird von Wellhausen[1]) und dann von Hans Lietzmann bestritten, dass barnaschâ etwas anderes heisse als ganz simpel: „Der Mensch“. Als der Erste sowenig wie als der Einzige stand Lietzmann mit dieser Behauptung da. Aber man war, als er kam, nicht mehr geneigt, mit dem alten Paulus Jesus jedesmal, wenn er das Wort brauchte, mit dem Daumen auf sich zeigen und so dem Worte einen emphatischen Klang geben zu lassen. Auch Lagardes Deutung, dass Jesus den Edelmenschen meint, wenn er vom Menschen mit dieser Vokabel, die doch so etwas gar nicht sagt, redet, auch sie verfing nicht. Neben Zustimmung fand Lietzmann Widerspruch und Korrektur.[2]) Wir werden auf das Einzelne noch zurückkommen müssen. Jedenfalls ist es seit Lietzmann nicht mehr tunlich zu sagen, Jesus hat sich Menschensohn genannt, folglich ist ohne Weiteres klar, dass er sich für den Messias gehalten. Sagt z. B. Wellhausen, dessen Äusserungen über diesen Punkt zu verschiedenen Zeiten verschieden gelautet haben, neuestens (1903, zu Mc 2,10): „Da jedoch im Aramäischen Sohn des Menschen gewöhnlich weiter nichts als Mensch bedeutet ....“, wonach es also auch etwas andres bedeuten kann, so bezweifelt er doch energisch, dass Jesus sich tatsächlich für den Messias ausgegeben und sich deshalb Menschensohn genannt hat.[3])

7. Wir kommen zu *Johannes Weiss*, dem der jetzt lebenden Neutestamentler, der vielleicht am meisten die Gabe hat, einem Gedankengebilde bis in die feinsten Nüancen und Verästelungen nahe zu kommen. Sein Buch[4]) beginnt mit einem Fehler: „Die Botschaft von der Nähe des Reiches Gottes, mit welcher Jesus seine öffentliche Wirksamkeit beginnt, ist in seinem Sinne die Ankündigung der messianischen Zeit.“ Hatte Bousset die Hereinziehung wie des Menschensohngedankens so auch des Reichgottes-

[1]) Von Wellhausen in seiner israelitischen und jüdischen Geschichte, dritte Ausgabe, 1897, S. 381, Note 1: „Da Jesus aramäisch gesprochen hat, so hat er nicht *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* gesagt, sondern barnaschâ. Das bedeutet aber der Mensch und nichts weiter.“ [2]) Gründlichkeit in der Lektüre der theologischen Literatur erweckt nicht immer den Eindruck der Gründlichkeit dieser Literatur. Albert Schweitzer, der in seinem „Von Reimarus zu Wrede“ die „philosophische Phase der Menschensohnfrage“ ex officio darstellt, kennt von P. W. Schmiedel nur *eine* Äusserung zur Sache, obwohl Schweitzer die zweite Äusserung Lietzmanns als gelesen zitiert, wo von Schmiedel schon *zwei* Äusserungen benutzt sind, zu denen nach Lietzmann *noch eine dritte* gekommen ist. [3]) Einleitung in die drei ersten Evangelien, 1905, S. 89ff. [4]) Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Zweite, völlig neubearbeitete Auflage, 1900. Im Folgenden als Johannes Weiss zitiert.

gedankens soweit als möglich hinausgeschoben, so folgt ihm in dieser trefflichen Methode Weiss mit nichten. Was zu untersuchen wäre, setzt er voraus. Und wo er in seinem Buche zum zweiten Male einsetzt, beginnt er zum zweiten Male mit dem gleichen Fehler: „Dass Jesus mit seiner Verkündigung die des Täufers aufzunehmen und fortzusetzen sich bewusst war, leidet keinen Zweifel“ (S. 65). Auch das wäre zu beweisen. Und was gegenüber Paul zu sagen war, sei gegen Weiss gesagt: es wäre geschickt, zur Auffindung der unbekannten Grösse, welche die Traditionsmasse über Jesus als Gleichung bietet, die Grösse Johannes den Täufer heranzuziehen, wenn nicht das selber eine neue unbekannte Grösse wäre. Soviel Mal weniger Traditionsstoff wir aber über den Täufer haben, soviel Mal weniger wissen wir auch über ihn etwas ganz Zuverlässiges zu ermitteln.

Doch dann glänzt Weiss durch seine Gabe subtilen Nachempfindens. Das Neue, das Jesus bringt, ist, dass die Nähe des Gottesreiches ganz gewiss ist; hinter diese Gewissheit tritt die Frage, ob es gegenwärtig oder zukünftig sei, zurück. Die Behauptungen der Gegenwart und der Zukunft sind nur stimmungsmässige Modulationen der Behauptung der Gewissheit seiner Nähe. Ist das Gottesreich höchstes Gut, so doch nicht im philosophischen Sinne der Amphibolie, die es sowohl Gabe (Gottes) als Aufgabe (der Menschen) sein lässt. Menschen können für seine Herbeiführung nichts tun. Auch ist das Reich Gottes weder die Gemeinschaft der Jesusjünger, noch kommt es in allmählicher Entwicklung. Seine Gegenwart besteht überhaupt nur darin, dass das Gegenreich des Satans und der Dämonen von seiten Jesu fortwährend — durch Geisteraustreibungen — Niederlagen erleidet; der Anteil der Jünger an ihm „darin, dass sie den gottfeindlichen Mächten durch ihren Herrn und Meister abgewonnen sind“ (S. 95), also in etwas Passivem.

Behufs rascher Ausbreitung der Reichspredigt hat Jesus, an einen baldigen, glänzenden Sieg der Sache Gottes glaubend, die Jünger zu einer „Unterstützungsmission“ ausgesandt, aber eine Enttäuschung erlebt. Seine Hoffnung erwies sich als Traum. Seine ursprüngliche Freudigkeit will ein tiefer Pessimismus erdrücken. Sein Tod wird ihm menschliche, göttliche Notwendigkeit, erst nach ihm kann das Reich anbrechen. Bei seinem Anbruch erfährt die Menschennatur eine Verwandlung und Erneuerung, die Toten stehen auf, der Eintritt in das Reich führt durch das Gericht.

Wer kommt ins Reich Gottes? Die sittliche Betrachtung tritt (nicht nur in den Seligpreisungen) zurück. „Das Heil ist für die Elenden und Jammervollen bestimmt“ (S. 128). So macht

sich eine stark prädestinatianische Gedankenreihe — sie spielt dann bei Albert Schweitzer wieder ihre Rolle — bei Jesus geltend. Daneben her geht bei ihm doch die ethisch-imperativistische.

Und dann kommt in Weissens Buch der Punkt, wo sich sein Fehler, alles unter der Kategorie des Reichsgedankens, den er in keiner Weise verrationalisiert, zu schauen, bitter rächt (von S. 134 an). Man hat bei seiner Lektüre in ganz ausserordentlichem Masse die Empfindung von dem Irrationalen, Phantastischen, Gewaltsamen, der so eschatologisch orientierten Erscheinung Jesu. Und nun muss Weiss sich selber widerrufen und sagen, „die wahre innerste Natur Jesu" trete uns am ungetrübtesten in den Worten entgegen, die, voll Heiterkeit, Zeitlosigkeit, Innerlichkeit, dieser Jesusgestalt gar nicht konform sind. Man erinnere sich, wie Bousset der zwei Seiten an Jesus ungezwungen Meister ward — eben weil er nicht alles unter der Optik des Reichs Gottes sah. Wenn Jesus, in dem Weiss gegen Wellhausen gern das Ekstatische, das Auf und Nieder der Stimmung sieht,[1]) so ausschliesslich eschatologisch engagiert ist, wie Weiss glaubt, so fallen die „Partien der Ethik Jesu, die von der eschatologischen Grundstimmung seines Wirkens nicht durchtränkt sind" (S. 137), als spätere Übermalung von dem Urbilde ab. Es fallen aber auch die sittlichen Ideen Jesu selber wieder in zwei grundverschiedene Gruppen auseinander. Die eine: weltfreudig, „seiner innersten gesunden lichten Natur entsprechend" (S. 145); die andere „fordert Dinge, die unter gewöhnlichen Verhältnissen einfach unmöglich wären" (S. 139). Tiefstes Verständnis für die heiligen Güter der Sittlichkeit: er fordert die Unauflöslichkeit der Ehe; unbedingtes Zerreissen der elementarsten Gemeinschaften der Sittlichkeit: er fordert Hass gegen Väter und Mütter. Ein Trachten nach dem Reiche Gottes wird empfohlen, das nur bei gänzlicher Gleichgültigkeit gegen die Werte sonstiger sittlicher Ordnung möglich ist; und man könnte es noch verstehen, wenn ihm nicht positive Würdigung, eschatologiefreie sittliche Gestaltung des Lebens zur Seite stünde. Weiss hält beide Seiten für geschichtlich; aber er findet keine höhere Einheit, in der sie sich vereinigen lassen — und die niedere Einheit einer doppelten Ethik Jesu, die eine für die Jünger, die andere für einen weitern Kreis, verschmäht er mit gutem Recht und sicherm Geschmack.

Sein Buch will Lösungen bringen; es ist ein Füllhorn voll von Problemen. (Fortsetzung folgt.)

[1]) Seine Ausführungen haben Oskar Holtzmann zu der Schrift: „War Jesus Ekstatiker?", 1908, veranlasst.

# Die Reform unserer Ausbildung zum Pfarrer.

Auf Grund einer schriftlichen Umfrage
untersucht von Dr. *O. Pfister*, Pfarrer in Zürich.

(Fortsetzung.)

Der knapp zubemessene Raum fordert, dass wir ins Auge fassen

## 2. *Die Ausbildung zum Funktionär.*

Nach der üblichen Auffassung soll die praktische Theologie lehren, wie die wissenschaftlich gewonnenen Kenntnisse kunstgerecht im Dienst der Kirche verwendet werden sollen, m. a. W. wie der Theologe sein Wissen als Prediger, Lehrer und Seelsorger (um nur die wichtigsten Aufgaben zu nennen) verwertet. „Die praktische Theologie, gibt *Hagenbach* an, setzt das, was der forschende Geist in Religionsphilosophie, Exegese, Kirchengeschichte, Dogmatik, Ethik zu Tage gefördert, in die Tat des Lebens um.“[1]) Dieser Gedanke hat grenzenloses Unheil angerichtet. Es ist höchste Zeit, mit dem schädlichen Gelehrtenirrtum aufzuräumen, als müsste die Theologie den Stoff der pfarramtlichen Funktionen liefern. Wir sehen also auch hier die nämliche verderbliche Verdrängung der Wirklichkeit durch eine Theorie, des Lebens durch ein Lebenssurrogat.

Leider aber ist die Stellung, welche der praktischen Theologie in unserm Studium angewiesen wurde, ganz und gar durch jenes bedauerliche Vorurteil bedingt. Die mir anvertrauten Voten, soweit sie das Problem überhaupt ins Auge fassen, machen sich dies nicht alle klar und erwarten daher teilweise von der theoretischen wie von der praktischen Theologie mehr, als sie leisten können.

Der ungenügende Begriff der praktischen Theologie äussert sich schon in der von *Ragaz* lebhaft getadelten *Anordnung des Studienganges*, die nur jenen vergangenen Zeiten entspreche, da man ja allerdings die „Wahrheit“ des Christentums aus der Bibel heraus erklärte. Auch *Müller* rügt die herrschende Reihenfolge.

Die Kluft zwischen Theorie und Praxis beklagt *Schlatter*. „Welcher Kandidat, so fragt er, fühlt sich nach einer der üblichen Vorlesungen über das neue Testament angeregt? Muss er nicht gewaltsam das im Hörsaal Gehörte zurückdrängen, vergessen, um der Gemeinde etwas zu bieten? Wo er praktisch, anregend, auf-

[1]) K. R. Hagenbach, Encyclopädie u. Methodologie der theologischen Wissenschaften, 3. Aufl. Leipzig 1871. S. 325.

bauend, Glauben weckend wirken will, kann er's nur unter Verleugnung der Schultheologie." — Dem lässt sich freilich entgegenhalten, dass weder Exegese noch anderer Vorlesungsstoff auf die Kanzel gehören, indem Theologie und Religion verschiedene Dinge seien. Aber dessen ist sich auch *Schlatter* bewusst. Was er in wohl viel zu scharfer Spitzung betont, ist der von unzähligen Pfarrern schmerzlich empfundene Hiatus, den *Vaucher* in die Form kleidet: „Une déplorable séparation s'est introduite entre la théologie d'école et le ministère pastoral." Sehr kräftig gibt *Liechtenhan* dieser Ansicht Ausdruck: „Weil die praktische Theologie, so wie sie wenigstens zu meiner Zeit war, ihre Aufgabe, die Verbindung der „unkirchlichen" Theologie mit dem Kirchendienst herzustellen und zur praktischen Verwertung des Gelernten anzuleiten, nicht erfüllte, gibt es immer Pfarrer, die ihre Theologie an den Nagel hängen und in den traditionellen Bahnen sich mitschleppen lassen. Den, der mit dem durch das Studium Erarbeiteten auch im Amt Ernst machen will, lässt sie seinen Weg hilflos selbst finden und zahlreiche Dummheiten machen." *Baur* endlich erklärt kurz und bündig: „Die praktischen Kurse in Predigt und Katechese sind ein Anhängsel, das sich vor jeder Übungsschule eines Lehrerseminars schämen muss und ohne jeden innern Zusammenhang mit den übrigen Fächern steht."

Damit sind wir bereits zu den Hauptzweigen der praktischen Theologie übergegangen. Über die *Katechetik* sagt *Ragaz:* „Sie entspricht ihrem Namen. Sie ist von der modernen Pädagogik und von den wirklich aktuellen Problemen des Religionsunterrichts meistens recht wenig berührt. Den Lehrern dieser „Katechetik" fehlt sehr oft die Hauptsache, die eigene pädagogische Erfahrung." *Hadorn* vermisst die Psychologie des Unterrichts. Der Hauptmangel der von mir besuchten Vorlesungen bestand wohl darin, dass sie den sogen. Religionsunterricht als wirklich solchen betrachteten, m. a. W. der Mitteilung von Wissensstoffen die Fähigkeit religiöser Kraftübertragung zuschrieben und sie zu wenig in das Problem der religiösen Erziehung einreihten.

Weit ungünstiger noch schätzt *Ragaz* die *Homiletik* ein. Sie ist nach ihm „eine auf etlichen formalen Krücken einherwankende, wertlose geistliche Rhetorik, statt (wie sie sein sollte) eine Anleitung zur Ausmünzung der Goldbarren der religiösen Wahrheiten für die Gemeinde der Gegenwart. Man sollte doch die veralteten Namen abschaffen." Auch ich wurde niemals belehrt, was der Prediger eigentlich zu sagen habe, wie er auf der Strasse, in der Zeitung, am Krankenbett, in der Bibel und anderorts einer aufdringlichen Stoffülle begegnet, auf welche Bedürf-

nisse und Nöte er zu rechnen habe u. s. w. Dafür wurde sorgfältig gezählt, ob die Anrede „Liebe christliche Zuhörer“ oft genug in der Predigt vorkäme und ob die Teile am Schluss der Einleitung auch recht schön mit Erstens, Zweitens und Drittens angegeben seien. Worin das Geheimnis der Wucht liege, blieb uns verborgen. Das Wichtigste, die religiöse Speise und das Bedürfnis der Gemeinde, wurden als selbstverständlich vorausgesetzt und dem Kandidaten diskret zugetraut; das Unwichtigere, die Methodik, nahm alle Kraft in Anspruch. Seither soll auf mehreren Lehrstühlen eine sehr begrüssenswerte Änderung eingetreten sein. Aber wo wird z. B. die Kunst der Tauf-, Trau- und Abdankungsrede praktisch geübt?

Die *Pastoroltheologie* genoss wenig Kredit, schon weil sie nicht zu den Fächern gehörte, in denen ein Examen gefordert wurde. Ein Votant spricht die Befürchtung aus: „Eine Anleitung zur Seelsorge, die dem wirklichen modernen Leben entspräche, wird der Student wohl seltener bekommen. Er empfängt auch hier die alten Knochen.“ Die andern Referenten hüllen sich in Schweigen. Auch hierin habe ich Besserung beobachtet.

So lautet denn die vorwiegende Ansicht: „Die formale und praktische Seite der Ausbildung zum Pfarrberuf ist ganz vernachlässigt“ (Köhler). Fast alle Angefragten besassen zu Ende ihres Studiums keine genügende Einsicht in die Aufgaben und Hülfsmittel des anzutretenden Amtes, was von der Mehrzahl bedauert, von *Hartmann*, *Liechtenhan* und *von Greyerz* jedoch in Ordnung gefunden wird.

### 3. *Die Ausbildung zum Geistlichen.*

Der Grund, weshalb die gegenwärtigen Zustände so vielfach unbefriedigt lassen, liegt jedoch nicht allein darin, dass die theoretische und praktische Theologie ihr Gebäude zu fern vom Getriebe des wirklichen Lebens und vom Rauschen des göttlichen Geistes in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aufstellen, auch nicht nur darin, dass die theoretische Theologie zu wenig praktisch, die praktische zu wenig theoretisch ist[1]), obschon diese Vorwürfe einen zutreffenden Kern enthalten. *Einen Grundschaden glaube ich auch darin zu erkennen, dass beide Abteilungen das Zentrum, den lebendigen Glauben, die konkrete Frömmigkeit von sich abwälzen.* Die Vertreter der „theoretischen“ Theologie — der Name ist seiner logischen Begründung ebenbürtig — kümmern sich um

[1]) Bornemann recht scharf: „Die praktische Theologie ist zur unpraktischen Theologie geworden.“ (Die Unzulänglichkeit des theol. Studiums i. d. Gegenwart. Leipzig 1886, S. 85.)

das Glaubensleben der modernen Welt nicht im geringsten. In hartnäckigen Historizismus und Dogmatismus verrannt, ist dieser Studienkomplex in seiner heutigen Gestalt ganz und gar unfähig, den heutigen Frommen etwas wesentliches zu sagen. Der Vertreter des neuen Testaments, um nur ein Beispiel zu nennen, überlässt es der Dogmatik oder praktischen Theologie, den bleibenden Heilswert der Schriftgedanken zu fassen; die Dogmatik, die in der Tat die herrschende Notlage unseres Erachtens hauptsächlich hervorgerufen hat, sieht die Bibelstellen nur daraufhin an, ob sich ein dürres, abstraktes Begrifflein aus ihnen herausklauben lässt, alles übrige ist Sache der Bibelwissenschaft und praktischen Theologie. Die letztere hinwieder will von der lebendigen Frömmigkeit erst recht nichts wissen, hat sie doch den Stoff nicht erst zu schaffen, sondern nur zu vermitteln. *So wird die Frömmigkeit, der lebendige Christus, der heilige Geist schnöde im Kreis herumgepeitscht! Oder besser gesagt: Vor dem heiligsten Gegenstand kneift die Theologie einfach aus!* Dieses hässliche Schauspiel verdanken wir einer seichten Rationalistik, die nicht weiss, was sie tut, weil sie infolge der Verderbnis unserer Glaubenswissenschaft nicht weiss, was sie tun *soll,* welche Aufgabe der Wissenschaft angesichts des Glaubens wartet.

Wenn die praktische Theologie anfängt, den Schüler zur Aushingabe seines Wissens anzuhalten, was beobachtet sie? Dass kein der praktischen Verarbeitung würdiger Stoff in ihm vorhanden ist. Die erste Predigt exzerpiert einen Abschnitt des dogmatischen Kollegienheftes oder strotzt von biblischen Füllseln, die in ihrer Häufung des Eindrucks verfehlen. Dogmatismus und Biblizismus sind die Merkmale der praktischen Erstlingsarbeiten, in denen sich weder eigene, noch des Hörers Schäden und Bedürfnisse spiegeln, Dogmatismus und Biblizismus, die beiden schlimmsten Feinde einer wirklich eindrucksvollen Verkündigung des Evangeliums in der modernen Zeit!

*Es fehlt somit der Geist, der unser Amt lebendig macht, die schlichte Frömmigkeit, die Wärme der religiösen Empfindung, die Glut der Gotteshoffnung, die Gewissheit grosser Gottestaten, die Gott durch seine Diener wirken will, die Einsicht in den Jammer und die Sehnsucht der Gemeinden. Es fehlt die Hauptsache.*

Dafür wird man das Studium nicht unmittelbar verantwortlich machen können. Auch auf religiösem Gebiet gibt es keine generatio aequivoca. Nur Frömmigkeit, nicht Wissenschaft weckt die Frömmigkeit, aus der ein fruchtbares pfarramtliches Wirken hervorgeht. Das Studium aber hat zunächst Wissenschaft mitzuteilen.

Aber freilich verdirbt der schon oben gerügte akademische Betrieb viel religiöse Beanlagung. Indem er sein Ziel darin erblickt, ein gewisses durch Reglemente abgezirkeltes Pensum in die Köpfe der Schüler zu giessen, erschwert er die Entfaltung des persönlichen Eigenlebens. *Bader* entwirft folgendes Bild, das zwar mit grellen Farben gemalt ist, aber für manchen Fall wirklich genau zutreffen dürfte: „Stellen wir uns dieses Vorgehen (den intellektualistischen und schulmonarchistischen Drill) für die religiöse Erziehung (der Studierenden) vor. Statt die Schüler der Volksschule religiös anzuregen, dozieren wir ihnen die religiösen Erfahrungen der biblischen Leute in geschichtsmässiger Objektivierung. Wir wenden uns dabei naturgemäss an den Intellekt der Schüler, statt an ihr Herz und machen sie dabei glauben, das sei Religion. Die innigen und tiefen Bewegungen der Seele werden so auch im sogen. Religionsunterricht wie in den übrigen Fächern ausgeschaltet und zwar so nachhaltig, dass auf der Mittel- und Hochschulstufe das intellektuelle Interesse überwuchert und der junge Mann alles eher erkennt als sich selbst. Fremdes Erlebnis ist ihm wenigstens gedankenmässig noch zugänglich, während ihm das eigene Erfahren und Erleben ganz verschüttet und verschlossen ist. Wie soll nun ein solchermassen vorgebildeter Mensch zum Pfarrer erzogen werden, d. h. zum religiös lebendig empfindenden Menschen? Denn das scheint uns das Wichtigste für den Pfarrer zu sein, dass er offen steht für die innern Erfahrungen, und dass er von Gott ergriffen ist. Ich meine, wenn die Universität den Theologen in demselben Fahrwasser des Intellektualismus festhält, so kommt im besten Fall jenes Pfaffentum heraus, unter dem gegenwärtig unsere Kirche leidet, das eine wunderbare Wissenschaft hat über Gott, ihn gleichsam in einem Drückli im Sack herumträgt und dabei so wunderbar kurzsichtig ist für das Wirken Gottes in der realen Welt." — Gewiss trifft dieses Urteil weder alle Dozenten noch alle Studierenden. Aber dass *Bader* eine ernste, für viele verhängnisvolle Gefahr hervorgehoben hat, wird niemand bestreiten.

Um so mehr muss überraschen, dass unsere Votanten in Bezug auf ihre religiöse Kräftigung meist gute Erfahrungen berichten. Die Mehrzahl fühlte sich am Ende ihrer Studienzeit religiös gekräftigt oder doch gefestigt. Nur drei Pfarrer dürfen nicht von solcher Bereicherung Zeugnis ablegen. Mit ergreifender Lebenswahrheit bekennt der eine von ihnen dennoch: „Ich kam vom Gymnasium her, angesteckt vom üblichen Indifferentismus, mehr noch: in Zweifel versetzt durch die Theologien atheistischer Lehrer, die des Weltalls Maschine nur so am Finger laufen liessen.

Aber am Ende der Universitätsstudien hatte ich wieder die feste Überzeugung: es ist ein Gott, es ist ein Christus, es ist eine Bibel. Aber die Dinge hatten noch viel zu wenig Kraft in meinem Herzen und Leben. Ich gestehe, dass ich mein Pfarramt ohne Christus angetreten habe, d. h. es gab für mich einen Christus, vor 2000 Jahren lebte er, aber ich kam aus ohne ihn. Doch je mehr ich mich mit Jesus beschäftigte, beschäftigen musste, um meinen positiven Gemeindegliedern begegnen zu können, um so wärmer wurde ich, um so mehr *ergriffen* von der religiösen Persönlichkeit des Heilands. Und Gott, der mir am Ende meiner Studien um Siriusweiten entfernt war, ist jetzt eine Kraft geworden in mir; ich wage etwas mit ihm. Beweis: „als ich jüngst meinen Konfirmanden das Leben Jesu erzählte, da sah ich die Kinderaugen feucht werden. So viel vermochte ich nicht als neugebackener Pfarrer." Man wird zugeben, dass auch in diesem Falle das theologische Studium sich grosse Verdienste um die Frömmigkeit des Pfarrers erwarb. Ganz ungünstige Erlebnisse meldet nur ein einziger Bericht: „Das theologische Studium hat mein bischen ehrliches Hinstreben zu Gott, das ich mir durch das Gymnasium hindurch gerettet hatte, ganz untergraben. Mein Glaube war eine Idee von Gott geworden, will heissen, die rein verstandesmässige Beschäftigung mit den religiösen Momenten hat die persönliche Erfahrung verhindert, wohl auch als unnötige Phantasterei vor dem innern Forum lächerlich gemacht. Nach meinem Staatsexamen war ich religiös bankerott. Ich versuchte verschiedene Male, in eine andere Carrière hineinzukommen." Erst die Berührung mit einem kräftigen Menschenschlag half dem Votanten aus seinem wirren Traum und gab ihm die Kraft des betenden Glaubens zurück.

Beachtenswert ist die verschiedene Angabe der religiösen *Kraftquelle.* Als solche erwähnt *Hartmann* das theologische Studium, das nach seiner Ansicht jeden religiös kräftigen muss, der in der gegenwärtigen Zeit an der Universität wirklich studiert und im Stand ist, unsern wissenschaftlichen Betrieb zu verstehen. Ähnlich urteilt *Liechtenhan:* „Den Anteil des Studiums am religiösen Fortschritt kann ich nicht feststellen; religiöse Förderung ist ja nicht seine Aufgabe. Immerhin wird die Beschäftigung mit den religiösen Problemen einen ernsten Menschen auch religiös fördern." Wer die letztere Bemerkung billigt, wird es für unsern theologischen Kursus schlimm finden, dass die meisten Berichterstatter nicht den Studien, sondern der religiösen Persönlichkeit eines oder zweier Lehrer ihre Glaubenskräftigung verdanken. Sehr interessant ist, wie der eine Votant gerade bei dem für ihn allzu kritischen Dozenten in religiöser Hinsicht völlig leer und enttäuscht

ausging, dem zwei andere voll Begeisterung und Dankbarkeit wegen der Wärme und tiefen Frömmigkeit seines Gemütes den bestimmenden Einfluss auf ihre Glaubensfreudigkeit zuschreiben.

Somit ist das Gesamtergebnis der religiösen Bereicherung für die theologische Fakultät nicht unerfreulich. Freilich ist in Abzug zu bringen, dass die von mir veranstaltete Enquête an diesem Punkte am allerwenigsten Allgemeingültigkeit beansprucht. Nicht nur in Halle gab es Zeiten, in welchen das durchschnittliche sittliche Niveau der theologischen Klasse unglaublich tief gesunken war und mehr als ein junger Theologe durch ausschweifenden Wandel Ärgernis erregte. Die bekannten Sittenzeugnisse besagen wenig, denn wie ein Votant sarkastisch bemerkt: „Es mag einer saufen und huren, so viel er will, er erhält das Sittenzeugnis. Ist er aber wegen Studentenulk gebüsst worden, so stehts schon schlimmer.“ Leider kann wenigstens dem erstern Satz eine *gewisse* Berechtigung nicht abgesprochen werden, da die Kirchenbehörden einfach nicht in der Lage sind, den Wandel der Studenten zu kennen, es wäre denn, dass sie ein verwerfliches Angebertum züchteten. Im Ganzen aber gedeiht unter der theologischen Studentenschaft ein aufrichtiges, edles und frommes Streben, das im Lauf der Studienjahre nur gesteigert wird, wenn es auch an der Universität vielleicht mitunter zu wenig Nahrung findet.

Zum Schlusse dieses Abschnittes eine kurze Zusammenstellung. Auf die Frage: „Fühlen Sie sich von der gegenwärtigen Art der Vorbereitung zum Pfarrberuf im Allgemeinen befriedigt?“ antworten mit mehr oder weniger eingeschränktem Ja: *Bachofner*, *Hartmann*, *Hadorn,* der aber besonders bei selbständigen Naturen öfters den gegenteiligen Eindruck beobachtete, *Kutter,* der vom Studium überhaupt wenig, vom erstarkten Gemeindegeist aber den massgebenden erzieherischen Einfluss erwartet, *Liechtenhan* und *Roth*. Mit auffallender Entschiedenheit äussern sich die Neinsager, nämlich *Bader, Baur, von Greyerz, Keller, Köhler*, *Müller*, *Ragaz, Schlatter*. Selbstverständlich hat dieses Ja oder Nein nur bescheidenen Wert, zumal die gestellte Frage im Interesse einer möglichst spontanen Äusserung der auf dem Herzen liegenden Gedanken recht allgemein gehalten war und demgemäss verschieden aufgefasst wurde, da ferner hinter der Bejahung bisweilen eine Menge Ablehnung, hinter der Verneinung etwelche Anerkennung steht. Immerhin dürfte aus alledem hervorgehen, dass nach Ansicht so ziemlich *aller* Votanten unser theologisches Studium der Reform bedarf, *ja dass die Mehrzahl tiefgreifende Änderung der theologischen Schulung und gesamten Ausbildung*, *wie sie vor 10 bis 15 Jahren vorherrschten*, *für erforderlich hält.* Dieses

Urteil steht in starkem Kontrast zu der Behauptung einzelner Männer, dass unsere Ausbildung zum Pfarrer im Ganzen völlig zweckmässig gestaltet sei, ja vollkommen wäre, wenn nur die Herren Studierenden etwas fleissiger und gründlicher wären. Meist wird in Universitätskreisen ein Mehres für die Erziehung zum Pfarrer von der Kirche erwartet, die bisher fast gar nichts tat, und umgekehrt in den kirchlichen Behörden eine Mehrleistung von der Fakultät. So wiederholt sich der Kampf zwischen theoretischer und praktischer Theologie in den Beziehungen zwischen Universität und Kirche; zwischen beiden Lagern aber steckt der Anwärter auf den lebendigsten Beruf der Welt.

(Fortsetzung folgt.)

---

# Abstinenz oder Temperenz?

Die weitern Antworten auf den Artikel des Herrn Pfarrer A. Farner in Stammheim können nur noch auszugsweise abgedruckt werden; sie begegnen sich auch zum Teil inhaltlich.

Zur Antwort des Herrn Pfr. Liechti wolle man S. 40, Mitte, statt Röm. 9, 19 u. 22 lesen: I. Kor. 9, 19 u. 22. Röm. 13,8.

II. . . Pfr. Farner hat unsern Standpunkt als „entschieden minderwertige Stufe der Sittlichkeit" bezeichnet und uns der Marktschreierei bezichtigt. Ich halte meine Antwort kurz:

1. Wenn das Blaue Kreuz in seinen Statuten erklärt, dass es „dem durchaus mässigen Gebrauch der gegorenen Getränke bei denen, die nicht zum Bund gehören, nicht verurteile," daneben aber von Zeit zu Zeit die Christen auffordert, sich dem Verein anzuschliessen, so ist das kein Widerspruch. Eine Diakonissenanstalt will nicht, dass alle Mädchen Diakonissen werden und doch ist es ganz in der Ordnung, wenn ihr Vorstand etwa einmal einen „Aufruf an alle christlichen Jungfrauen" ergehen lässt, sich dem schönen Berufe zu widmen. Dasselbe kann ein christlicher Jünglingsverein tun oder ein freiwilliger Feuerwehrverein. Denn das Blaue Kreuz will ein *Rettungskorps* sein und weil es Leute braucht, und zwar noch viel mehr Leute als es jetzt hat, um die grosse Rettungsarbeit zu erledigen, so fordert es zur Mitarbeit auf, und weil es eine Arbeit verrichtet, die gerade besonders im Geiste dessen ist, der gekommen ist zu suchen und selig zu machen, was verloren ist, darum wendet es sich an die Geistlichen und sagt ihnen: „euch möchten wir dabei haben, das wäre im Geist eures Meisters."

2. Pfarrer Farner hält den geretteten Trinkern vor, dass sie ja noch gar nicht geheilt seien, so lange sie vor jedem Glas Wein oder Bier Angst haben müssten. Ich antworte darauf: ein Vorwurf wäre das nur dann, wenn das Ertragen von Wein und Bier ein sittlicher Vorzug wäre. Das ist es aber nicht aus zwei Gründen, erstens, weil es sich dabei um einen physiologischen Vorgang, die Einwirkung eines chemischen Stoffes auf die Gehirnzellen handelt, über die man niemand zur Rechenschaft ziehen darf, und zweitens, weil die

alkoholischen Getränke durchaus überflüssig sind. Die Forderung, dass der Mensch ein Glas ertragen könne, wenn er nicht ein „Halber" sein wolle, gehört nicht in die Sittenlehre, sie stammt aus dem Studentenkomment.

3. Es ist grausam, dem enthaltsam gewordenen Trinker zu sagen, er sei noch gar nicht geheilt, so lange er nicht ein Glas ertragen könne, und zugleich den Blaukreuzlern vorzuwerfen, dass so viele unter ihren Geretteten wieder rückfällig werden. Weshalb werden sie denn rückfällig? Eben weil es so unverständige Leute gibt, die ihnen sagen, sie seien ja noch gar nicht geheilt, ein Glas müsse man ertragen können. Der Vorwurf trifft nur zum kleinsten Teil die Rückfälligen; verantwortlich sind die herzlosen Menschen, die sie verleiten, wieder zu trinken, und diesen steht es schlecht an, ihre Opfer nachher zu verhöhnen.

4. Es ist wahr, dass „wir mit unserer Empfehlung der Temperenz nur einen minimen oder gar keinen Erfolg erzielen". Denn Mässigkeit ist immer gepredigt worden und dabei die Unmässigkeit gewachsen bis ins ungeheuerliche. Pfarrer Farner weise uns einen nennenswerten Erfolg der Mässigkeitspredigt auf! Wer führt den Kampf gegen den Alkoholismus? Die Enthaltsamkeitsvereine sozusagen ausschliesslich. Der Anteil der Mässigkeitsvertreter am Kampf besteht fast nur darin, dass sie die Enthaltsamkeitsforderung ablehnen und dabei jedesmal die Unmässigkeit verurteilen; etwas *getan* gegen den Alkoholismus haben nur einzelne unter ihnen und stets in Verbindung und unter dem Antrieb der minderwertigen Enthaltsamen. Pfr. *Eduard Blocher*, Zürich.

**III.** Ich schicke voraus, dass ich selber nicht Blaukreuzler bin wegen der prinzipiellen Unentschiedenheit, die dem Blauen Kreuz noch immer anhaftet. Ich habe mich deshalb dem Guttemplerorden angeschlossen und stelle mich demgemäss prinzipiell und ganz auf den Boden der Abstinenz.

Der Schreiber jenes Artikels bekennt sich zur Temperenz. Sie ist doch wohl schon seit langer, langer Zeit durch Wort und Beispiel verkündigt worden, aber (es ist keine pessimistische Übertreibung) die Erfolge waren höchst minime. Da gehört wahrlich schon ein starker Glaube, ein unglaublicher Optimismus dazu, um an die Siegeskraft der Temperenz im Kampf gegen den Alkohol noch zu glauben.

Der Schreiber jenes Artikels fällt in einen Fehler, der bei der ganzen Alkoholfrage, bei jeder Diskussion über diesen Gegenstand sich immer wieder geltend macht. Er bleibt nämlich auf dem egoistischen Standpunkt stehen und betrachtet die ganze Frage nur als eine persönliche. Das geht aber nicht an. Die Alkoholfrage ist weit über den Kreis des persönlichen Lebens des Einzelnen hinaus gewachsen, sie ist eine Volksfrage, ja eine Rassenfrage geworden, sie bildet einen integrierenden Bestandteil der sozialen Frage. Mag sein, dass in der Gemeinde des Artikelschreibers noch nicht viel zu sehen ist vom Elend des Alkoholismus (immerhin gibt auch er Ausnahmen zu), so hat doch gewiss auch er schon von dem grenzenlosen Verderben gehört, das der Alkohol in andern Gemeinden zu Stadt und Land anrichtet. Nun wäre es doch wohl in unserer sozialen Zeit ein sonderbarer Individualismus, wenn ein Pfarrer nur gerade um die Grenzen seiner Gemeinde sich kümmern wollte, als ob ihn alles andere nichts angehe. Die Statistik über Irren-, Kranken-, Armen-, Zuchthäuser etc. etc. geht gewiss alle an. Denn wir alle haben mit unsern Schultern diese

Lasten zu tragen. Und wir alle tragen mit an der Schuld, wir alle, besonders unsere Kinder, die einst hinaus müssen in die Welt, stehen in Gefahr. Ich meine einen weitern Blick, ein Verständnis für die soziale Not unserer Tage, unseres Volkes sollte man einem Pfarrer wohl zutrauen dürfen. Dass einer, wenn er sich diese Tatsachen, diese Not, diesen Jammer, diese fürchterliche Zukunftsperspektive für unser Volk einmal klar gemacht hat, dann nicht mehr den Mut in sich finden wird, sich auf das hohe Ross der persönlichen Freiheit zu setzen, sondern dass er mit aller Kraft in den Kampf gegen den Volks- und Seelenmörder Alkokol eintreten wird, davon bin ich fest überzeugt. Die Sache ist wirklich zu ernst, zu gross, zu dringend, als dass man ihr gegenüber noch mit solchen persönlichen und in Anbetracht der Lage kleinlichen Bedenken operieren kann. Dann überwiegt nur *ein* Gefühl, *ein* Trieb und Wille, zu helfen, zu retten, zu bessern. Dem Alkoholismus unserer Tage gegenüber sind es, ich wiederhole es, kleine, unwichtige akademische Fragen, ob Abstinenz eine Askese sei, ob man den leiblichen Genuss als Sünde betrachten müsse oder nicht. — Was übrigens die Askese anbelangt, so erinnere ich nebenbei nur an die beherzigenswerten Worte Försters in seiner Jugendlehre.

Ob in der Erkenntnis des so weit verbreiteten Alkoholelendes eine sittliche Nötigung liegt, auf das Glas Wein nach Tisch zu verzichten und sich der alkoholischen Getränke überhaupt zu enthalten, das wage ich nicht allgemein für alle zu entscheiden. Aber für mich jedenfalls und für viele andere liegt diese sittliche Nötigung vor.

Was mir an dem ganzen Standpunkt des Artikelschreibers zu fehlen scheint, das ist das Grundprinzip des Evangeliums, die Liebe, das soziale Empfinden, das Denken an Andere. Wir bringen es nicht über uns, am Alkoholgenuss festzuhalten und abzuwarten, bis die Menschheit sich eben zu der Höhe der Selbstbeherrschung emporgeschwungen, unbekümmert darum, ob inzwischen Tausende und Abertausende an Leib und Seele zu Grunde gehen, gleichgültig gegen die zahllosen Tränen so vieler Frauen und unschuldiger Kinder. Wir sehen in der Abstinenz eine Pflicht, die uns nicht Menschen aufladen, sondern der Gott der Liebe und der Barmherzigkeit, um unsern Brüdern, die in der Knechtschaft des Alkohols sind, zu helfen, die Ketten abzuwerfen. Wir denken aber dabei gar nicht in erster Linie an die eigentliche Trinkerrettung, als vielmehr an die Verhütung solcher Existenzen, die bekanntlich doch immer aus den Reihen der mässig Trinkenden hervorgehen. Aber wir haben auch nicht den Mut, einen Trinker bei seiner Abstinenz einen Halben zu nennen, ihn auf eine inferiore Stufe der Sittlichkeit herabzudrücken, als wäre er kein freier Mann. Nein, wir freuen uns über einen solchen Mann und achten ihn hoch eben wegen seiner Abstinenz, in der sich vielleicht mehr Kraft, Selbstbeherrschung, Willensenergie kundtut, als bei manchem Andern, der mässig trinkt.

Zum Schlusse möchte ich den Artikelschreiber bitten, darzulegen, wieso eine gewisse sittliche Berechtigung des Genusses alkoholischer Getränke unumwunden zuzugeben sei. Die Wahrheit dieser Behauptung ist mir absolut unerfindlich. Der Alkohol, der Seelenmörder, der grosse Tyrann, der Lebenszerstörer, er, der auch in geringen Mengen nachgewiesenermassen das sittliche Bewusstsein lähmt, zu Unzucht und Verbrechen führt — der Genuss dieses

Alkohols soll auch sogar eine sittliche Berechtigung haben. Das müsste denn doch gründlich aufzeigt und erhärtet werden durch Tatsachen, bevor es irgendwie glaubhaft ist.

Ja, wenn am Alkohol irgendwelche tiefere Menschheitsinteressen hingen, wenn er zum Menschenleben unbedingt notwendig wäre, dann liesse sich streiten über Temperenz oder Abstinenz. Aber am Alkohol hängt vor allem das Geldinteresse und im übrigen ist er dem Leben der Menschen nicht notwendig, sondern nur schädlich und verderblich. Damit ist für mich und viele andere der Streit sofort erledigt, ob Temperenz oder Abstinenz. *P. Martig,* Davos.

---

# Kleine Beiträge zur Septuagintaforschung.

Von *Ludwig Köhler* in Äugst (Zürich). S. 3. 41ff.

---

Für H ist fortan neben Kittels Ausgabe immer noch eine andere zu Grunde gelegt.

Von Redpath ist (1906) zur Konkordanz ein Supplement wertvollsten Inhalts erschienen, *zitiert als Suppl.*

---

10. Jr. 23,27. (Ps. 58,12.) Für להשכיח את־עמי שמי liest G *τον επιλαθεσθαι τον νομον μου.* Varianten fehlen, nur Q gleicht am Rand durch zugefügtes *τον λαον μου,* wie oft, an *H* an. Woher das *νομον*?

Cornill (1905) führt es „im letzten Grunde auf eine innergriechische Verwechslung von *νομος* und *ονομα*“ zurück. Wie glücklich sein Scharfsinn hier ist, hätte ihm ein Blick in *Schleusner* gezeigt. Dort ist Ps. 58,12 zitiert, wo *νόμου σου* einem עמי entspricht. Für *νομου* liest aber dort S [c. a] *ονοματος.* So ist natürlich Jr. 23,27 und Ps. 58,12 G zu emendieren.

Bleibt noch die Frage, wie G sich zu H verhalte. Ist Jr. 23,27 שמי Dittographie von zu עמי verlesenem erstem שמי? Dann müsste לְהַשְׁכִּיחַ aus falschem (eben wegen der Dittographie so gefasstem) לְשַׁכִּיחַ — dazu לָבִיא Nah. 2,12 — statt לִשְׁכֹּחַ entstanden sein. Und ist Ps. 58(59),12 עמי in שמך zu ändern? Sinn und Metrum würden es gestatten. Prof. Kautzsch, dem ich diese Vermutungen vorlegte, hat ihnen zugestimmt.

11. 4. Mcc 2,8. Jdc. 9,27. Wenn *Swete* 4. Mcc 2,8 für *ενταισσων* von A *ενσταισων* von S V einsetzt — und mit Recht, trotzdem er den Text von A abdruckt, warum liest er dann Jdc. 9,27 das sicher falsche *ειπον* von B, statt des ebenso sicher richtigen *επιον* von A im Text? S. Nr. 1.

12. *παράπαν.* An den neun Stellen, an denen das Wort sich findet (warum *Swete* Hes 41,6 es *παρὰ πᾶν* schreibt, ist nicht

einzusehen, da er sonst stets *παράπαν* scheibt), hat es stets den Artikel *τό* vor sich und eine Negation nach sich (*μή*, *τοῦ μή* und, nur Jr 7,4, *οὐ*). In dieser Beziehung kommt es bei *Hatch-Redpath* nicht gut weg, da sie dreimal das Stichwort selber letztes Wort des Zitates sein lassen. (Zph 3,6. Hes 20,15. 46,20).

Das Folgen einer Negation ist um so wichtiger, als an allen Stellen (nur Jr 7,4 ist undeutlich) das Wort bei H kein Äquivalent hat. Dagegen entspricht die Negation bei ihm einem לבלתי sechs Mal, einem מבלי ein Mal, und, mit vorhergehendem *ὅπως*, einem ולא ein Mal. So ist klar, dass G *παραπαν* rein auf Gefühl hin da hinzugefügt hat, wo ihm die Negation des Hebräischen besonders akzentuiert erschienen ist.

---

# Bücherschau.

---

Dr. *A. Meyer*, Pfr. zu Albligen. **Ein antikirchliches Viergestirn am Anfang des 20. Jahrhuuderts.** Gr. 8°. 83 S. Grunau Bern 80 Rp.

Wenn doch bei Kutter, Faber, Glaser und Platzhoff die Pfarrer und die kirchliche Organisation als das Haupthindernis für die allgemeine Ausbreitung des Christentums gelten, so sollen die blossen „Redner" einmal tapfer sein, zur Tat schreiten und die Pfarrer abschaffen; insceniert Volksbewegungen zur Aufhebung der bestehenden Kirchen! Die Kirchenfreunde aber sollen für den Fall des Fortbestehens derselben in der Verbesserung der kirchlichen Gebräuche und in besserem Zusammenschluss der Pfarrer im Kampf gegen Materialismus, Ultramontanismus, Kulturroheit und Gesinnungsgemeinheit das Beste tun. So der „Apell" des Verfassers. Er charakterisiert die 4 „Sterne" vortrefflich und weiss ein paar Vorschläge zu machen. Im Ton steht er dem sachlichen und feinen Glaser am nächsten. Wir fügen sofort an:

*Sulze*, D. Dr. E., past. em. in Dresden-Neustadt. **Die Reform der evangelischen Landeskirchen nach den Grundsätzen des neueren Protestantismus dartgestellt.** Berlin 1906. 246 S. (M. 5).

In Zimmers Handbibliothek für die praktische Theologie hat der Verfasser 1891 sein Buch über „die evangelische Gemeinde" veröffentlicht, das nicht nur rasch bekannt wurde, sondern auch in weitem Umfang gewirkt hat. An Stelle einer neuen Auflage dieses seit längerer Zeit vergriffenen Buches beschenkt er uns nun mit einer ganz neuen Bearbeitung.

Die Grundgedanken sind natürlich dieselben geblieben. Die Bilder kleiner, aber lebendiger Gemeinden, die durch Seelsorge und Armenpflege vermittelst des Presbyterismus an ihren Mitgliedern wirken, wird als das einzige Mittel erkannt, um den unsern modernen Verhältnissen fast machtlos gegenüberstehenden evangelischen Landeskirchen wieder eine Einwirkung auf das Volksleben möglich zu machen. Diese Ideen sind ja bereits, namentlich in Deutschland, bekannt genug geworden und auch schon teilweise hie und da verwirklicht, sodass ein neues Eingehen auf ihre prinzipielle Bedeutung an-

nötig erscheint. Überall in den grossen Städten hat man angefangen, die unnatürlich angewachsenen „Gemeinden“ von zwanzig-, dreissig-, sechszigtausend Seelen, die in Wahrheit keine sind, zu teilen, neue Kirchen zu bauen und eine intensivere Wirksamkeit des Pfarramtes zu ermöglichen. Wenn man auf die Zeit vor zwanzig bis dreissig Jahren zurückblickt, so ist immerhin etwas geschehen, wenn auch noch lange nicht genug.

Sulze hat inzwischen, wie mir scheint, auch manches gelernt und gar zu grosse Anforderungen ermässigt. Sein Ideal war eigentlich die Einzelgemeinde von höchstens fünftausend Seelen, mit nur einem Pfarrer. Nun nimmt er an, dass in den Städten das Normale die Vereinigung dreier solcher Gemeinden zu einer Parochie mit gemeinschaftlicher Kirche und drei Pfarrern sein werde, die Einzelgemeinde hat dann daneben ihren Betsaal, ein eigenes Presbyterium neben dem gemeinsamen Kirchenvorstande und wirkt durch Seelsorge Aller an Allen. Ihre Mitglieder sollen sich nicht nur im Gottesdienste vereinigen, sondern auch sonst einander näher treten, die Zersplitterung der gemeinnützigen Arbeit unter die vielen Vereine soll der Gemeindefürsorge Platz machen, so, und durch intensives christliches Wirken des Pfarrers und der Ältesten wird dann die Kluft zwischen Kirche und Leben überwunden und das Evangelium wieder zu einer wirksamen Macht der Liebe im Volksleben gemacht werden. Für die Gemeinde verlangt der Verfasser bei aller theologischen Weitherzigkeit doch ein Bekenntnis, das er folgendermassen formuliert: *„Ich setze mein Vertrauen nicht auf die Welt, auch nicht auf mich selbst, sondern auf Gott, den Vater, meinen allmächtigen Schöpfer, Richter und Erlöser, offenbart durch Christus und seine Gemeinde“* (87).

Gegen den Inhalt diesses Bekenntnisses wird schwerlich viel einzuwenden sein. Aber es fragt sich, ob es notwendig ist, ein solches wieder aufzustellen, nachdem wir uns von den alten freigemacht haben. Es wäre wohl weniger ein Bedürfnis der Gemeinde, als eine Liebhaberei der Theologen, und auch an ein noch so weitherziges Bekenntnis könnte sich immer wieder der bekannte Glaubenseifer anhängen, wo der Eine durchaus den Andern zur Zustimmung zu seiner Formel nötigen will. Wir machen es in der Schweiz seit längerer Zeit auch ohne ein solches Bekenntnis; Bibel, Liturgie, Gesangbuch und Kirchenverfassung halten die notwenige Einheit schon aufrecht.

Sulze's Ideal ist im Grunde die Herrnhuter Brüdergemeinde, das geht aus allem hervor und ist auch von ihm selbst wiederholt ausgesprochen worden. Er ist, gleich Schleiermacher, ein „Herrnhuter höherer Ordnung.“ Diese innige und bei aller positiven Gläubigkeit doch freisinnige Gemeinschaft kann in der Tat die Sehnsucht manches protestantischen Pfarrers, der bei seiner treuen Arbeit in den modernen städtischen Verhältnissen doch zu keiner Freudigkeit kommt, erwecken und wir können gewiss Alle viel von ihr lernen. Aber eine Volkskirche, wie wir sie haben und hoffentlich auch künftig haben werden, kann immer nur annähernd nach dem Vorbilde sich richten, ihre Aufgabe verlangt teilweise andere Lösungen. Seien wir zufrieden, wenn wir das wesentliche von Sulze's Anregungen verwirklichen können, wenn wir z. B. nicht mehr Kirchen bauen, ohne Gemeinden zu stiften, nicht mehrere Pfarrer an einer grossen Kirche zusammenhäufen, wo Einer dem Andern im Wege steht, statt jedem einen besondern Arbeitsbezirk anzuweisen. Machen wir uns los von dem

leidigen „Kanzelvirtuosentum", das nur vorübergehende Zuhörerscharen, aber keine Gemeinden sammelt, achten wir das stille Wirken im Kleinen in den Familien und an der Jugend als das höchste, was der Pfarrer zu leisten hat. Dann wird es nach und nach besser werden, soweit eine Besserung möglich ist.

Dass der Verfasser auch in dieser Ausgabe und noch mehr als früher die Fragen des protestantischen Kirchenbaues als sachkundiger Mann eingehend bespricht und auch da meist die richtigen Wege weist, macht unsern Dank für seine Leistung noch aufrichtiger und wärmer. *R. St.*

D. *Arnold Meyer*, Professor der Theologie in Zürich. **Das „Leben nach dem Evangelium Jesu".** (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte 44). Tübingen. J. C. B. Mohr 1905. 8°. 44 S. 0,75 Mk.

Ein Referat, erstattet in den Verhandlungen der Asketischen Gesellschaft in Zürich im Jahre 1905, daher auch in ihren „Verhandlungen u. s. w." abgedruckt (S. 41—84). Jesus nimmt nach des Täufers Abberufung die Verkündigung der Herrschaft Gottes auf, ohne dass sein Evangelium vom Reiche gegenüber dem damals allgemein Erwarteten inhaltlich Neues bietet, aber auch ohne Freuden und Güter des Reiches in der Weise der Apokalyptiker auszumalen (S. 1—8). Das Neue, Eigenartige an Jesu Predigt zeigen seine Forderungen, die, an die damalige Frömmigkeit anknüpfend, sie aber weit unter sich lassend, ihr ethisch wie religiös orientiertes Prinzip in der Gottesliebe finden (S. 8—19). Eine bestimmte Stellung zu Jesus gehört nicht zum Evangelium (S. 19 f). Seine Predigt ist „u. a. auch ein Ausfluss volkstümlichen Protestes gegen die Theologen und Aristokraten jener Zeit" (S, 20), ohne politisches, ohne wissenschaftliches, ohne sozialreformerisches Interesse — auch ohne Erfolg. Der Chiliasmus wird von seinen Jüngern abgestreift. Es ist die ernste Frage: Sind wir noch Christen? Gibt es ein Leben nach dem Evangelium auch heute noch? (19 - 24). Die Frage beantwortet ein zweiter Teil. Nach überaus feiner und geistvoller Herausstellung des für alle Zeiten Giltigen in Jesu Predigt (S. 24—34), wird gezeigt, wie Jesu Heilsfrage: wie komme ich zur Gemeinschaft mit Gott? bei ihm die für alle Zeiten vollgültige Antwort findet, ohne dass das Eschatologische und Kulturfeindliche dem Abbruch tut (S. 34—44).

Die Lektüre des Vortrags ist Genuss und Gewinn. Ein scharf umrissenes, eigenartiges Bild Jesu wird in markanten, knappen Strichen entworfen. Dem Gegenwartsproblem ist reiches Interesse zugewandt. Natürlich hat die Aufgabe, über diesen Gegenstand so kurz zu referieren, unvermeidliche Gefahren. Gerade wo M. Neues und Eignes bietet, hätte man eine Begründung gewünscht, die er in diesem Zusammenhang nicht geben konnte, — Resultate ohne Belege. — S. 41 Z. 6 lies „steht", S. 44 Z. 6 fehlt hinter „Liebe" das Komma; S. 6 Z. 25 soll es doch wohl hinter „Mensch" statt hinter „jedenfalls" stehen? *Ludwig Köhler*, Aeugst a. A.

---

## Preisausschreiben.

La Compagnie des pasteurs de Genève nous prie de bien vouloir informer nos lecteurs que les mémoires (écrits en langue française) sur **l'oeuvre internationale de Calvin**, pour le „prix des sciences théologiques", devront être envoyés avant le 31 Décembre 1908. (Näheres bei der Redaktion.)

# Sind die aus den drei ersten Evangelien zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst?

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Kt. Zürich).

(Fortsetzung)

8. Man darf nicht stillschweigend an *Wellhausen* vorbeigehen. In seinen Kommentaren zu den Synoptikern und in der Einleitung dazu redet er oft von unserm Stoff, wenn gleich nicht erschöpfend. Danach besteht sein klassischer Ausspruch noch heute zu Recht: „(In Jesus) ging ein Sämann aus zu säen seinen Samen; sein Samen war das Wort, sein Acker die Zeit“ [1]). „In der galiläischen Periode verkündet er (Jesus) überhaupt nicht, er lehrt. Und zwar nicht über das Reich Gottes, sondern in ungezwungenem Wechsel über dies und jenes, was ihm in den Wurf kommt; evidente Wahrheiten, mit Rücksicht auf die Bedürfnisse eines allgemeinen Publikums“ [2]). „In Jerusalem schlägt er zwar, nach Lage der Umstände, speziellere Themata an, lehrt aber auch nicht über das Reich Gottes, obwohl er den Ausdruck, als bekannt, zweimal in den Mund nimmt.“ „Sicherlich galt ihm selber die Moral . . . . für den ewigen Willen Gottes im Himmel wie auf Erden; er verwarf die Übungen, die keinen innern Sinn und Wert hatten. Natürlich war auch er durchdrungen von dem Glauben an ein Jenseits, an die allgemeine Auferstehung, an das Gericht, an das Reich Gottes. Den konnte er aber als selbstverständlich auch bei seinen Jüngern voraussetzen und brauchte nicht viel davon zu reden. Er betonte dabei allerdings mehr die Drohung als die Verheissung. Dadurch unterschied er sich von den Juden und einigermassen auch von den ältesten Christen. Er fing nicht mit Glückwünschen und Seligpreisungen an, sondern mit der Busspredigt“ [3]).

Johannes Weiss hat gesagt: „Mir ist es bemerkenswert erschienen, dass gerade der Mann, der die historische Theologie wie kein Anderer freigemacht hat von den Einflüssen des Rationalismus . . . . — dass dieser selbe Gelehrte der Person Jesu gegenüber die volle geschichtliche Objektivität nicht findet“ [4]). Weiss sagt das vom früheren Wellhausen. Der neue Wellhausen aber ist dem frühern gleich.

9. Das alles ist jedoch nichts. Erst *William Wrede und Albert Schweitzer* haben die Schwierigkeiten gesehen, erst Wrede

[1]) Israelitische und Jüdische Geschichte, 3. Ausgabe, S. 374. [2]) Einleitung, S. 106. [3]) Einleitung, S. 107. [4]) S. 56.

hat sie gelöst, und Schweitzer hat sie noch mehr gelöst. So muss es ja wohl sein; denn mit lauten Worten sagt es kein Andrer als Albert Schweitzer selber [1]). In ihm ist „die konsequente Eschatologie“ erschienen, wie in Wrede „der konsequente Skeptizismus.“ Beide lesen „den Markustext wieder unbefangen“ und finden seine Darstellung „voll von Unerklärlichkeiten und Widersprüchen.“ Letzlich ist die Ursache davon das Messiasgeheimniss. Wrede geht dem gegenüber literarisch-kritisch vor. Der Evangelist hat eine widerspruchsvolle Vorstellung von der Sachlage. Jesus, der nichts als Lehrer und Heilender gewesen ist, wird als Messias betrachtet. Damit aber Wirklichkeit und Dichtung einander nicht laut Hohn sprechen, wird in die geschichtliche Darstellung die Messianität als verhüllte, als „Geheimnis“ eingetragen. Diese Darstelung wird uns später noch beschäftigen. Sie geht von der augenscheinlichen Schwierigkeit aus, dass Jesus sich zwar als den Messias bezeichnet, aber damit doch befremdlich geheimtuerisch zurückhält.

Schweitzer erklärt die Sache ganz anders. Jesus steht unter dem Banne einer „dogmatischen Idee“. Seine Gleichnisse wollen, wie seltsam! statt zu enthüllen, verhüllen (Mc 4,10—12; als ob das durchaus glaubwürdiger Stoff sein müsste!). Er ist eben Prädestinatianer, und wie einer prädestiniert ist, so empfängt er aus den Gleichnissen Licht oder Nebel. Das Geheimnis der Gleichnisse aber ist kein anderes als: droben bereitet sich die Ernte, die eschatologische Umwälzung vor. Das sagen jedem Sehenden auch die gerade reifenden Feldfrüchte. Als seien sie nur das Jahr gereift! Die Jünger werden drum ausgesendet, Israel auf das Kommende zu bereiten. Denn wie für die Einheitlicheit und Echtheit von Markus 4, so besitzt Schweitzer auch für die von Matthäus 10 eine naive, fröhliche Gläubigkeit. Und dem Matthäuskapitel entnimmt er, dass Jesus mit dem Sukkurs seiner Jünger sich unterfängt, „die eschatologische Geschichte in Gang (zu) bringen, die Enddrangsal . . . . zu entfesseln,“ die sie auskosten müssen um, das Reich kommen zu sehen. Die Jünger kommen leer zurück. Nichts geschieht. Jesu dogmatische Idee bildet sich um. Er allein nimmt alle Drangsal auf sich, für die andern wird

[1]) William Wrede: „Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangelium“, 1901. Albert Schweitzer: „Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“, 1906. Früher erschien „Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu“, 1901. Ich halte mich an das Buch von 1906, das ich als Albert Schweitzer zitiere und in dem besonders Kapitel XIX: „Der konsequente Skeptizismus und die konsequente Eschatologie“ (= S. 327 - 395) in Betracht kommt.

sie ausser Kraft gesetzt. Dazu geht er nach Jerusalem. Zuvor hat er mit seinen engern und weitern Anhängern in der Speisung „das eschatologische Sakrament“ gefeiert.

Eine Geschichte Jesu ex nihilo, denn von all dem steht in den Evangelien kein Wort. Und eine Vergewaltigung der Texte, die, nach Schweitzer, nur Schweitzer nimmt, wie sie sind, so gross, dass zur Kritik des Ganzen keinen Federstrich mehr zu tun braucht, wer Schweitzers Theorie etwas einlässlich dargestellt hat. Welche Ungeheuerlichkeit allein, das zehnte Matthäuskapitel für eine Rede Jesu zu halten! Wo die andern Synoptiker noch die unverbundenen Elemente der Komposition bieten. Ich komme auf Einzelnes noch zurück [1]).

10. *Ein Rückblick* wirkt nicht sehr erfreulich. Den betrübendsten Eindruck macht es, dass sich fast überall eine Mischung von viel Gutem mit viel Falschem darbietet. Und daneben welcher Dissensus! Bei gemeinsamer modernkritischer Erfassung ihrer wissenschaftlichen Aufgabe, welches Durcheinander der Lösungen. Bei starker Einigkeit über die Komposition der Traditionsmasse, die grösste Verschiedenheit in der Kombination des für geschichtlich Erachteten. Fragen tauchen auf, werden gelöst, gelten eine Weile dafür, tauchen wieder unter und kommen wieder ungelöst hervor. Ob nicht ein Grundfehler darin besteht, dass man zu oft möglichst viel für ausmachbar hielt? Ob man nicht lieber stets auf möglichst Sicheres, wenn es auch wenig ist, achten sollte? Jedenfalls ist es nicht unbescheiden, wenn ein Neuer die alten Probleme noch einmal aufrollt.

### *II. Religiös-sittliche Ideen in der Verkündigung Jesu, soweit sie ohne Umbildung einfach dem Judentum entnommen sein können.*

1. Wie man sieht, hat man auf die verschiedenste Weise versucht, die Verkündigung Jesu oder Teile von ihr, vermittelst einer Zentral- oder Gruppenidee (Reichgottesidee, Gottvaterglaube, Selbstbewusstsein und Messianismus Jesu, das Eschatologische, das Ewiggültige seiner Predigt) zu begreifen und darzustellen. Streitig ist dabei oft die Zuweisung eines Stückes zur einen oder andern Gruppe, mangelhaft ist nicht selten die Zusammenfassung der Stoffe einer Gruppe, und schief ist obendrein auch wohl die ganze Zeichnung, weil kein Gesichtspunkt sich finden lässt, über dessen Wert als ordnende Grösse die Urteile einigermassen einig und unanfechtbar wären.

---

[1]) Natürlich wird noch viel Literatur im Verlauf der Darlegung zu nennen und zu nützen sein. Hier war es nur um die Skizze des allgemeinen Verlaufs dieser vierzehn Jahre (1892—1906) der Forschung zu tun.

Will man überhaupt so vorgehen, und das muss man, weil es keine bessere Weise gibt, so ist der beste Anfangspunkt da gelegen, wo das neutralste, d. h. das am wenigsten durch Jesu und seiner Verkündigung Eigenart bedingte Gebiet liegt. Denn die Eigenart („Persönlichkeit") Jesu ist eine kaum greifbare und dazu äusserst vielgestaltige Grösse. Gelingt es mühsam und halbwegs, sie zu ahnen, so ist es noch nicht möglich, sie darzustellen; je tiefer die Schau in sein Wesen reicht, desto mehr versagen die Worte.

Nun finden sich in den Evangelien allenthalben verstreut Worte, welche, an sich überaus wertvoll und mit der grössten Wahrscheinlichkeit der Echtheit ausgestattet, einen recht unpersönlichen Eindruck machen. Einzelne Sprüche, Worte, Bilder sind es, welche über das Mannigfachste des täglichen Lebens bald in treffendem Bild, bald in abstrakter Sentenzform sich äussern. Sie sind äusserlich wie innerlich den M'schalim der Chokmamänner ähnlich, von höchster Wahrheit und Geltung, aber unter sich ohne enges Band oder einheitlichen Ideenhintergrund — Brillantsplitter, voll Glanz und Farbe, deren Wert anerkannt werden muss, auch wenn man über Form und Zweck des Steines oder der Steine, denen sie angehörten, nichts weiss. Sie alle sind ein beredtes Zeugnis dafür, wie auch Jesus einem starken Anreiz unterlag, die Erscheinungen des Jahrmarkts des täglichen Treibens knapp und treffend in einem Bilde oder Gedanken festzuhalten — Erfahrungen zu Lebensgesetzen zu destillieren. So spricht sich in ihnen bald die Seele Jesu gar nicht aus — wir sehen ihn nur als den feinen Beobachter; bald macht sie sich ganz stark geltend — die ganze Buntgestaltigkeit des Menschentums stellt sich für ihn auf die Frage ein: für oder wider Gott. Hätten wir von Jesus nichts als diese Sprüche, so hätten wir viel an den Sprüchen, wenig an ihm.

*Mit derartigem Stoff — sein Gebiet genau zu umschreiben, ist nicht möglich — muss man beginnen.* Hier lässt sich fester Fuss fassen. Hier ein verzeichnetes Bild zu geben, ist nicht möglich, aber was sich hier an Kenntnis gewinnen lässt, entbehrt nicht regulativer Kraft für das Folgende.

2. Die rein malenden Ausdrücke haben hier keine Stätte, wohl aber das Doppelgleichnis vom neuen Lappen auf dem alten Kleid und vom neuen Wein in den alten Schläuchen (Mc 2,21 f). Was das mit der Fastenfrage zu tun hat, bei der es seine Unterkunft im Evangelium findet, ist nicht zu sagen (S. 1906, S. 176). Es spricht zweimal nur aus, dass sauer und süss nicht zusammentaugen, ist also das Bild für einen ganz allgemeinen

Grundgedanken und hat mit einer sittlichen und religiösen Idee an sich nichts zu tun. Wenn es Jesus in die für ihn zentrale religiös-sittliche Gedankenwelt hineinstellt, so ist das eine von vielen möglichen Anwendungen, und vieles andere hätte dazu eine gleich gute Eignung.

So haben denn auch andere tägliche Geschehnisse bei Jesus dieses Schicksal gefunden. So das Wort „Der Arbeiter ist seiner Speise (Mt 10,10), seines Lohns (Lc 10,7) wert“, ein Wort, welches von seiner Umgebung diskreditiert, von Paulus bezeugt wird (1. Kor. 9,14). In dieser Sentenz ist hier vor allem die Form zu beachten. Da ist keine Ableitung aus dem Verhältnis von Leistung und Lohn, kein Wort von gerechten Ansprüchen und billiger Entschädigungpflicht, da ist eine blosse Feststellung, wie sie Autorität oder Volksmund lieben: alle Leute halten es so. Aber mit Umgehung der Erwägung, ob und weshalb das in Ordnung sei, greift der Spruch unmittelbar auf den rechten Willen zurück, welcher spricht: so ist es. So liegt eine sittliche Selbstherrlichkeit in diesem Worte, deren Grösse nur an seiner Einfachheit gemessen werden kann.

Und dasselbe noch in vielen Fällen. „Wer im Geringsten treu ist, der ist auch im Grossen treu“ (Lc 16,10). So ist es; ein Tag mit offenem Auge die Menschen betrachtet, macht das kund; keiner wird das bestreiten, weil es keiner kann. Also geht hin und seid treu im Kleinen, dann werdet ihr es auch im Grossen sein. Vielleicht gehören dahin auch die Seligpreisungen, davon eine, die von den Leidtragenden — wie jede Predigt mit ihren Zu- und Eindeutungen dartut — Torheit ist, wenn sie nicht die Abstraktion eines erlebten Einzelfalles ist. Es will doch beachtet sein, wie aus diesen Einzelworten, welche man unmöglich einer der am Eingang dieses II. Kapitels genannten Ideengruppen mit mehr Recht zuweisen kann, als der andern, eine ganze sittliche Welt höchster Reinheit aufleuchtet.

Oder ein unmittelbar anschauliches Beispiel: Das Licht stellt man auf den Leuchter, nicht unters Bett (Mc 4,21, Mt 5,15, Lc 8,16, 11,33). Für die Evangelisten bezeichnend ist, dass sie es an drei verschiedenen Orten unterbringen müssen, wenn sie es vier Mal anführen wollen, wobei dann Mc und Lc 8, wenn sie es beide auf die Ausdeutung des Sämannsgleichnisses folgen lassen, in der Deutung nicht einig sind. Holtzmann findet zu Mt 5,15, da und Mc 4,21 treffe die Beziehung des Bildes auf die Stellung der Jünger, welche sich nicht scheu zurückziehen, sondern offen hervortreten sollen, den ursprünglichen Sinn des Gleichnisses. Vielleicht ist das richtig; vielleicht ist es auch nur eine der vielen

Einzelanwendungen, deren der Spruch fähig ist und — nach Jesu Meinung — fähig sein soll.

3. An das und Ähnliches reiht sich eine Gruppe anderer Worte an, welche unmittelbarer ein Verhalten raten oder fordern, mögen sie Gleichnis- oder Aufforderungsform besitzen. Ihr erstes und offenstes ist Mt 10,16[b]: Taubeneinfalt und Schlangenscheue sollen die Jünger zeigen. *Daran reihen sich leicht andere Aussprüche, welche alle das Gebot klug zu sein gemeinsam haben.* So gehören dahin Mt 7,24—27 und Lc 14,28—30, auch 31 f, wenn dieses Gleichnis nicht durch die historische Deutung auf Antipas und Aretas in Jesu Munde unmöglich gemacht ist[1]). Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen gehörte dahin, ist aber sicher unecht. Die Klugheit fordert, dass man sich noch unterwegs mit dem Gegner vergleicht, denn vor dem Richter gilt das harte, unerbittliche Recht (Mt 5,25 f und Lc 12,58—59). Letztere Stelle heisst bei Wernle (S. 99) „Rat zu schleunigem Ausgleich mit Gott“, und Holtzmann meint zu der Stelle, die Worte „unterwegs“ wolle Lc wohl auf das Leben (Bussfrist) gedeutet wissen. Ob das die rechte Auslegung ist? Der Form nach rein logisch entscheidet Jesus die Frage nach dem Zinsgroschen (Mc 12,13—17), rein praktisch rät er, die Worte, aber nicht die Taten der Pharisäer zu beachten (Mt 23,2 f).

4. In einer Umgebung, welche eher für alles Andere als für Echtheit spricht, findet sich die Frage Jesu: „warum aber beurteilt ihr auch nicht von euch selbst aus, was recht ist?“ (Lc 12,7). Stehe es indessen mit der Zuverlässigkeit der Überlieferung dieses Wortes, wie es wolle, so viel ist gewiss, dass es das Prinzip gut formuliert, auf welchem die Auffindung all der schon angeführten und aller verwandten Aussprüche Jesu beruht. Natürlich versteht man die Souveränität und die ablehnende Haltung gegenüber dem geschriebenen Gesetz, welche dieser Grundsatz von vornherein mit sich bringt, auch den Optimismus und Glauben, dass es möglich sei, „ἀφ' ἑαυτοῦ“ das Rechte zu finden, nur aus der Persönlichkeit Jesu und aus seiner engsten Gebundenheit an Gott, welche ihn gegenüber allem Andern durchaus frei auftreten lässt, heraus vollkommen. Doch kümmert uns jetzt mehr die Tatsache als ihre Erklärung; umsomehr als sie wiederum auf dem Boden des Judentums durchaus als möglich erscheint.

Dieses κρινειν το δικαιον ist aber ein absolutes. Es wäre, namentlich angesichts der sittlichen Hoheit, welche der gleich zu

[1]) Schürer, Geschichte d. jüdisch. Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I 3.4, 1901, 445 u. Anmerk. 37.

erörternde materiale Inhalt des Prinzips und seiner Auswirkung bezeugt, schwer zu sagen, wie hier irgendwie ein eschatologisches Moment sollte mitgewirkt haben. *Damit stossen wir zum ersten Mal auf den Kern unserer ganzen Untersuchung.* Ganz ohne dass sich ein Gedanken an die Nähe des Weltendes bemerken lässt, hat Jesus sich um die Erfassung der praktisch-sittlichen Lebensgesetze und die Auffindung dessen, was recht ist, bemüht. Durch die ganze Gruppe von Stücken seiner Verkündigung, welche hieher gehören, weht ein zeitloser, universaler Geist. Das Spruchbuch und Jesus Sirach bieten ähnliches Gut, und die Parallele beweist, dass wir es hier bei Jesus mit genuin-jüdischen Rudimenten zu tun haben.

5. Leider ist der Ausdruck „schöne Seele" verbraucht, aber es ist die Unmittelbarkeit und Entfaltungsfreiheit, welche dieser Ausdruck meint, die Jesus auf dem Boden des Judentums, weiterbildend, aber nicht umbildend, sich in eine neue Welt hinein erheben lässt. Es sind gar nicht neue Lehren — wieviel wirklich neue lassen sich denn in seiner Predigt aufweisen? — es sind eher Anschauungsweisen, welche sein eigenstes ausmachen.

Man betrachte nur einmal die Verwendung der Vokabel *πονηρος* (רע) in seinen Worten. Mt 5,37 wird ein bestimmtes Verhalten verwerfen, weil es *ἐκ τοῦ πονηροῦ* = „schlimm" ist. Die Zuhörer Jesu sind *πονηροί* (Mt 7,11 Lc 11.13), *πονηρά* ist sein ehebrecherisches Zeitalter (Mt 12,39 u. a.). Die *πονηροί* stehen auf der gleichen Stufe wie die *ἀχάριστοι* (Lc 6,35), mit den *ἀγαθοί* (Mt 22,10) oder mit den *δίκαιοι* (Mt 13,49) zusammen machen sie die Klassen aus, in welche die Menschen zu teilen sind. Wie *πονηρός*, so kann das Auge auch *ἁπλοῦς* sein (Mc 7,22), und beide unterscheiden sich von einander wie Licht und Finsternis des Leibes (Mt 6,22 f Lc 11,34 f). Wie die Menschen, so scheiden sich auch die Herzen, Worte und Werke in *ἀγαθοί* und *πονηροί* (Mt 12,34 f). Wie die Bäume *ἀγαθοί, καλοί* oder *σαπροί* sind, so sind die Früchte *καλοί, σαπροί* und *πονηροί* (Mt 7,17 f, 12,33. Lc 6,49). Diese letzten Stellen sind als Materialprinzip, wenn man so sagen will, der Ethik Jesu anerkannt.[1])

Wollte man diese die ganze Verkündigung durchziehende Anschauungsweise eine rein moralische, des religiösen Momentes entbehrende nennen, so hätte man nicht beachtet, dass hier Jesu Anschauungen von Gott und dem religiösen Verhalten nur deshalb

---

[1]) „Das stehende Bild für den Grundcharakter der von Jesus vertretenen Sittlichkeit", H. J. Holtzmann, Neutestamentliche Theologie, 1897, I, 151,

nicht hervortreten, weil sie von den jüdischen für sein Bewusstsein nicht verschieden sind; wenigstens nicht von den mit den seinen ähnlichen, welche für ihn — nach einem allgemein psychologischen Gesetz — voranstehen und die andern verschwinden lassen.

6. Von hieraus lässt sich auch *der Gegensatz zwischen der Praxis Jesu und der der Pharisäer* schon verstehen. Was einen Paulus an den Rand der Verzweiflung brachte (Gal. 3,10), für das war Jesus mit einer glücklichen Taubheit begnadet. Es trat ihm nie ins Bewusstsein, und so hat denn seine ganze Ablehnung einer peinlich-äusserlichen Gesetzlichkeit etwas Selbstverständlich-Fröhliches. Es ist ihm so natürlich, ebenso wie es ihm natürlich ist, dass er bei dieser Stellung zum Gesetz ihm im Wesen treu und ein echter, rechter Jude ist. *Für eine ganze Reihe der schwersten sittlichen und religiösen Konflikte,* welchen mit Paulus noch so mancher Pharisäer fast erlag, *war Jesus* durch Naturanlage, oder, was anders angewendet dasselbe ist, durch seine gotterfüllte Art *völlig immun.*

Sonst wäre es z. B. kaum zu verstehen, wie er das Sabbatproblem auf den Wagschalen ἀγαϑοποιῆσαι und κακοποιῆσαι abwägen kann (Mc 3,4). Von dem Juden Paulus wenigstens ist das gegenüber dem Gesetze undenkbar. So ist bei Paulus ein Wort wie Mt 19,8 unmöglich, und auch Mc 2,19 passt ebenso wenig in einen pharisäischen Mund, wie wir es bei Jesu gut verstehen.

7. Die theologische Forschung gibt freilich gern allen oder doch den meisten der jetzt angeführten Sprüche eine andere Beziehung, nämlich die auf die Reichgottesvorstellung. Ein Anlass dazu liegt nicht vor, aber auch kein Recht. Denn die Beziehung ist weder durch die Form der Überlieferung, noch durch das Wesen der Sache gefordert, sie ist eine reine, den Blick trübende petitio principii; für das Verständnis und die Einschätzung bringt sie schwere Gefahren mit sich. Denn es erhalten die Sprüche nur von aussen, lediglich durch diese Beziehung, einen eschatologischen Einschlag, der ihnen aber durchaus fern liegt. Der beste Beweis dafür ist die Tatsache, dass ihre Umsetzung aus dem angeblich Eschatologischen ins Uneschatologische sich gar nicht vollziehen lässt. Sie bleiben wie sie sind, weil sie von vornherein uneschatologisch sind.

So ist denn das *das erste Ergebnis: Eine grosse Reihe von Worten Jesu,* deren genaue Umgrenzung nicht möglich ist — *man nennt sie am besten genuin-jüdische Rudimente oder Weisheitssprüche — sind wie die sittlichen Ideen, auf welchen sie beruhen oder die sie aussprechen, in keiner Weise durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst.*

(Forts. folgt.)

# Was können wir protestantische Erzieher nicht von der römischen Kirche lernen?

Von Dr. theol. *C. W. Kambli.*

---

Diese Antwort auf das „erste Votum" des Hrn. Prof. Dr. Förster in Heft 1 war schon am 12. Febr. in der Hand der Redaktion und musste zu unserm grossen Bedauern raumhalber um 2 Monate (auf das 3. statt 2. Heft) hinausgeschoben werden.

Mit hohem Interesse haben wir den Aufsatz von Prof. Dr. *F. W. Förster:* „Was kann die protestantische Pädagogik von der römischen Kirche lernen?" gelesen. Er enthält viel Wahres und Beherzigenswertes; aber überzeugt hat er uns nicht, vielmehr die Ansicht in uns bestärkt: weder die Askese, noch die Heiligenverehrung, noch die Verwendung der Kunst in Kirche und Gottesdienst, und am wenigsten die Anerkennung der Autorität der Tradition dürfen wir von der römischen Kirche lernen, sondern müssen in allen diesen Dingen auf *Jesus* selbst zurückgehen, wenn wir wirklich Protestanten bleiben und ein protestantisches Geschlecht erziehen wollen. Prof. Förster bezeichnet seinen Aufsatz als „ein erstes Votum", von dem er hofft, dass es einer Diskussion rufe. Diese Hoffnung teile auch ich; darum folge ich der Einladung der Redaktion der Theolog. Zeitschrift, ein zweites, möglichst kurzes Votum in Sachen abzugeben. Die Gründe, warum es kürzer ausfallen muss, als ich selber wünschte, kann ich hier nicht auseinandersetzen. Wenn bei der kurzen Fassung, zu der (nicht etwa durch die Redaktion, sondern aus andern Gründen) ich genötigt bin, manches Wort zu scharf tönen mag, so bitte ich das zu entschuldigen, absichtlich werde ich die Hochachtung vor meinem Gegner nie verletzen. Vor allem aus hoffe ich zu beweisen, dass ich nicht zu denen gehöre, die von der katholischen Kirche gar nichts lernen wollen. Dass ich in keinem Punkt über die Reformatoren des 16. Jahrhunderts hinaus oder z. B. in den Anschauungen über die Kunst nicht hinter sie zurückgehen wolle, wird mir niemand, der mich auch nur ein wenig kennt, vorwerfen. Doch nun sofort zur Sache.

Dankbar anerkennen wir, dass die katholische Kirche ein grosses Werk der Kultur vollbracht hat. Zwar die Welt des römischen Kaisertums in ihren herrschenden Regionen hat sie nicht zu wirklich christlicher Religiosität und Sittlichkeit zu bekehren vermocht, sondern ist selbst vielfach von ihr angesteckt worden. Im Byzantinismus mit seiner Menschenvergötterung und seiner Streitsucht, sehen wir das Christentum in traurig entarteter Gestalt vor uns. Unbestreitbar ist dagegen das Verdienst, das sich die katholische Kirche, und zwar die römische mehr als die

griechische, um die Kultivierung und Zivilisierung der durch die Völkerwanderung herbeigeschwemmten rohen Völkermassen erworben hat. Heutzutage aber handelt es sich für die christliche Kirche, insoweit sie nicht Mission treibt bei noch ganz wilden Völkern, in erster Linie darum, durch die Zivilisation verdorbene Menschen wieder für das Christentum zu gewinnen, und dazu eignet sich nach unserer innersten Überzeugung die Erziehung, wie sie die römische Kirche übt, durchaus nicht, sondern nur eine solche, die von freiestem reformatorischem Geiste beseelt ist.

Dass es bei sittlich religiöser Erziehung in aller erster Linie sich darum handelt, *dem Geiste über das Fleisch zum Siege zu verhelfen* und dass dazu *strenge Familienzucht, Schulzucht und strengste Selbstzucht* nötig ist, darin stimmen wir mit Prof. *Förster* vollständig überein, und auch darin, dass *systematische Erziehung* dazu nötig ist, aber ja nicht im Sinne der Askese der römischen Kirche. Jener Dualismus, der Leib und Seele als Gegensätze betrachtet und von der Schwächung der sinnlichen Triebe die Stärkung des Geistes erwartet, erscheint uns als ein verhängnisvoller Irrtum. Starke sinnliche Triebe sind eine Gefahr, aber kein Übel und keine Sünde, sie sollen nicht geschwäeht, sondern durch einen eisernen Willen beherrscht werden. Ihr Vorhandensein und Sichgeltendmachen ist eine Naturordnung. Wären sie an und für sich schon sündhaft, so fiele die Schuld auf Gott, der den Menschen nun einmal so geschaffen hat. Es ist Unnatur, dass die römische Kirche z. B. die Ehelosigkeit als eine höhere Stufe der Sittlichkeit erklärt als das Leben in der Ehe, und ihre Geistlichen zum Cölibat zwingt. Die Furcht vor der von Gott geordneten mässigen Befriedigung der sinnlichen Triebe schwächt und überwindet dieselben nicht, sondern verleitet nur zur Unnatur oder zu steter namenloser Angst. Gewiss will die Selbständigkeit des geistigen Menschen gegenüber der Sinnenwelt erobert und befestiget sein, wie Prof. *Förster* ganz richtig bemerkt, aber seine Anschauung, *Askese* (also Fasten, Abstinenz, geschlechtliche Enthaltsamkeit, Schlafbrechen oder gar Selbstpeinigung) sei „Selbstzweck für die geistige Persönlichkeit", müssen wir als katholischen Irrtum bezeichnen. Unter systematischer Übung in der Beherrschung der Sinnlichkeit verstehen wir nicht die Nötigung der Zöglinge, zu gewissen Zeiten kein Fleisch zu essen, gar keine geistigen Getränke zu trinken, etc., sondern, was viel schwieriger ist, die Gewöhnung daran, in Speise und Trank stets strengste Mässigkeit zu beobachten; das Einpflanzen der Überzeugung, dass nicht für jeden alles erlaubt ist, dass man sich bei manchem, das Andere mit ruhigem Gewissen geniessen können, sage: das ist nichts für mich! ohne sich

darum unglücklich zu fühlen; die bis ins Alter fortgesetzte Pflege der Gymnastik und die Übung im Ertragen von Strapazen, die später unvermeidlich zur Pflicht werden. Wir fordern nicht, dass solche Selbstüberwindung immer einen speziellen *Zweck* habe, aber immer eine spezielle *Ursache* und gehen dabei auf *Jesu* Beispiel, auf seine Lebensführung und seine Lehre zurück. Er hat sich nicht von Heuschrecken und wildem Honig genährt wie Johannes der Täufer, sondern ist mit Zöllnern und Sündern zu Tische gesessen und als Gast beim Mahle des Pharisäers Simon. Als (Luk. 5,33—39) die Pharisäer und Schriftgelehrten zu ihm sprechen: „Warum fasten die Jünger des Johannes so oft und verrichten Gebete, gleicherweise auch die der Pharisäer; die deinigen aber essen und trinken?“ Da sprach er zu ihnen: „Könnet ihr die Hochzeitleute fasten machen, so lange der Bräutigam bei ihnen ist? Es werden aber Tage kommen, da der Bräutigam wird von ihnen genommen sein; dann werden sie fasten in denselben Tagen.“ Jesus nennt Traurigkeit um eines schweren Schicksals willen als Veranlassung zum Fasten. Dabei ist doch wahrlich das Fasten nicht Selbstzweck für die geistige Persönlichkeit, sondern ein Nachgeben der ganz natürlichen Unlust zum Essen bei trüber Stimmung. Wir werden uns und unsern Zöglingen Enthaltsamkeit auch von sonst erlaubten sinnlichen Genüssen auferlegen, wenn wir eine schwere geistige Arbeit zu erledigen haben, oder wenn wir uns tüchtig machen wollen zu gewisser körperlicher Leistung, zu irgend einem Sport, Turnen, Rudern, Schwimmen, Bergsteigen, oder zum Gesang. Wir werden uns manches versagen, ohne darum sauer zu sehen, um im Stande zu sein, Andern etwas mitzuteilen, auch wohl um Andern zu zeigen, dass man ohne solche sinnliche Genüsse fröhlich sein und sich glücklich fühlen könne. Dabei ist aber immer die Enthaltsamkeit entweder eine natürliche Folge unseres leiblichen oder gemütlichen Zustandes, oder Mittel, um einen höhern Zweck zu erreichen, aber niemals Selbstzweck. Sobald die Askese als Selbstzweck getrieben wird, gilt sie als verdienstliches, gottesdienstliches Werk, erzeugt den Wahn höherer Heiligkeit und verliert ihren sittlichen Wert. Sie wird zum opus operatum. Wie gross dabei zudem die Gefahr der Übertreibung liegt, zeigt gerade das Beispiel vieler katholischer Heiliger. Die unnatürliche Kasteiung eines Antonius erzeugte unvermeidlich das gewaltsame Sichgeltendmachen der leiblichen Bedürfnisse, das jene krankhaften Visionen bei ihm hervorrief. Das Verzichten auf richtige, hinreichende Ernährung brachte Katharina von Siena und die Landgräfin Elisabeth von Thüringen vor der Zeit ins Grab und entriss sie damit ihrem so segensreichen Wirken.

Dass die Askese der römischen Kirche mit ihren Fastengeboten den Zweck, den Menschen zur Herrschaft der Geistes über das Fleisch zu verhelfen, zur Zeit ihrer höchsten Macht nicht erreicht hat, weiss Prof. *Förster* so gut wie wir, mir müssen ihm nicht erst die unsittlichen Zustände schildern, die in den römisch-katholischen Ländern zur Zeit vor der Reformation herrschten; er weiss auch, wie leicht in der Gegenwart die Fastengebote zu umgehen, die Befreiung davon zu erkaufen ist, und dass es für reiche Leute keine besondere Entsagung ist, wenn sie statt mit Rindfleisch, Kalbfleisch oder Schweinefleisch sich mit Austern, Caviar, Schnecken, Hummern und Fischen sättigen. Von der Askese der römischen Kirche wollen wir Protestanten gerade im Interesse des sittlichen Ernstes, gerade um wirklich dem Geist die Herrschaft über das Fleisch zu verschaffen, nichts wissen, *wohl aber von der Erziehung zu strenger Selbstzucht.* Askese im römischen Sinn ist ein alter Lappen, den kein Protestant auf sein neues Kleid setzen wird. Wirklich sittliche Selbstbeherrschung und Entsagung vollzieht sich nicht nach einer angelernten und nach aussen zur Schau getragenen Methode, sondern in still verborgener Weise.

Wie verhält sich's nun mit dem Lernen von *der Heiligenverehrung der römischen Kirche* für den protestantischen Erzieher? Da anerkennen wir vor allem aus dankbar, dass uns Prof. *Förster* nicht zumutet, uns und unsere Zöglinge zur Heiligenverehrung zu bekehren. Wir stimmen ihm vollkommen zu, wenn er zu *Hilty's* Wort sich bekennt, dass die Menschen leichter und lieber durch Beispiel als durch Predigt lernen. Das ist meinerseits nicht etwa ein blos theoretisches Zugeständnis, ich habe dieser Überzeugung auch praktisch nachgelebt. Während der 12 Jahre, da ich in St. Gallen den Jugendgottesdienst zu leiten hatte, an dem teilzunehmen die Knaben und Mädchen von 14—16 Jahren verpflichtet waren, habe ich sie nicht angepredigt, sondern ihnen Lebensbilder aus dem Alten und Neuen Testament, aus der Kirchengeschichte und aus der Weltgeschichte vorgeführt. Die Vorbereitung darauf erforderte oft mehr Zeit als die sorgfältige schriftliche Ausarbeitnng der sonntäglichen Vormittagspredigt. Zu den aus der Kirchengeschichte gewählten Persönlickeiten gehörten viele Katholiken; Ambrosius, Augustin, Bonifazius, Gallus, Kolumban, Notker, Ekkehard, Karl der Grosse, Ansgar, die Führer der Waldenser, und Albingenser, Vinzenz von Paulo, die Gottesfreunde, Niklaus von der Flühe, Savonarola und andere. Begreiflicherweise verweilte ich aber als protestantischer Jugendlehrer mit Vorliebe bei der Behandlung Luthers, Zwinglis, Vadians, Bullingers, Calvins, überhaupt der reformatorischen Persönlichkeiten eines Aug.

Herm. Franke und Phil. Jak. Spener, auch eines Gustav Adolf. Aus der Weltgeschichte wählte ich: Lessing, Schiller, Goethe, Heinr. Pestalozzi, Fritz Oberlin, Benjamin Franklin, Wilberforce, ferner G. Washington. David Livingstone, Gordon, Fox, Penn, Kosziusko, Hs. Konrad Escher von der Linth, Freiherr vom Stein und andere; unter den Frauen: Barbara Uttmann, Königin Louise, Elisabeth Fry, Miss Nigthingale, Amalie Sieveking usw. Ich habe dabei allerdings nicht darnach gefragt, welche Männer und Frauen von der römischen Kirche heilig gesprochen worden seien, aber auch nicht vermieden, katholische sogen. Heilige zu Ehren zu ziehen. Wenn ich die religiösen und sittlichen Heroen nicht vorwiegend unter den für heilig Erklärten suchte und fand, so ist das wohl sehr begreiflich bei einem freisinnigen Protestanten, der nach Jesu eigenem Ausspruch: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, als nur Einer, Gott,“ nicht einmal *Jesus* selber, geschweige denn einen seiner Nachfolger als einen Heiligen betrachtet. Wer nun die eigentliche Bewährung des Glaubenlebens in ungewöhnlichen Ausbrüchen mystischer Stimmungen und daraus hervorgehender schwärmerischen Taten zu erkennen glaubt, den mag es am mächtigsten zu den Heiligengeschichten der römischen Kirche hinziehen; wer dagegen in einfachen, schlichten Taten sich selbst aufopfernder Liebe die höchste Bewährung des Sinnes und Glaubens christlicher Liebe erblickt, der wird gerade der Jugend am liebsten solche Gestalten als Ideale vorführen, bei denen er nicht erst, wie bei den Heiligengeschichten, im Interesse der geschichtlichen Wahrheit den Schleier der Legende zerreissen muss. Darin stimme ich mit *Förster* überein, dass wir in pädagogischem Interesse auf *den Heroenkultus* nicht verzichten dürfen. *Mir ist Jesus der Heros der Religion und der Sittlichkeit*, alle andern Heroen unendlich überragend, weil sein Gebiet das höchste und das einzige ist, das alle Menschen umfasst. Die Menschenvergötterung, die im Heiligenkultus der römischen Kirche liegt, lernen und lehren wir nicht.

Am überzeugendsten hat auf uns gewirkt die Mahnung von Prof. *Förster, die Kunst wieder mehr in den Dienst der Religion und der Sittlichkeit zu nehmen.* Da ich meine Gedanken hierüber einlässlich dargelegt habe in meinem Buche „Kunst und Leben in ihrer Wechselwirkung auf einander. Frauenfeld, Verlag von Huber & Co., 1905“, will ich mich hier ganz kurz fassen. Was die künstlerische Ausschmückung der Kirchen betrifft, ist unbedingt zuzugeben, dass hierin der Protestantismus vom Katholizismus noch viel zu lernen hat. Um dem Götzendienst, der mit den Bildern getrieben wurde, zu wehren, war ihre Entfernung aus den

Kirchen eine unumgängliche Notwendigkeit. Welche innern Kämpfe das für edle, kunstsinnige Naturen mit sich brachte, das hat in schönster Weise unser grösste vaterländische Dichter, *Konrad Ferdinad Meyer,* in seinem Lied „Die Bilderstümrer" in „Huttens letzte Tage" dargestellt. Die grosse sittliche Erneuerung, die tatsächlich der Reformation gelungen ist und die auch eine Reinigung der Phantasie mit sich brachte, erforderte in allererster Linie eine energische Beschränkung der überwucherten und auf falsche Bahnen geratenen Phantasie. Auch in den grossartigen Schöpfungen der Hochrenaissance nimmt eben doch die Verherrlichung der Priestermacht der römischen Kirche und der Fürstenmacht und Geldmacht einen viel zu grossen Raum ein. In manchen der ästhetisch entzückendsten Bildern sind die biblischen Gestalten doch nicht diejenigen, welche den Blick des Beschauers am meisten fesseln, sondern die sie umgebenden Heiligen und die Portraits der geistlichen oder weltlichen vornehmen Donatoren. In Paul Veroneses Hochzeit zu Kana sitzen Jesus und Maria, obgleich in die Mitte plaziert und mit Heiligenscheinen ausstaffiert, doch recht verlegen in dieser fürstlichen Gesellschaft, offenbar im Gefühl, dass sie eigentlich nicht dahin gehören. Aber auch die Ekstase-Bilder aus dem Ende des 16. und 17. Jahrhunderts und die, ob auch meist nicht nach dem Pole der Wollust, sondern dem der Grausamkeit hingerichteten, so furchtbar sinnlichen Darstellungen der Marterbilder sind nach unserer Überzeugung eine Entartung der Phantasie, welche die Sittlichkeit nicht förderte, sondern schädigte. Dass Prof. *Förster* erklärt, die rechte Gegenwirkung gegen die Besitzergreifung der Phantasie durch niedere Vorstellungen könne „nur" auf dem Gebiete der Phantasie hergestellt werden, begreifen wir, wir streichen blos das „nur". Auch wir betonen den Wert der Phantasie und der Kunst für die Religion; aber der Behauptung Prof. *Försters*, die Verkündigung des Heiligsten durch die Kunst wirke erfolgreicher als die Predigt durch das Wort, treten wir mit Entschiedenheit entgegen. Die Bergpredigt Jesu und seine Streitreden wider die Pharisäer stehen uns nicht hinter seinen Gleichnissen zurück und auch in diesen vollendeten Kunstwerken wendet sich Jesus weit mehr an Vernunft und Gewissen als an die Phantasie. Äusserlich erfolgreicher ist freilich das Letztere, wozu natürlich auch die Schöpfungen der bildenden Kunst gehören, von denen Jesus als Jude nichts wusste. Die katholischen Kirchen, die mit ihrer ganzen Ausstattung und ihrem Kultus mächtig auf die Sinne einwirken, auf Auge, Ohr und Geruch, fesseln grössere Kreise voraus der noch urteilsunfähigen Leute an sich, als Jesu einfache Predigt es vermochte, und das

schlichte Auftreten protestanischer Geistlicher, die theatralischen Pomp verschmähen, es vermag in Aufsehen erregender Weise die Massen anzuziehen und zu fesseln: aber die sittliche und damit die religiöse Wirkung ist eine tiefere als bei jener mehr auf das Sinnliche gerichteten Art.

Wir können uns darauf berufen, dass es gerade *Schiller* ist, den niemand als zelotischen Protestanten bezeichnen wird, der mit grossem Ernst darauf hinwies, wie gefährlich eine allzu innige Gemeinschaft zwischen den sinnlichen und den sittlichen Trieben, die doch nur im Ideale und nie in der Wirklichkeit völlig eins sein könne, für die Sittlichkeit der Charaktere oft werde. Ich bleibe darum bei der (a. a. O. p. 347 von mir ausgesprochenen) Überzeugung: Das Gewissen darf sich nichts von der Neigung, welche die Kunst erzeugt, schenken lassen, was es fordern kann und muss. Es ist sicherer für die Festigkeit des Charakters, wenn die Repräsentation des Sittlichkeitsgefühls durch das Schönheitsgefühl, wenigstens momentan, aufgehoben wird, wenn Vernunft und Gewissen öfters unmittelbar gebieten und verbieten und dem Willen seinen wahren Beherrscher zeigen. Schiller sagt: „Die wahre Sittlichkeit bewährt sich nur in der Schule der Widerwärtigkeit. Der glückliche Mensch sieht die Pflicht nie von Angesicht. Einzig durch den Schönheitssinn, den Statthalter der Vernunft in der Sinnenwelt regiert, wird er zu Grabe gehen, ohne die Würde seiner Bestimmung zu erfahren. Der Unglückliche hingegen, wenn er zugleich ein Tugendhafter ist, geniesst den erhabenen Vorzug, mit der göttlichen Majestät des Gesetzes *unmittelbar* zu verkehren, und da *seiner* Tugend keine Neigung nachhift, die Freiheit des Dämon — sagt Schiller — des erlösten Geistesmenschen — sagen wir — schon als Mensch zu beweisen.“

Von der Einseitigkeit des Intellektualismus, den man uns Reform-Theologen so gerne zutraut, weiss ich mich frei: Mir ist die Kunst, obgleich ich nicht zu den ausübenden Künstlern gehöre, lieb und heilig. Ich betrachte sie als die Offenbarung und Mitteilung mit ursprünglicher Kraft erfasster Ideen und empfundener Gefühle in einer Weise, dass auch andere als der Künstler davon erfasst und durchdrungen werden. Sie ist mir nicht ein blosser Genuss, nicht ein Luxus, auf den man verzichten könnte, sondern das unentbehrliche Mittel zur Mitteilung der Gefühle, eine Macht, die in alle Lebensgebiete eingreift und mit der auf allen Gebieten gerechnet werden muss. Am meisten auf dem Gebiet der Religion, die vom Gefühle ausgeht, aber nie und nimmer darin befangen bleiben darf. Der Genuss edler Kunstwerke hat mir schon unendlich viel Erholung und Erbauung gewährt. So

war es für mich, als ich Pfarrer in *Horgen* war, eine mächtige Freude, als im Jahre 1873 *Julius Stapfer-von Froben* den hochherzigen Entschluss fasste, für die Kirche Horgen zwei Freskogemälde zu stiften. Die Ausführung übertrug er *Barzaghi Cattaneo,* die Themata durfte ich bestimmen. Ich wählte: die Gesetzgebung auf Sinai und die Bergpredigt, Gesetz und Evangelium. Gerne hätte ich den Bildern Raffael'sche Motive zu Grunde gelegt gesehen, von ähnlichem Gefühle geleitet, wie Prof. *Förster* es ausspricht, begriff aber vollständig, dass der Künstler Originalbilder schaffen wollte. In der Darstellung der Gesetzgebung hat er ein geniales Bild geschaffen, die Bergpredigt wirkt weniger befriedigend, doch ist auch sie eine edle und würdige Arbeit. Meines Wissens ist die Kirche Horgen die erste protestantische Kirche, die wieder mit Original-Fresken geschmückt wurde. Grosse Schwierigkeiten bleiben hier noch zu überwinden. Die herrlichen Werke der Frührenaissance (der Präraffaeliten) und der Hochrenaissance atmen einen kaum zu übertreffenden religiösen und sittlichen Geist, aber wenige von ihnen eignen sich ohne weiteres zur Übertragung in protestantische Kirchen auf dem einfachen Wege der Copie, in den meisten ist noch zu viel vom katholischen Dogma und von der Verherrlichung der römischen Hierarchie enthalten. Wir Protestanten, besonders wir Freisinnige, gehen auf *den historischen Jesus* zurück. Nun wissen wir gar wohl, dass wir kein Portrait von ihm besitzen, dass es uns auch nicht möglich ist, durch archäologisch richtige Darstellung in Gewandung und Lebensgewohnheit ein die Gemeinde erbauendes Bild aus dem Leben Jesu zu schaffen. Ein Abendmahlsbild z. B., in dem die Jünger, wie sie es tatsächlich getan, zu Tische liegen, würde nicht ertragen. Am populärsten ist immer noch die Idealisierung der Tracht der Lebenssitten, wie sie die italienische Renaissance in ihren biblischen Bildern vollzogen hat. Die deutsche Kunst ging unter *Dürer* und *Holbein*, die niederländische unter *Rembrandt* ihre eigenen Wege, und in neuester Zeit haben Bilder von *Eduard von Gebhard* und *Fritz von Uhde,* welche Jesus und seine Zeitgenossen auf deutschen Boden verpflanzten, auch in Kirchen Zutritt gefunden. Uns erbauen sie, die einen von ihnen sogar in hohem Grade, ob auch das kirchliche Volk, ist eine andere Frage. Die bäuerliche Bevölkerung wenigstens wollte bisher Idealgestalten in romantischer Gestaltung vor sich sehen im Bild und in der Poesie. — Als Beweis dafür, dass ich bei Verwendung von Bildern in der Kirche nicht engherzig durch konfessionelle Schranken mich binden liess, kann ich als Beweis vorführen, dass ich eine lange Reihe von Jahren in der Kirche Horgen bei der abendlichen

Weihnachtsfeier der Jugend auf der Kanzel das in der Grösse des Originals als Transparent gemalte *Brustbild der sixtinischen Madonna* mit dem Jesuskind aufstellte und meine Ansprache vor dem auf dem Taufstein aufgestellten mächtigen Christbaum hielt. In *St. Gallen* liessen wir in Nischen beim Haupteingang der *St. Leonhardskirche eine Christusstatue von Friedrich Küsthardt* in Hildesheim, *bei der Linsebühlkirche eine solche von August Bösch* errichten. Im übrigen freut es uns, dass für die protestantischen Kirchen die romanische und gothische Kreuzform mehr und mehr aufgegeben wird und Zentralbauten erstellt werden, bei welchen die katholische Trennung von Schiff und Chor, von Laienwelt und Priesterwelt wegfällt.

Dass „die eigentlichen Entschlüsse des Lebens nur in jenen Bezirken des unbewussten Lebens, in welche das gesprochene Wort nicht dringe, entspriesse," — diese Behauptung von Prof. *Förster* bestreite ich, und darum auch seine Ansicht, „dass die rechte Gegenwirkung gegen die Besitzergreifung der Phantasie durch niedere Vorstellungen *nur* auf dem Gebiete der Phantasie hergestellt werden könne"; wir trauen dem Gedanken, der die Phantasie in Schranken zu halten weiss, grössere Kraft zu. Es ist nicht, wie er meint, „die moderne intellektuelle Aufklärung, welche Angriffe und Versuchungen in die gläubige Seele wirft," das ist nur da der Fall, wo diese Aufklärung materialistische Gestalt annimmt. *Die Romantik,* wie sie der römische Katholizismus pflegt, führt zu ebenso grossen Versuchungen, die um so gefährlicher werden, wenn sie in religiöses Gewand sich kleiden. Damit will ich nun freilich die Forderung Prof. *Försters,* dass es Pflicht der Seelsorge sei, den zügellos sinnlichen Ausschreitungen der Sinnlichkeit in Wort und Bild und Melodie, welche auf die Jugend und das Volk vergiftend wirken, mit allem Ernst entgegenzutreten, nicht abschwächen. Darin stimme ich ihm aus voller Überzeugung bei. Über „die Berechtigung des Nackten in der bildenden Kunst" habe ich mich in meinem Buche „Kunst und Leben" p. 171—192 einlässlich ausgesprochen und darf wohl hoffen, im Wesentlichen Prof. *Försters* Zustimmung zu den dort von mir entwickelten Anschauungen zu finden. Die wirklich unzüchtigen, wenn auch meist teilweise bekleideten Bilder, die man jetzt vor so vielen Schaufenstern ausgestellt sieht, können ihm kein grösseres Ärgernis sein, als sie mir es sind. Ich begrüsse dankbarst die *vom Kunstwart* herausgegebenen Mappen und Einzelbilder und freue mich, dass sie nicht auf biblische Bilder sich beschränken. Auf die hochwichtige Frage: „Welche Bedeutung kommt der bildenden Kunst für die Schule und die Jugenderziehung zu?" habe ich

nächstens Gelegenheit, in anderem Kreise mich auszusprechen. Hier ist wohl nicht der geeignete Ort, einlässlicher darauf einzutreten. So viel sei immerhin gesagt, dass ich die Bedeutung und die Macht der Phantasie nicht unterschätze.

Mit grösster Entschiedenheit müssen wir dagegen der Forderung von Prof. *Förster* entgegentreten, wir sollen *den geistlichen Rock* ja nicht ausziehen, ihn nicht blos bei den Amtshandlungen tragen. Gewiss verlangt das katholische Volk „den priesterlichen Priester", wie Prof. *Förster* sich ausdrückt, aber ebenso gewiss verlangt das protestantische Volk in seinem Pfarrer gerade *nicht den „Priester‘,* nicht eine Mittelsperson zwischen ihm und der Gottheit, sondern einfach den Prediger, den Religionslehrer und den Seelsorger, den schlichten, einfachen Mann, der in seiner ganzen Lebensweise und seinem Auftreten sich bemüht, schlechthin ein rechter, Gott wohlgefälliger Mensch zu sein. Mag auch, wie Prof. *Förster* betont, „ein symbolisches, repräsentatives Auftreten dem Geistlichen viel amtliche Hilfe und Entlastung bieten", *so ist und bleibt solcher Amtsnimbus eben doch durch und durch unprotestantisch.* Für uns muss das Amt vor der Persönlichkeit durchaus in den Hintergrund treten. Dass damit auch wieder sittliche Gefahren verbunden sind, verkennen wir keinen Augenblick. Es gibt nicht nur ein katholisches, sondern auch ein protestantisches Pfaffentum. In boshaftester, aber zutreffendster Weise hat das *Heinr. Heine* in seinen Reisebildern (Band IV p. 26f) geschildert. „Der katholische Pfaffe", schreibt er, „treibt es mehr wie ein Commis, der in einer grossen Handlung angestellt ist. Die Kirche, das grosse Haus, dessen Chef der Papst ist, gibt ihm bestimmte Beschäftigung und dafür ein bestimmtes Salär; er arbeitet lässig, wie jeder, der nicht für eigene Rechnung arbeitet und viele Kollegen hat und im grossen Geschäftsbetrieb leicht unbemerkt bleibt — nur der Kredit des Hauses liegt ihm am Herzen und noch mehr dessen Erhaltung, da er bei einem etwaigen Bankerotte seinen Lebensunterhalt verlöre. Der protestantische Pfaffe hingegen ist überall selbst Prinzipal und er treibt die Religionsgeschäfte für eigene Rechnung. Er treibt keinen Grosshandel, wie sein katholischer Gewerbsgenosse, sondern nur einen Kleinhandel, und da er demselben allein vorstehen muss, darf er nicht lässig sein, er muss seine Glaubensartikel den Leuten anrühmen, die Artikel seiner Konkurrenten herabsetzen, und als ächter Kleinkrämer steht er in seiner Ausschnittbude, voll von Gewerbsneid gegen alle grossen Häuser, absonderlich gegen das grosse Haus in Rom, das viele Tausend Buchhalter und Packknechte besoldet und seine Faktoreyen hat in allen vier

Weltteilen.“ Schärfer lässt sich die sittliche Gefahr, die auch dem protestantischen Geistlichen bei Überspannung des Amtscharakters droht, nicht zeichnen, als es Heine in obigen Worten getan hat. Die grosse Frage bleibt nun die: Büssen wir protestantische Geistliche an pädagogischer Wirksamkeit auf die Jugend und an sittlicher Wirksamkeit auf das Volk wirklich etwas ein, wenn wir ausser bei den eigentlich kirchlichen Handlungen auf das Hervorheben des amtlichen Charakters, auf die Repräsentation des spezifischen Christen, auf das „Symbolische“, wie es Prof. *Förster* nennt, ganz und gar verzichten? Nach meinen persönlichen Erfahrungen zu urteilen, glaube ich mit einem entschiedenen *Nein* antworten zu dürfen. Man verzeihe, wenn ich in dieser eben doch die persönliche Lebensführung betreffenden Frage von meiner eigenen Person rede. Prof. *Förster* ereifert sich gegen „das immer weiter um sich greifende Ausziehen des geistlichen Rockes.“ Damit habe ich es nun, wie folgt, gehalten. Als ich im Winter 1851 als Vikar in *Wetzikon-Seegräben* amtierte zu einer Zeit, wo man vom Heizen der Kirche noch nichts wusste, habe ich mir erlaubt, im dunkeln Überzieher zu predigen, und keinerlei Ärgernis darüber ist laut geworden. Bei meinem Amtsantritt in der grossen Bauerngemeinde *Illnau,* im Frühjahr 1853, wählte ich für die amtlichen Verrichtungen als Tracht den Chorrock doch ohne die zu dieser Tracht absolut nicht passenden Bäffchen. Was mich dazu bewog, war nicht die Meinung, es sei für pfarramtliche Funktionen eine besondere Amtstracht nötig, sondern die Erwägung, dass der Chorrock alle Vorzüge und alle Mängel der Gestalt verhüllt und es erlaubt, Sommer uud Winter, sich in der Kleidung, die man darunter trägt, nach der Temperatur zu richten. Beim Chorrock ohne Bäffchen bin ich geblieben, so lange ich als Pfarrer amtierte. In *Illnau* trug ich die Woche hindurch nicht schwarze Kleidung, sondern einfach bürgerliche Tracht, ungefähr wie ein Lehrer, mit andern Worten: ich verzichtete auf jeden geistlichen Nimbus und erfreute mich gleichwohl rührender Anhänglichkeit meiner Gemeinde, die sich nicht blos bei meiner Übersiedelung nach *Horgen* zeigte, sondern noch unerwartet viele Spuren aufwies, als ich vor 1½ Jahren, volle 42 Jahre nach meinem Weggang, wieder einmal in Illnau predigte. In *Horgen* wurde mir merkwürdiger Weise gerade von freisinnigen Freunden insinuiert, man sehe es lieber, wenn ich schwarze Tracht trage. Da ich nun dort ohnehin in eine grimmig angefochtene Kampfstellung eintreten musste, folgte ich willig diesem Rat, erwägend, dass mir in solchen Dingen zwar alles erlaubt wäre, aber nicht alles nütze. Dabei blieb ich auch in *St. Gallen,* wo überdies die vielen Wochenfunktionen das Tragen

schwarzer Kleidung fast erforderten. In solch untergeordneten Dingen der Volksanschauung, die am Orte der Wirksamkeit des Geistlichen herrscht, Rechnung zu tragen, halte ich nicht nur für erlaubt, sondern sogar für das Richtige. Indes wiederhole ich nochmals mit grösstem Nachdruck: der protestantische Geistliche ist kein Priester, der einer ganz andern Sorte von Menschen angehörte als die Laien. Es kommt ihm kein character indelebilis zu, der auch in der äussern Erscheinung (Kleidung, Tonsur etc.) markiert werden müsste, seine spezifische Aufgabe ist vielmehr die, in seinem ganzen Wesen und Auftreten gerade das *Rein-Menschliche,* zu dem alle im Volk ohne Ausnahme befähigt und berufen sind, zur Erscheinung zu bringen. Wir Protestanten kennen wohl noch einen geistlichen *Beruf,* aber nicht mehr einen geistlichen *Stand,* vielmehr haben wir die Aufgabe, dahin zu wirken, dass alle erbaut werden „als lebendige Steine zu einem geistigen Hause,“ dass unser ganzes Volk werde „das auserwählte Geschlecht, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk des Eigentums.“ (I. Petri 2,5 u. 9.)

Mit schärfster Entschiedenheit müssen wir den Anschauungen Prof. *Försters* über *das Problem der Autorität* entgegentreten. Dem „pädagogischen“ Prinzip zu lieb, von dem er behauptet, dass „es im katholischen Autoritätsgedanken“ liege, können wir keine Konzessionen machen, ohne unsern eigenen, protestantischen Prinzipien in unverantwortlicher Weise untreu zu werden. Prof. *Försters* Zumutungen bestärken uns nur in der Gewissheit, dass hier gerade — in der Stellung zur Autorität — die unüberbrückbare Kluft, die Katholizismus und Protestantismus von einander trennt, klafft. Der Katholizismus glaubt in der auf die Bibel und die Tradition gegründeten und vom unfehlbaren Papst endgültig fixierten Glaubenslehre die fertige religiöse Wahrheit, in den kirchlich stipulierten Sittengesetzen die unveränderlichen, ewig gültigen sittlichen Normen zu besitzen. Ihre religiösen Dogmen sind der katholischen Welt Glaubensgesetze aus übernatürlicher Offenbarung stammend, ihre Sitten für allezeit gültige, göttliche Vorschriften und Rechtsordnungen. Als höchste pädagogische Aufgabe der Kirche erscheint dem Katholizismus die, durch die Priester die Herrschaft über die Geister zu erlangen, alles Volk dazu zu bringen, dass es sich unbedingt den religiösen und sittlichen Dogmen, die eben für allein selig machend gelten, unterwerfe. Ob diese Unterwerfung mit Überzeugung geschehe oder unter Protest der Vernunft, des Wahrheitsgewissens und des Herzens, gilt als Nebensache, ja, es wird sogar die Opferung des Intellekts, die doch auf ein Reden und Handeln wider eigenes, besseres Wissen und Ge-

wissen hinauskommt, als höchste Tugend gepriesen. Im Gegensatz dazu glaubt der Protestantismus an keine fertige, an einen Buchstaben gebundene, sondern nur an eine dem Gesetz der Entwicklung unterworfene, aber gerade darum stets fortschreitende, religiöse Erkenntnis, an keine für alle Zeiten gültige Form der christlichen Sitte, sondern an eine sich stets vertiefende und reinigende Sittlichkeit, die ihre Formen stets wieder neu sich schafft. Wir wissen freilich, dass die Reformatoren die ganze Bibel als Wort Gottes erklärten und darin die Autorität für die christliche Glaubenslehre zu finden meinten, aber wir wissen auch, wie ungeniert *Luther* mit den alten und neutestamentlichen Büchern umgesprungen ist, in welche „sein Geist sich nicht schickte", und mit welch prinzipieller Schärfe der freier denkende *Zwingli* sich dahin ausgesprochen hat: „Alles, was wahr ist, ist Gottes Wort, mag es gesagt haben, wer da will." Seither hat die historisch-kritische Forschung eine Reihe biblischer Anschauungen, auch solche, die *Jesus* teilte, z. B. die Auffassung der Geisteskranken als vom Teufel Besessene, seine Erwartung des nahen Weltendes, seiner nahen Wiederkunft u. dgl. als unhaltbare Zeitvorstellungen nachgewiesen und damit nicht der Ehrfurcht vor den in der Bibel enthaltenen Offenbarungen, aber der Vergötterung des Bibelbuchstabens ein Ende bereitet. Auch uns freisinnigen Protestanten bleibt *die Bibel* ein Buch von eigenartiger Bedeutung, in gewissem Sinn *der Klassiker der Religion*, sie kann uns durch kein anderes Buch jemals ersetzt werden, weil wir nur aus ihr die Persönlichkeit, die Lehre und das Werk Jesu kennen lernen können; aber wir bekennen uns zu *Schleiermachers* Wort: „Die Bibel wehrt keinem andern Buche, auch eine heilige Schrift zu sein." Wir sind nicht gegen „das lange fortgesetzte, andächtige Anhören" des Gotteswortes in der Bibel, das Prof. *Förster* empfiehlt, bestreiten aber mit aller Entschiedenheit seine Behauptung, dass „das bescheidene Vertrauen die einzig richtige Haltung des Menschen gegenüber dem Worte Gottes" sei. Bibelwort und Gotteswort ist uns eben nicht ohne weiteres ein und dasselbe. Als Protestanten befolgen wir auch der Bibel gegenüber die Mahnung „*Prüfet alles, das Gute behaltet!*" Durch strengste Prüfung an Vernunft und Gewissen geht uns kein Goldkorn religiöser Wahrheit und sittlicher Wegleitung verloren. Wir anerkennen gerne, dass religiöse und sittliche Wahrheit nicht vom Einzelnen neu erdacht werden können, dass sie uns überliefert und von uns durch Nachdenken und Erfahrung angeeignet werden und dass je das Höchste und Heiligste von uns erlebt werden muss; aber was bei ernster Prüfung dem logischen Verstand, sagen wir lieber:

*der Vernunft*, ein Ärgernis, d. h. etwas Unhaltbares bleibt, das zu verwerfen ist uns Pflicht. Auch darauf müssen wir Prof. *Förster* gegenüber hier doch mit Nachdruck hinweisen, dass *Frenssen* in „Hilligenlei“ eben doch mit Recht darauf hinweist, dass es die protestantische deutsche Wissenschaft und zwar gerade ihre historisch-kritische Arbeit ist, die uns erst zum richtigen Verständnis der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu verhilft, wenn sie auch damit noch nicht am Ziele angelangt ist, wenn auch das von Frenssen gezeichnete Jesusbild nicht als das richtige sich erweist.

Verwerfen wir denn aber etwa alle Autorität, geben wir auch die für erzieherisches Wirken auf die Jugend und das Volk unentbehrliche preis? Geben wir die verderbliche Parole aus: „Nieder mit dem Respekt?“ Gewiss nicht, aber wir anerkennen die Autorität nur in zwei Formen als berechtigt: *als unbedingte Beugung vor dem als wahr Erkannten* und *als Ehrfurcht vor der sittlichen Persönlichkeit.* Dem Alter einer religiösen Ansicht oder Sitte legen wir keinerlei autoritative Bedeutung bei. Darum meinen wir noch lange nicht, die Welt fange erst mit uns an, wir halten uns nicht für unfehlbar, sondern sind allezeit bereit, nicht nur Neues zu lernen, sondern auch bessere Belehrung anzunehmen; aber das Misstrauen in die eigene Urteilskraft fordert bei uns keineswegs das Vertrauen auf die Tradition, sondern bewahrt uns vor dem hochmütigen Abschliessen mit dem Suchen nach der Wahrheit, vor der starren Selbstgewissheit, vor der geistigen Sattheit und Selbstüberschätzung und treibt uns zu stets neuem Prüfen und Forschen und zu stets ernsterem Achthaben und Erwägen der Erfahrungen und Erlebnisse, die Gott uns machen lässt. Der Wissensdünkel, der da wähnt, von der Vergangenheit nichts lernen zu müssen, kann Prof. *Förster* nicht widerwärtiger und unerträglicher sein als uns; aber das behaupten wir: das Alter religiöser Anschauungen und hergebrachter Sitten verleiht denselben in keiner Weise bindende Autorität. Wäre dem anders, so hätte niemals an die Stelle des Brahmaismus, des Buddhismus, des Judentums das Christentum, an die Stelle des Katholizismus der Protestantismus treten dürfen. Jesus hätte sich schwerer Sünde schuldig gemacht, als er mit seinem: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt ist — ich aber sage euch!“ so manches alttestamentliche Gebot umstiess, die Vorschriften der Sabbatsheiligung und des Fastens völlig umgestaltete und in seinen furchtbar scharfen Worten gegen die Heuchelei der Pharisäer und Schriftgelehrten den Respekt vor diesen Autoritätspersonen in Fetzen herunterriss.

Man entgegne uns nicht, es handle sich ja nur um das

„pädagogische“ Prinzip, das dem katholischen Autoritätsglauben zu Grunde liege. Wenn wir dem protestantischen Grundsatz *der Erziehung zur Geistesfreiheit* treu bleiben wollen, so müssen wir schon die Jugend und in Predigt und Seelsorge alles Volk, nicht etwa in geschlossenen Zirkeln nur die literarisch Gebildeten, zu eigenem Nachdenken, zu kühnem, freiem Gebrauch ihrer eigenen Vernunft, zum Achthaben auf die Stimme ihres eigenen Gewissens und ihrer eigenen Lebenserfahrung anleiten. *Wir müssen jedes religiöse, sittliche oder philosophische Dogma verwerfen.* Ich betone mit Nachdruck: auch die philosophischen Dogmen z. B. die materialistischen Lehren eines *Moleschott, Büchner, Karl Vogt, Häckel* u. s. w., wenn schon die Tausende, die heutzutage sie nachbeten, sich darauf berufen können, diese Lehren seien nun schon ein halbes Jahrhundert alt und darum komme ihnen die Autorität der Tradition zu.

Würde es sich bei unserem erzieherischen Wirken in Religionsunterricht, Predigt und Seelsorge nur darum handeln, die noch am Alten hängenden Glieder der Gemeinde der Kirche zu erhalten und die noch nicht urteilsfähige Jugend, sowie diejenigen im Volk, die zu tieferem Nachdenken sich nicht eignen oder nicht dazu zu bringen sind, für die kirchliche Gemeinschaft zu gewinnen und zwar gerade für die hergebrachte Form derselben, so müssten wir unbedingt bei den Katholiken in die Schule gehen, denn eine auf feinerer psychologischer Kenntnis beruhende, aber freilich auch gerade alle Schwächen der menschlichen Natur erfolgreicher ausbeutende Erziehungsmethode, als die der Jesuiten, gibt es nicht. Wäre uns Protestanten das höchste Ziel, *zu herrschen über die Seelen,* dann dürften wir darauf, unsere Zöglinge zu einer eigenen Überzeugung zu bringen, keinen Wert legen, wir müssten uns vorwiegend an ihre Sinne, an Phantasie und Gefühl, nicht an Vernunft und Gewissen wenden, müssten uns mit kluger Dressur und Suggestion begnügen, den freien Gedanken aber um jeden Preis zu unterdrücken suchen. Nun ist und bleibt aber das Ziel protestantischer Pädagogik, Predigt und Seelsorge *Erziehung zu freier geistiger, sittlicher und religiöser Selbstbestimmung.* Der Weg zu dieser aber führt für unser Geschlecht nicht durch den Autoritätsglauben, sondern durch den Zweifel hindurch. Haben wir den Mut, davor die Augen nicht zu verschliessen und auf diesem Weg als glaubensfreudige Protestanten uns der Jugend und dem Volk als Führer anzubieten. Geschieht es nicht in hochmütiger, intellektualistischer Weise, sondern mit der nötigen Pietät nicht gegen das Hergebrachte als solches, sondern gegen das alte Gold der Wahrheit und der Sittlichkeit, das darin liegt, so werden wir die

Ehrlichen unter den Anhängern des Alten und die wirklich religiös und sittlich Empfänglichen unter den auf niedriger Bildungsstufe Stehenden nicht irre machen und verscheuchen, wohl aber dabei auch die Denkenden unter der heranwachsenden Jugend und unter den Arbeitermassen, die gegenwärtig schon durch ihre Organisation zum Nachdenken und Prüfen angeregt werden, für's Christentum gewinnen können, wenn auch vielleicht nicht gerade für den kirchlichen Kreis, dem wir angehören. Lassen wir uns daran genügen, *nicht herrschen zu wollen als Geistliche über die Jugend und das Volk*, *sondern Mitbeförderer ihrer Freude zu sein* (II. Korinth. 1,24), ihnen zu zeigen, auf welchem Weg wir durch den Zweifel hindurch zu christlichem Glauben und zu christlichen Grundsätzen gekommen sind. Das wollen wir uns freilich nicht verhehlen, dass diese Aufgabe unendlich schwerer ist als die, welche die katholische Kirche sich stellt, die auf dem Wege der Autoritätsentfaltung und unter Aufbieten aller sinnlichen Mittel Anhänger und Anhängerinnen zu gewinnen sucht. Wir Protestanten erachten es aber doch als unsere erste Pflicht, *Wissenschaft und Religion mit einander zu versöhnen, nicht blos die Gebildeten allein, aber doch auch diese für's Christentum zu gewinnen.* Mag es noch für lange uns versagt bleiben, die Masse des Volkes für das freie Christentum zu begeistern, unsere Hoffnung und unser Glaube geht darum doch dahin, die Zukunft der christlichen Kirche gehöre nicht den Rückwärtsschauenden, die am Prinzip der Autorität hangen, sondern den Vorwärtsstrebenden, die es wagen, dem freien Gedanken, der durch eigenes Nachdenken erworbenen Überzeugung und den in's eigene Herz und Gewissen aufgenommenen sittlichen Grundsätzen zu folgen, ob sie dann mit der Tradition übereinstimmen oder auf neuen Bahnen sich bewegen.

Wie schwer gerade in den Herzen der sittlich ernsten nach eigener Überzeugung und nach Versöhnung von Glauben und Wissen ringenden Jugend, auch im Alter nach der Konfirmation, die Kämpfe des Zweifels sind, die unmöglich durch Geltendmachung des Antoritätsprinzips sich beschwichtigen lassen, dafür könnte ich ergreifende Beweise bringen aus einer Reihe von Briefen, die in meiner Hand liegen, und die es mir zur heiligen Pflicht machen zu mahnen: *Nicht zurück zum Verstärken der Autorität, sondern vorwärts im Vertrauen auf die siegreiche Macht der Vernunft und des Gewissens durch den freien Gedanken und die eigene Erfahrung, durch den Zweifel hindurch zum siegreichen selbsterkämpften Glauben und zu jener sittlichen Begeisterung, die nur da sich bewährt und Stand hält, wo das eigene Gewissen, das eigene Herz und die eigene Erfahrung zustimmt.*

Prof. *Förster* fürchtet ohne Zweifel, dass gerade die „Religionsgeschichtlichen Volksbücher, herausgegeben von *Fr. Michael Schiele, Marburg*", indem sie die Ergebnisse der neuesten Forschungen der protestantischen theologischen Wissenschaft in's Volk hinauswerfen, dem, wie er ihn nennt, „plebejischen" Glauben an das Alles-Verstehen Tür und Tor öffnen; wir glauben im Gegenteil, dass sie die starre Selbstgewissheit brechen, da diese weit eher da aufrecht bleibt, wo man im aristokratischen Vertrauen auf die unantastbare Macht der Autorität der Tradition ergeben bei den erzieherischen Grundsätzen der katholischen Kirche bleibt. Die römische Methode der Pädagogik resp. der Erziehung der Jugend und des Volkes auf die protestantische Kirche überzutragen, ohne ganz und voll auch zu den katholischen Prinzipien sich zu bekennen, geht nun einmal absolut nicht.

*Können wir denn aber gar nichts von der katholischen Kirche lernen?* Gewiss, sehr viel sogar. Ich verweise vor allem aus auf *die Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze und die dasselbe leitenden Persönlichkeiten bei den kirchlichen Liebeswerken* und auf *die grosse Opferwilligkeit gerade beim Krankendienst.* Mag es auch begründet sein, dass für manche Töchter etwas Verlockendes darin liegt, durch den Eintritt unter die barmherzigen Schwestern gleichsam in eine höhere Rangstufe im Gottesreich einzutreten, was bei den Schwestern vom Roten Kreuz allerdings nicht der Fall ist; etwas Grossartiges und Nachahmenswürdiges liegt eben doch darin, dass so viel mehr geeignete katholische als protestantische Töchter sich zum Krankenberuf als Lebensberuf ohne Entschädigung entschliessen. Dass diese Opferwilligkeit auch unter uns Protestanten sich mehre, ist unser dringende Wunsch.

Wenn ich in entschiedenster Weise gegen alles, was nach meiner Ansicht in den Forderungen und Ratschlägen des Prof. *Förster* den protestantischen Grundsätzen widerspricht, gegen alles, was mir zu konservativ, ja zu reaktionär erscheint, protestiere, so stehe ich dagegen nicht an, die edle Absicht in all seinen Vorschlägen anzuerkennen. Seine pädagogischen Schriften achte ich hoch und weiss sie als einen grossen Fortschritt zu schätzen. In meiner Schrift: „Die sexuelle Frage und ihre Beantwortung von Prof. Forel" habe ich mich wiederholt mit hoher Anerkennung zu den in dieser Sache von Prof. *Förster* geäusserten Ansichten bekennt, freilich dort schon seiner Verherrlichung eines Wortes von Lord *Balfour*, das der Anerkennung des blinden Autoritätsglaubens galt, widersprochen. Wo eben die Grundlage des Protestantismus und des freien Christentums, die Geltendmachung der Geistesfreiheit, angegriffen wird, ob auch nur in indirekter Weise, heisst es

für mich: *principiis obsta!* Da ich im Übrigen von Prof. *Försters* Geistesrichtung grossen Segen für Neubelebung christlicher Frömmigkeit erwarte, falls es ihm gelingt, das Katholisierende, das unfehlbar zu einem verderblichen Rückschritt führen müsse, auch da, wo er den Fortschritt anstrebt, zu überwinden, hoffe ich getrost darauf, es lasse sich die angehobene Diskussion in einer Weise weiterführen, dass das Gute, das wir beide, ob auch auf verschiedenen Wegen, wollen, zum Durchbruch komme.

---

*Nachschrift.* Prof. Försters Aufsatz hat begreiflicherweise in der Presse einer lebhaften Diskussion gerufen. Die ultramontane „Ostschweiz“ hat in einem Leitartikel mit Jubel von den katholisierenden Ausführungen „des gefeierten protestantischen Zürcher Gelehrten“ Notiz genommen. Es gehört zu ihrer Taktik, je die reaktionärsten Schriftsteller zu den grössten Gelehrten aufzubauschen und sie als die eigentlichen Vertreter des Protestantismus hinzustellen. „Der Protestant. Organ für Wahrung und Pflege protestantischen Sinns“ in Nr. 7 vom 4. April 1907, brachte eine energische Abwehr solcher Verherrlichung. Dass weder die ultramontanen, noch die sogen. „positiven“ evangelischen Kreise ein Recht haben, Prof. Förster als Vertreter des Protestantismus für sich in Anspruch zu nehmen, erhellt wohl am deutlichsten aus der Notiz der „Ostschweiz“, Nr. 80 vom 8. April 1907, die meldet: „Prof. Förster schreibt in einem von der „Katholischen Schulzeitung Oberösterreichs“ veröffentlichten Briefe, dass er zur katholischen Kirche, *„für die er so grosse Sympathien empfinde,“* nicht übergetreten sei. Er bekennt sich zur Zeit, sagt er, *„zu keiner Konfession.“* C. W. K.

---

# Die Reform unserer Ausbildung zum Pfarrer.

**Auf Grund einer schriftlichen Umfrage untersucht von Dr. *O. Pfister*, Pfarrer in Zürich.**

---

(Fortsetzung.)

## B. Forderungen und Wünsche.

Bevor wir auf die Konsequenzen unserer Ergebnisse eintreten, wollen wir uns nochmals zur Vorsicht mahnen lassen. Dies um so mehr, als eine Arbeit wie die vorliegende den mannigfachsten Missverständnissen ausgesetzt ist.

Die Erlaubnis, auf die gewonnenen Resultate Reformvorschläge hinsichtlich der Ausbildung zum Pfarrerberuf aufzustellen, wird durch verschiedene ungünstige Faktoren in Frage gestellt, besonders durch die Kritiklosigkeit, mit welcher die einzelnen Behauptungen der Votanten ohne weitere Beweise Aufnahme und Verwertung fanden, und durch die zeitliche Ferne der niedergelegten Beobachtungen.

Beide Schwierigkeiten, die im Vorigen vielleicht noch stärker, als bereits geschehen ist, hätten betont werden können, müssen wir jeden Augenblick berücksichtigen. Wir werden es uns müssen gefallen lassen, dass manche der angeführten oder selbstgetanen Äusserungen einseitig, übertrieben, ungerecht genannt werden. Vielleicht werden wir diese Beanstandungen da und dort im Stillen lebhaft unterstützen. Allein wir erinnern noch einmal daran, dass diese Einzelkritik für uns nichts austrägt. Das ganze Interesse hängt an den grossen Grundzügen der vernommenen Urteile über die gegenwärtigen Verhältnisse, und an diesen Grundzügen ändert es nichts, ob auch das eine oder andere kritische Votum nicht stich hält. Ich betrachte es sogar geradezu als einen Vorteil, die Anfechtbarkeit der verwerteten Einzelgutachten rundweg zuzugeben, damit die zentralen und umfassenden Gedanken desto sicherer in den Blickpunkt des Lesers treten.

Auch die andere, wie wir schon sahen, unumgängliche Schwierigkeit, dass unsere Beobachtungen in eine teilweise vorübergegangene Zeit reichen, werden wir uns immer gegenwärtig halten. Wenn wir also Reformvorschläge zu machen haben, so sind wir völlig gefasst auf den Einwand: „Was du forderst, ist bereits verwirklicht!“ Nun, wenn dieser Fall eintreten wird, so wollen und werden wir uns um so mehr des Fortschrittes freuen. Schon mehrfach durften wir selbst mit Befriedigung feststellen, dass einzelnen Bedürfnissen der Zeit heute besser genügt werde, als auch nur vor einem Dezennium. In manchen andern Punkten von fundamentaler Wichtigkeit aber ist das Problem einer Reform brennender als jemals geworden. Und wenn wir in unsern Vorschlägen selbstverständlich auf unser gewonnenes Erfahrungsmaterial zurückgehen, so ist dies in anbetracht der relativen Stabilität des Fakultäts- und Kirchenbetriebes nicht nur berechtigt, sondern in gewisser Hinsicht sogar geradezu günstig.

### *1. Prinzipielle Voraussetzungen.*

Wir gingen aus von der eigentümlich schielenden Haltung unseres theologischen Studiums, das gleichzeitig wissenschaftliche Forscher und kirchlich-religiös geeignete Persönlichkeiten heran-

bilden soll, in Wirklichkeit aber höchstens das erstere kann. Es liesse sich leicht nachweisen, wie ein grosser Teil des aufgefundenen Schadens dieser unnatürlichen Verkuppelung entspringt. Dessen wird sich der lebensdurstige, von Not und Sehnsucht getriebene Pfarrer mehr und mehr bewusst; er kann sich mit dem von einer abstrakten, antiquarisch-dogmatischen, lebensfernen Wissenschaft gelieferten Rüstzeug nicht mehr zufrieden geben.

Von vornherein ist zu betonen, dass für die Ausbildung zum Pfarrerberuf die Bedürfnisse des letzteren massgebend sind. Man mag der Theologie noch so ehrerbietig gegenüberstehen — hoffentlich tun wir es alle —, dennoch darf der Bildungsgang zum Pfarramt nicht in erster Linie von der Idee der Theologie abhangen, gesetzt auch, diese Idee hätte selbst schon pastorale Interessen in sich aufgenommen.

Nun aber dürfte es sehr schwer fallen, die Aufgabe des Pfarrerberufes in der Gegenwart so zu bestimmen, dass jedermann befriedigt wäre. Jeder hat nach Lebenserfahrung, religiöser und sittlicher Grundstimmung, Temperament und andern individuell verschiedenen Umständen sein eigenes Ideal, mag es ihm klarer oder verworrener vorschweben. In dieser Tatsache liegt ein neuer Grund, weshalb eine allgemein befriedigende Lösung unseres Problems von vornherein ausgeschlossen ist.

Immerhin lassen sich manche, und zwar manche massgebende Züge auffinden, welche allen Idealbildern des modernen Pfarrers gemeinsam angehören. Wir können sie nicht alle angeben. Nur auf Einen gewaltigen Umschwung der Ansichten möchten wir hinweisen. Der Pfarrer der Vergangenheit, etwa bis ins Zeitalter der Aufklärung, war in erster Linie Diener der Kirche und Vollzieher ihrer Befehle. Seine Aufgabe bestand darin, die rechte Lehre dem Volk einzuprägen und die kirchlichen Zeremonien in der vorgeschriebenen Weise abzuhalten. Daneben war er Organ des Staates, Präsident der einzigen Gemeindebehörde, Zivilstandsbeamter, Inhaber der örtlichen Polzeigewalt, Verhörrichter in Ehesachen, Schuloberhaupt u. s. w. In dieser Eigenschaft musste er das Volk zu servilem Gehorsam gegen die Obrigkeit anhalten. Dies alles ist anders geworden. Das vom Staat dem Pfarrer auferlegte Pflichtenbündel ist weggefallen. Die kirchliche Aufgabe des Seelsorgers besteht nicht mehr in der Einimpfung symbolischer Schriften, dogmatischer Lehrsätze, biblischer loci, sondern in der Pflege des christlichen Glaubenslebens, wie es ein jeder unter der Einwirkung Jesu durch die Wirksamkeit Gottes erfährt und erfasst. Die Gemeindeglieder zu lebendigen, in der Liebe tätigen Gotteskindern zu machen, ist die höchste, ja einzige Aufgabe des Pfarrers. An

dieser Zielbestimmung werden auch künftige Zeiten nichts mehr ändern. Allein jedes Zeitalter wird gemäss seinen eigenen Bedürfnissen eigene Wege zur Erfüllung der grossen Aufgabe vorschreiben.

Will der Pfarrer die Forderungen, welche seine Gegenwart, welche Gott an ihn stellt, recht verstehen, so muss er mit den Zeitverhältnissen und ihren tiefsten Kräften vertraut sein. Gewiss bildet ein reiches, verständnisvolles und warmes eignes Glaubensleben die vornehmste Bedingung einer segensreichen Arbeit. Allein ohne gründliches Verständnis für die Zeitlage gliche der Pfarrer einem Manne, der eine Apotheke voll kostbarer Heilmittel besitzt und Kranken helfen soll, ohne ihr Leiden genau zu kennen.

Was für eine richtige Ausübung des Pfarrerberufes von allem das Notwendigste ist, lässt sich nun leicht angeben. Es ist neben dem Besitz eines kraftvollen christlichen Glaubenslebens die Kenntnis der Einzel- und Volksseele. Der Seelsorger muss, um seine Gemeindeglieder dem ersehnten Ziele zuführen zu können, mit ihrer seelischen Eigenart in engster Fühlung stehen. Ihre Tugenden und Laster, ihre Gewissensreaktionen und Härten, ihr Glaube und Aberglaube, ihre Nöte und Hoffnungen müssen dem Pfarrer offene Beichte abgelegt haben, bevor er auf sie erspriesslich einwirken kann. Er muss wissen, was seine Hörer drückt und erfreut, abstösst und anzieht, langweilt und anregt. Dazu gehört aber, abgesehen von direkten eigenen Anschauungen, ein sorgfältiges Studium der Volksgeschichte und der sozialen Verhältnisse. Je mehr die sozialen Nöte und Hoffnungen das geistige Leben bis tief in die Strömungen des Unterbewusstseins beherrschen, desto notwendiger ist eine genaue Vertrautheit mit diesem gewaltigen Gebiet. Aber auch hier ist nicht die Kenntnis wissenschaftlicher Theorien das Haupterfordernis, sondern der Mensch als soziales Wesen, seine soziale Denkweise, sein soziales Leiden, seine soziale Sehnsucht, seine soziale Abgestumpftheit zu Stadt und Land. Dass der Pfarrer selbst zu den entscheidenden sozialen Fragen und ihrer Beziehung auf das Heil der Menschenseele Stellung gewinnen muss, ist selbstverständlich. Wie könnte er den an ihn gerichteten Forderungen der Gotteskindschaft gerecht werden, ohne selbst aufs tiefste sozial ergriffen zu sein?

Und ferner: Je mehr die Kinder der Gegenwart auf die Versicherung der Wissenschaften bauen, desto mehr wird der Pfarrer ihnen auch als wissenschaftlich ernst zu nehmender und ebenbürtiger Mann die Heilswahrheiten darzubieten verpflichtet sein.

Diese knappen Andeutungen verraten deutlich genug, worauf es ankommt. Nun aber erhebt sich die Frage: Wie kommen die

Eigenschaften zu Stande, die in ihrer organischen Verbindung die Befähigung zum Pfarrerberuf ausmachen?

Vor aller Diskussion steht fest, dass viel vom Besten und Wichtigsten, was ein Pfarrer braucht, ihm angeboren sein muss. Wie der Glaube, so ist auch das Amt, welches ihn verkündigt, nicht jedermanns Ding. Der Beruf des Pfarrers muss sich mehr als irgend ein anderer auf eine Berufung gründen, und zwar auf eine Berufung, deren Anfänge vor dem Tag der Geburt liegen.

Zu den bedeutsamsten Entwicklungsbedingungen des seelsorgerlichen Charakters gehören ferner die Erziehungsfaktoren, besonders Eltern, Lehrer, Kameraden und Religionslehrer. In sehr vielen Fällen erweist sich der Einfluss einer frommen Mutter als weit wichtiger denn alle akademischen Studien. Oft auch bestimmt die religiöse Eigenart des Konfirmators mit zeitlebens entscheidender Wucht die künftige Auffassung und Ausübung der seelsorgerlichen Tätigkeit.

Es wäre gewiss sehr zu wünschen, dass die innern und äussern Bedingungskomplexe den Jüngling vor seinem Übertritt an die Universität zu einer gewissen religiösen Reife gefördert hätten. Analog einzelnen technischen Fakultäten sollte auch die akademische Vorbereitung zum Pfarramt eine gewisse praktische Erfahrung voraussetzen. Einzelne freie theologische Fakultäten fordern denn auch als Vorbedingung der Aufnahme vom Kandidaten genaue Ausweise über ein ausreichendes Mass christlichen Glaubenslebens, in der Regel ein religiöses Selbstbekenntnis und das Attest eines den Rezipienden genau kennenden Pfarrers[1]). Allein solche Massregeln lassen sich in weiteren Kreisen nicht durchführen. Die theologische Fakultät, welche ein Glied der universitas literarum bildet, muss auch dem schwärzesten Ketzer ihre Tore öffnen. Tatsächlich sind auch schon oft aus religiös ungefestigten, von starken Zweifeln zerrissenen Studenten überzeugungskräftige Pfarrer hervorgegangen. Ein obligatorisches Glaubensbekenntnis wird gewiss den Ernst des Studiums sehr nachdrücklich zu Bewusstsein bringen. Aber es enthält die Gefahr der Selbsttäuschung über den eigenen Glaubenszustand. Wie roh und unchristlich wäre es doch, dem zweifelnden Gottsucher den gewünschten Eintritt in die Hallen der Theologie zu verweigern!

[1]) Die theologische Fakultät der Genfer Freikirche fordert vom Eintretenden nicht nur ein christliches Zeugnis der Herzensbekehrung zu Gott mit Angabe ihrer näheren Umstände und Motive, sondern auch ein Zeugnis zweier Pfarrer oder „erfahrener Christen", wobei „das Departement der Theologie" sich nähere Prüfung vorbehält. Welcher Methodismus!

Wir werden also mit der Tatsache zu rechnen haben, dass die vorakademische Erziehung bei den allerverschiedensten Resultaten endigt. Einzelne blicken beim Bezug der Universität auf überwältigende Erlebnisse Gottes, mannigfaltige Beobachtungen fremden Glaubenslebens und reiche Erfahrungen über Menschen und menschliche Verhältnisse zurück. Andere sind religiös wenig erfasst und aufgeklärt, dazu mit dem Menschenleben so viel wie gar nicht bekannt. Die ungeheuer verschiedene Bedeutung des theologischen Studiums im einen oder andern Falle liegt auf der Hand.

Gewiss wäre im Interesse des künftigen Pfarrerberufes dringend zu wünschen, dass im allgemeinen der vorstudentische Lebensabschnitt anders verwertet würde. Das Elternhaus und die Umgebung sollten in 19 Jahren mindestens eine weit reichere Fülle von Anschauungen wirklicher Lebenserscheinungen, von Menschenkenntnis und Einsicht in die vorherrschenden häuslichen und beruflichen Verhältnisse übermitteln. Die religiösen Kräfte sollten in einem so langen Zeitraum viel entschiedener hervorgebrochen sein, als es häufig der Fall ist. Das Pfarrhausidyll, jener hässliche Lockvogel, könnte dann nicht die denkbar ungeeignetsten Leute zum Studium der Theologie reizen, wie es mitunter geschieht. Von der Lebensfeindlichkeit und dem verflachenden, entmündigenden Intellektualismus des Volks- und Mittelschulbetriebes war bereits die Rede. Aber hilft es etwas, hievon zu reden? Die Einsicht in das Bedürfnis und die Möglichkeit einer Reform unseres Volks- und Mittelschulwesens ist noch so wenig durchgedrungen, dass wohl noch für längere Zeit auf Beseitigung der Mängel kaum zu hoffen ist. Vollends die häusliche Erziehung wird nur bei starker Umgestaltung der sozialen Lage ihre Aufgabe wesentlich anders als bisher erfüllen, wenn auch die Verbreitung pädagogischer Erkenntnis mancherlei Segen stiften kann. Ganz entschieden aber muss noch einmal betont werden, dass Kirche und Theologie, Pfarrer und Gemeinde dringend ein Erziehungs- und Schulsystem wünschen müssen, das dem Postulat der Bildung innerlich gefestigter, freier, lebenswarmer Persönlichkeiten ganz anders als bisher zu genügen vermag. Auch nach dieser Seite hin ist zuzugeben, dass die Gemeinde (im weitesten Sinne) die Vorbildung des Pfarrers mächtig zu beeinflussen hat.

Soll nun der Übergang von der lebensfernen Mittelschule zur Universität durch intensive Arbeit inmitten des Volkslebens vermittelt werden? Wäre zu empfehlen, dass der künftige Theologe, nachdem er mit dem üblichen Freudenschrei die Türe des Gymnasiums hinter sich zuschlug, irgend eine praktische Arbeit wählte, die ihm den Blick in die Volksseele öffnete, z. B. als In-

dustriearbeiter, Informator eines Armenvereins, Gehülfe in Anstalten oder dergl.? — Eine für alle Fälle zutreffende Antwort lässt sich nicht geben. Empfehlenswert wäre eine solche Tätigkeit im höchsten Grade für die, welche durch ihre bisherige soziale Stellung und Schularbeit die Fühlung mit den intimen Vorgängen des Volkslebens entbehren mussten. Aber auch dann sollte mit der theologischen Fakultät etwelche Verbindung bestehen, sei's auch nur durch Besuch des einen oder andern Seminars. Selbstverständlich müsste aber derartige praktische Betätigung stets freier Neigung entspringen.

Vorausgreifend empfahlen wir soeben den Anschluss an die Universität. Indem wir den erteilten Rat zu rechtfertigen unternehmen, gelangen wir zu einem der wichtigsten Punkte unseres Problems. Nur darf seine Bedeutung nicht, wie es meistens geschieht, übertrieben werden.

Schritt für Schritt unserm Plane folgend, fragen wir, von der Idee des Pfarrerberufs ausgehend, zuerst: Muss denn überhaupt der Weg zum Amt an der Gemeinde durch die Hochschule führen? Man hört vielfach Stimmen, welche die Schuld an den unbefriedigenden Zuständen in unserer Kirche der Theologie zuschieben wollen. Wo die wissenschaftliche Theologie den Katheder besteigt, so behaupten die Ankläger, da tötet sie notwendig das religiöse Leben, indem sie es in lauter öde Abstraktionen auflöst.

Gegen diese masslose Übertreibung muss des lebhaftesten und mit Entrüstung protestiert werden. Wahr ist es freilich, dass die streng objektive wissenschaftliche Behandlung des Glaubenslebens seine Unmittelbarkeit zeitweilig aufhebt. Wahr ist ferner, dass ein Schüler, welcher die abstrakten Ergebnisse der zerpflückenden und schablonisierenden theologischen Tätigkeit für die wahre blaue Blume ansähe und keine Heilsquellen ausser ihr nötig zu haben glaubte, am Ende seines Studiums vor innerer Armut erbeben müsste. Wahr ist endlich, dass die herkömmliche Theologie — wir wissen, wie das Wort hier gemeint ist — anstatt den Kandidaten beständig über sich selbst hinaus und von sich zurück auf die lebendige Wirklichkeit hin zu drängen, mit eifersüchtiger Zärtlicheit, ja Gewalt in ihre Netze reisst.

Alle diese Gefahren sind da und stiften schweres Unheil, wie wir oben an vielen Zeugnissen wahrnahmen. Aber darf deshalb der Freund des Pfarrers den Stab über die ganze Theologie und ihr Studium brechen? Keineswegs! Es wäre denn, dass die gefährlichen Klippen durch keine Sprengmittel zu beseitigen wären und ein Umweg besser zum Ziele führte.

Allein wer sich auch nur etwas näher mit der Entwicklung des Glaubenslebens befasst hat, wird die richtig verstandene Theologie selbst von dem Vorwurf der Verwüstung des unmittelbaren religiösen Empfindens ganz enschieden freisprechen. Viele der gewaltigsten religiösen Persönlichkeiten sind durch das strengste theologische Purgatorium hindurchgegangen, von Paulus, Augustin, Luther, Zwingli bis in die Gegenwart. Auch weit schwächere religiöse Begabung wird in zahllosen Fällen ohne bleibenden Nachteil davonkommen, wie auch unsre gesammelten Voten bestätigen. Der Fehler liegt somit nicht an der Theologie überhaupt, sondern an ihrer falschen Anwendung.

Ja noch mehr! Die Theologie ist für die Ausübung des Pfarrerberufes absolut unentbehrlich. Auch das kräftigste religiöse Bewusstsein führt intellektuell gesunde Individuen zu mehr oder weniger wissenschaftlichen Erörterungen. Das in jedem frommen Erlebnis vorkommende rationale Moment sucht sich mit irgendwie verwandten Inhalten in Beziehung zu setzen, wobei das Ergebnis derartiger Denkoperationen leicht wiederum den Charakter eines unmittelbaren religiösen Phänomens annehmen kann. So gehen Religion und Theologie unter Umständen fortwährend in einander über, und es ist eine völlige Verdrehung des Sachverhaltes, wenn zwischen beiden eine absolute Grenze statuiert wird. Die Theologie des Paulus z. B. gehört mit zum religiösen Leben des Apostels, wie anderseits das Letztere vielfach von der Ersteren abhängt und sie aus sich hervortreibt. Allerdings wird der Unterschied zwischen Religion und Theologie im streng akademischen Betrieb viel deutlicher als auf einer naiven Stufe, wo streng wissenschaftliches Denken noch nicht vorkommt. Aber wenn der vorwissenschaftlich denkende Gläubige mit einer unkritischen Theologie auskommt, so empfindet der streng wissenschaftliche Fromme kraft seines Gewissens die Notwendigkeit einer die zuverlässigsten Massstäbe der Forschung anlegenden Theologie.

Wäre damit die individuelle Unentbehrlichkeit des theologischen Studiums nachgewiesen, so verlangen andere Umstände sogleich seine *allgemeine* Aneignung. Wir erkannten als vornehmstes Erfordernis des Pfarrers ein hochentwickeltes Glaubensleben. Gewiss lässt sich ein solches auch ohne Theologie aneignen, wie zahllose Laien beweisen, die im Wesentlichen nur aus ungelehrter Lektüre der Bibel und eigener Lebenserfahrung schöpfen. Allein gerade das Laienstudium der Bibel birgt die schwersten Gefahren. Die Geschichte der Laienprediger und Sekten beweist, zu welchen Torheiten und Unsittlichkeiten die unwissenschaftliche

Aufnahme der heiligen Schrift verleiten kann. Selbst Christen von tiefstem religiösen Verständnis haben unzählige Male ihren Mangel an theologischer Schulung bedauert. Heute sollte man doch nachgerade darin einig sein, dass man kritisches Bibelstudium als eine notwendige, wenn auch natürlich nicht die einzige Vorbedingung des Verständnisses für die Frömmigkeitstypen der hl. Schrift anerkennt. Aber ebensowenig lässt sich das religiöse Leben der Gegenwart, wie es im Prisma der zahllosen Gemeinschaften sich bricht, ohne gediegene wissenschaftliche Kenntnis der Kirchengeschichte richtig beurteilen.

Wie die Abklärung und Bereicherung des Glaubenslebens, so erheischt auch die Vertrautheit mit der Art des Volkes, seiner historisch gewordenen Lage, seinen sozialen Verhältnissen und Chancen, seiner wissenschaftlichen Bedingtheit, sowie die Pflicht der Einwirkung auf diese Faktoren ein höchst gediegenes Hochschulstudium, wenn auch die eigentliche Menschenkenntnis nur im direkten Verkehr mit Menschen zu gewinnen ist. Es ist gar nicht abzusehen, wie viel Segen eine richtige, die Selbsttätigkeit herausbildende wissenschaftliche Schulung stiften kann. Noch gilt mit etlichen Einschränkungen das Wort Mark Aurels: „Nichts vermag so sehr den Geist zu erheben, als wenn man fähig ist, jeden Gegenstand, der sich im Leben darstellt, methodisch und richtig zu prüfen und die Dinge so zu sehen, dass man gleichzeitig bemerkt, welcher Art von Ganzheit es ist, welchen Nutzen jeder Teil dabei schafft, welchen Wert jeder Teil in Beziehung auf das Ganze und auf den Menschen hat."

Über die Notwendigkeit des theologischen Studiums für den künftigen Pfarrer ist eine ernsthafte Diskussion unter gebildeten Leuten daher kaum mehr möglich. Dann aber muss man sich klar machen, welche Merkmale zum Begriff der Wissenschaft gehören und daher auch unter keinen Umständen vom theologischen Universitätsbetrieb zu trennen sind. Wir brauchen hier nur ihrer zwei hervorzuheben: Die Autonomie und die Gründlichkeit. Erstere besteht darin, dass der Forscher rein nur der Beschaffenheit der Tatsachen und den aus ihr folgenden Methoden, dagegen nimmermehr seinen mitgebrachten Neigungen Gehör schenkt. Ein Gelehrter, der seinen Erfahrungsbefund und die aus ihm logisch notwendigen Schlüsse anderweitigen Rücksichten zu liebe unterdrückte oder abänderte, würde nach Goethes Vorwurf seinen Gelehrtenmantel beschleppern. Für die Wissenschaft ist die schwerste Häresie die Unterwerfung unter eine Kirche. Diese strenge Sachlichkeit setzt aber ein sicheres Erfassen der Tatsachen, ihre umfassende Kenntnis und überaus sorgfältige, nur in mühsamer

Schulung zu gewinnende Verarbeitung voraus. Somit liegt in dem Postulat der Autonomie auch das der Gründlichkeit.

An diesen beiden Prinzipien darf auch die Theologie nicht das Geringste abmarkten. Mit aller Entschiedenheit betonen wir den für alle kommenden Vorschläge grundlegenden Satz: *Das theologische Studium muss die Prinzipien der autonomen Gerechtigkeit und der Gründlichkeit als ihre obersten Gesetze anerkennen. In dieser Hinsicht darf es keinen Zoll von seiner achtunggebietenden Höhe herabsteigen. Jede erbauliche Tendenz ist von der akademischen Vorlesung völlig fernzuhalten.*

Gibt man also die Notwendigkeit des theologischen Studiums für die Vorbereitung zum Pfarramt zu, so verlangt man gleichzeitig eine kirchlich uninteressierte und intensive Studienarbeit.

Aber ist mit diesen Grundsätzen nicht der Hiatus zwischen wissenschaftlichem und kirchlichem Charakter in Permanenz erklärt? Wie kommen wir nun über den Abgrund zwischen akademischer Ausbildung und kirchlicher Qualifikation hinweg?

Die Lösung der Schwierigkeit liegt offenbar nicht in dem römelnden Vorschlag, der Theologe möge sich, nachdem er einer freien, suchenden und darum relativen Wissenschaft gehuldigt, von ihr loswinden und einer autoritativen, befehlenden, absoluten Kirchenlehre in die Arme werfen. Jeder anständige protestantische Theologe wird eine derartige Zumutung hoffentlich als Beleidigung ablehnen.

Statt zu jesuitischen Kniffen greifen wir zu zwei ganz einfachen Sätzen: *1. Die gesuchte Verbindung zwischen wissenschaftlichem und kirchlichem Interesse geschieht logisch unanfechtbar durch die Wahl der Stoffe. 2. Die Theologie braucht, auch wenn sie eine unerlässliche Bedingung zur Erreichung des Pfarrerberufes bildet, keineswegs alle Kosten dieses Unternehmens zu tragen.*

Offenbar geschieht der Wissenschaftlichkeit einer Untersuchung dadurch nicht der geringste Abbruch, dass die Aufforderung zur Themastellung von einem praktischen Lebensbedürfnis ausging. Ohne ein besonderes Interesse fehlte ein Grund, um aus der unendlichen Menge möglicher Untersuchungsstoffe den einen oder andern Komplex herauszugreifen. Und wie die Richtung, so muss auch die Intensität der wissenschaftlichen Forschung durch jeweilige Interessen bestimmt werden. An und für sich bietet der kleinste und unbedeutendste Gegenstand wegen seiner unendlich vielen Eigentümlichkeiten und Beziehungen unendlich viele Anhaltspunkte zu unendlich langer wissenschaftlicher Bearbeitung. Irgend ein Kieselstein, eine bestimmte Pfirsichblüte, ein Vogelnest könnte wegen der unendlichen Mannigfaltigkeit der

Merkmale ganz gut die gesamte Naturforschung zahlloser Jahrtausende auf sich konzentrieren, wenn nicht andere Interessen auftreten würden. Dass aber das Lebensbedürfnis von der Wissenschaft über diesen oder jenen Gegenstand so und so tief gehende Auskunft verlangt, wird niemand ungebührlich finden. Die Wissenschaft lässt sich gerne befragen; nur behält sie sich eine völlig freie Antwort vor und redet dem Fragesteller nicht, wie Luther sagt, nach dem Maul.

Aus alledem folgt der entscheidende Kanon: Weil die Studienfächer des künftigen Pfarrers und die Bestimmung ihrer Ausführlichkeit von ihrer Bedeutung für den Pfarrerberuf abhangen, *müssen sie sich um das konkrete christliche Glaubensleben einerseits, um die lebendige Volks- und Einzelseele anderseits gruppieren.*

Daraus folgt: Unser Studium muss *vornehmlich,* wenn auch nicht ausschliesslich, der religiösen Persönlichkeit, statt dem theologischen Begriff, den Gegenwartsproblemen statt der Vergangenheit, der Wirklichkeit statt der Theorie, den sozialen Nöten und Hoffnungen statt abstrakten Grübeleien zugewandt sein.

Inbezug auf die Intensität des Studiums aber gelten die Sätze: Die zu behandelnden Gegenstände sind *gründlich* durchzuarbeiten, sodass die grossen Kausalzusammenhänge wie die wichtigsten Einzelerscheinungen klar hervortreten. Wichtiger jedoch als der gedächtnismässige Erwerb bestimmter Wissensgebiete ist die Bildung der selbständigen arbeitsfreudigen theologischen Persönlichkeit. Eine solide allgemeine Ausbildung, verbunden mit der Fähigkeit zu selbständiger Forschung und der Freude an fortgesetztem Studium überragt bei weitem den Besitz zahlloser Einzelkenntnisse, die im Interesse eines glänzenden Examens eingedrillt werden und bei ihrem geheimen Wegzug aus dem Gedächtnis nur Ekel an theologischer Arbeit übrig lassen [1]).

Das theologische Studium muss eine gemeinsame organische Einheit als obligatorisches Minimum herstellen. Gewiss ist es nötig, wie *von Greyerz* stark hervorhebt, dass wir Pfarrer uns nach unserer Kraft und Begabung spezialisieren als Gelehrte, Gesetzeskundige, Volkswirtschaftler, Armenpfleger, Seelsorger, Jugendlehrer, Prediger, Stundenhalter, Evangelisatoren. Allein die Studienjahre dürfen diese Differenzierung unter keinen Umständen auf Kosten der Allseitigkeit begünstigen.

Um die Selbsttätigkeit der Präparanden möglichst zu fördern, sollte mindestens am Ende jedes grösseren Abschnittes einer

---

[1]) Vallotton, Les facultés de théol. sont-elles ce qu'elles devraient être? S. 76.

Vorlesung zu freier Besprechung zwischen Lehrer und Schüler Gelegenheit geboten werden. Dies forderte schon 1876 Pfarrer J. Wissmann, und heute findet dieser Wunsch von vielen Seiten die lebhafteste Zustimmung. Freilich wird durch Diskussionen die Grenze zwischen Vorlesung und Seminar verwischt. Aber das schadet nichts. Ein Hauptunterschied zwischen beiden wird stets darin bestehen, dass die Vorlesung ein fest umschriebenes Gebiet zu durchwandern hat, während das Seminar innerhalb einer Disziplin durchaus nur den Bedürfnissen der Studierenden Rechnung tragen muss und daher von ihnen die Themata, soweit sie für alle Teilnehmer des Seminars von Wert sind, stellen lässt. Dass die Seminarien den Mittelpunkt der Studien und die Vorlesungen nur ihre Ergänzung bilden sollten, wie *Bader* befürwortet, hielte ich nicht für glücklich, sofern Vorlesungsdiskussionen eingeführt würden. Bei aller Betonung der Selbständigkeit muss denn doch mindestens in den wissenschaftlichen Fächern das Lernen, die Aufnahme gegebener Stoffe vorangehen. Auch bei diesem Zugeständnis lässt sich das Desiderat ausreichend verwirklichen, das *Keller* sehr hübsch in die Worte kleidet: „Über die Tür jedes Auditoriums sollte geschrieben werden: Persönlichkeit."

Alle gemachten Vorschläge wollen das theologische Studium aus den Katakomben und Sarkophagen des lebensfernen Spezialistentums erlösen und bei aller Wahrung seiner freiherrlichen Autonomie in den Dienst des seelsorgerlichen Lebensdranges zu stellen. Diese Bemühung ist sehr notwendig auch gegenüber der *praktischen Theologie*. Von ihr ist in erster Linie zu fordern, dass sie, vom biblizistischen, historizistischen und dogmatischen Irrtum befreit, statt an das Schulwissen an die wissenschaftlich mehr oder weniger geläuterte unmittelbare Frömmigkeit oder Lebenserfahrung anknüpfe. Dieser Satz bleibt in Kraft bestehen, auch wenn die aufnehmenden theologischen Fächer noch so feinfühlig über Religion und Leben verhandeln werden. So wenig als die wissenschaftlichen sind die technischen Disziplinen befähigt oder verpflichtet, Frömmigkeit zu pflanzen. Höchstens können sie schlummernde religiöse Kräfte aufwecken und Verlangen nach wirksamen Glaubensenergieen wachrufen. Vor frommem Pathos hat sich die praktische wie die „theoretische" Theologie streng zu hüten. Dadurch vermeidet sie auch den gefährlichen Schein, als könnte sie durch geschickte Kunstgriffe den mangelnden religiösen Enthusiasmus ersetzen.

Dieser grundsätzlich veränderten Bedeutung der praktischen Theologie muss auch eine völlige Umgestaltung des Lehrganges entsprechen.

Endlich muss das Bestreben nach Verinnerlichung des Studiums einen ungemein schädlichen, ja für viele ruinösen Übelstand angreifen: *das Examenelend.* Die Furcht vor dem Examen und das Verlangen nach einer guten Zensur tragen niedrige Motive in die Studienzeit und schädigen sie sehr erheblich. Examina müssen ja gewiss leider stattfinden und bilden auch für wackere, aber unwissenschaftliche Studenten heilsame Korrektive und Impulse. Allein der gegenwärtig herrschende Schein, als bildete die Belastung des Gedächtnisses zu Gunsten des Examens das eigentliche Ziel des theologischen Studiums, kann nicht entschieden genug bekämpft werden. Die Prüfungsreglemente können sich heute nicht wichtig genug machen. Nicht genug an Note 1, 2, 3, 4, 5! — Welch himmelschreiendes Unrecht und welch schmachvolle Entwürdigung wäre es für den Kandidaten, mit einem andern in dieselbe Rubrik geworfen zu werden, der zwei oder drei Details weniger wusste! Also müssen natürlich noch Unterabteilungen geschaffen werden, 1a und 1b, um die ungeheure Wichtigkeit der Sache doch ja recht auffallend hervorzukehren. Wenn diese hochnotpeinliche Rubrizierung nur auch zuträfe! Der Zufall, der Ermüdungsgrad, die Persönlichkeit und Disposition des Prüfenden und viele andere Faktoren spielen eine viel zu grosse Rolle, als dass eine so genaue Beurteilung möglich wäre. *Deswegen sind die Examennoten einfach kurzerhand abzuschaffen.* Ein Ja oder Nein zum Gesamtergebnis der Prüfung genügt vollständig. Sogar an den Sängerfesten, wo doch weniger edle Interessen auf dem Spiele stehen, wurde in den meisten Kantonen die Zensur abgeschafft, um der Streberei und dem übertriebenen, unfreien Konkurrenzgesang zu steuern. Da wäre ein ähnlicher Schritt bei der Vorbildung zum Pfarrerberuf wahrlich nicht mehr zu frühe! Und damit wir diesen Punkt gleich ganz erledigen, sei schon hier auf den Unfug der sogenannten Probepredigten hingewiesen, die eine unwürdige, peinliche Profanation eines wirklichen Gemeindegottesdienstes bilden. Entweder ist die „Probepredigt" eine Examenarbeit. Dann weg mit dem kultischen Apparat! Oder dann ist sie Kultus, dann sei sie es aber auch ehrlich! Aber dass der Kandidat das Schärlein eifrig Notizen schreibender Examinatoren, ausruhender Gemüsefrauen, teilnahmsvoller Backfische und neugieriger Couleurbrüder als heilsverlangende Gemeinde ansehe und kultisch bediene, nein, das ist zu viel verlangt! Gewiss wäre es möglich, dass der Kandidat einen nichtfingierten Gemeindegottesdienst leitete, den ein Mitglied der Prüfungsbehörde besuchte, um über die Form des Vortrages ein Sufficit oder Non sufficit abzugeben. Das Manuskript zirkulierte bei den Mitgliedern der

Behörde, wie die übrigen Arbeiten, und darnach würde der Beschluss gefasst. Lässt man die so verhängnisvoll wirkenden Zensuren fallen, so genügte wohl dieser einfache Modus vollständig. (Schluss folgt.)

---

# Abstinenz oder Temperenz?

**Die weitern Antworten auf den Artikel des Herrn Pfarrer A. Farner in Stammheim können nur noch auszugsweise abgedruckt werden; sie begegnen sich auch zum Teil inhaltlich.**

**IV. Abstinenz und reform. Landeskirche.** Tatsache ist, dass ein Alkoholiker in seiner Willenskraft so gelähmt ist, dass die Freiheit der Kinder Gottes für ihn ein verlorenes Paradies ist. Weder die kirchliche Predigt, noch die seelsorgerliche Ermahnung, noch die Strafe der Zwangsarbeit haben vermocht, den Siegeslauf des Alkoholismus aufzuhalten. Unsere Landeskirche stand einem Feinde gegenüber, der allen Widerstand brach.

Da wurde vor dreissig Jahren in der Schweiz der Verein vom Blauen Kreuz gegründet mit der Losung: Völlige Enthaltsamkeit, Gottes Hilfe allein kann den Trinker befreien. Diese Losung war nicht nur „fast", sondern total der einzige Weg der Rettung für mehr denn 6000 Alkoholiker. — Neben dem Blauen Kreuz entstanden andere Abstinenzvereine wie die Guttempler, die Alkoholgegner etc., welche die Abstinenz auch für die Mässigen fordern und allen Genuss von Alkohol als Vergiftung verurteilen. Diese Forderung kann das Blaue Kreuz aus religiösen Gründen nie stellen und die Erfahrung bestätigt es, dass Alkohol in kleinen Dosen für manche Naturen eine gute Arznei sei und als Mittel zur Freude hin und wieder genossen werden darf.

Man mag nun die Abstinenz für die Alkoholiker Weltflucht nennen, man mag sie als minderwertig taxieren gegenüber der Mässigkeit, so hat sie sich doch als einziges Hilfsmittel erwiesen für viele 1000 Alkoholiker. Denn die „goldene Mittelstrasse der Mässigkeit" führt die sittlich gebundenen Trinker immer wieder auf den breiten Weg der Unmässigkeit. „S'Sufe isch es Laster, aber es schöns," ist immer noch der Wahlspruch grosser Volkskreise. Wie viele Alkoholiker versuchen es heute noch, auf der goldenen Mittelstrasse der Mässigkeit zu gehen, sie erklären: Ich will nur noch meine „Mass für Znüni und z'Obed trinken," aber *alle*, *alle*, die ich kenne, geraten aus der Mässigkeit in die Unmässigkeit zurück.

*Gewiss halten mit mir die meisten Blaukreuzler die Abstinenz nicht für den höchsten Grad der Sittlichkeit.* Unser *Ideal* ist jene *Selbstbeherrschung*, die den Wein als Gottesgabe geniessen kann, *wie es Jesus tat.* Wir freuen uns, dass unser Herr kein Nasiräer und kein fanatischer Abstinent war, sondern ein Mensch, der in der Gemeinschaft mit dem Vater die Welt überwand.

Aber Jesus drängt selber im Kampf gegen die Unzucht zur Abstinenz

in seinem Wort: „Ärgert dich dein rechtes Auge, so reiss es aus und wirf es von dir.“ Was damals von der Unzucht galt, das gilt heute auch für die Trunksucht: Es ist besser, du enthaltest dich von dieser Gottesgabe des Weines, denn dass der Wein dich verderbe.

Manchem Pfarrer mag sein Gewissen verbieten, abstinent zu werden; denn das ist ihm ein unerträgliches Joch. Er leistet aber in seiner sozialen Arbeit mehr als mancher abstinente Pfarrer und bringt in seiner Hingabe für sittlich gefährdete Menschen ein grösseres Opfer als die Abstinenz. Solchen wackeren Kämpfer werden wir hoch achten und höher stellen als uns Abstinente.

Dagegen ist es bei andern Pfarrern nicht die Gewissenhaftigkeit, sondern die eigene Bequemlichkeit, die sie hindert, um der gebundenen Brüder willen abstinent zu werden. Diesen Bequemen rufen wir zu: Gebt eure Bequemlichkeit und Gleichgiltigkeit auf und nehmt euch der Alkoholiker an, indem ihr mit ihnen in Reih und Glied tretet und freiwillig verzichtet auf die Gottesgabe, die für sie zum Gift geworden ist.

Der Verein vom Blauen Kreuz will aber nicht nur die Pfarrer gewinnen als Vorkämpfer im Krieg gegen den Alkoholismus; er will unsere ganze Landeskirche aus ihrer Stagnation und Untätigkeit herausführen und die Gemeindeglieder heranziehen zur seelsorgerlichen Arbeit in der Gemeinde. Was *Sulze* in seiner Reform der evangel. Landeskirche fordert, ist jetzt schon im Blauen Kreuz zum Teil verwirklicht. Das hierarchische Vorrecht der Pfarrer, das Predigtamt und Seelsorge allein ausüben zu dürfen, ist hier gebrochen Das Volk ist nicht mehr dazu verurteilt, schweigen uud still zuhören zu müssen; vielmehr haben die Unmündigen einen Mund bekommen und *reden von dem, was sie erlebt* und erfahren haben von Gott. Das religiöse Leben ist nicht mehr eingezwängt in die Kirchenmauern; das Licht leuchtet nicht .mehr einsam von der Kanzel, vielmehr aus all den Menschenherzen, die aus der Finsternis der sittlichen Gebundenheit zum Licht der Freiheit gelangt sind. Die Laien sind nicht mehr zur Untätigkeit verurteilt. Jedes Mitglied, ob Mann oder Frau, Herr oder Knecht, hat seine Aufgabe zu erfüllen, je nach seinen Gaben. Neben dem Pfarrer führen andere Vereinsgenossen das Wort und in in ihrer Volkstümlichkeit übertreffen sie oft den Kanzelredner. Die Seelsorge wird von einfachen Leuten ausgeübt. Der Eine hat die Gabe, Trinker aufsuchen und sie gewinnen zu können für die Abstinenz. Ein Anderer versteht es, den neu Gewonnenen Gesellschaft zu leisten und ihnen Ersatz zu bieten für den Wirtshausbesuch. Ein Dritter hält in der Werkstatt dem Spott der Genossen Stand und erringt so die Achtung der Masse vor dem Kampf gegen den Alkoholismus. Ohne die Pfarrer wäre der Verein des Blauen Kreuzes in der Schweiz nicht zur Blüte gekommen, aber sie hätten nichts ausrichten können, wenn nicht neben ihnen Genossen aus allen Berufsarten mit- gearbeitet hätten.

Das ist's, was unsere *reformierte Landeskirche* braucht, um aus ihrer Stagnation herauszukommen. Wir bedürfen Brüder und Schwestern, welche den Verirrten und Verdorbenen nachgehen, wie es jetzt die Heilsarmee tut. Neben der sonntäglichen Predigt bedürfen wir Gemeindeversammlungen, in denen erfahrene Männer und Frauen zum Worte kommen und ihre Erfahrungen mitteilen können. — Das wird nicht ohne Kampf erreicht werden. Manche Pfarrer und noch mehr Kirchenpflegen werden diese Neuerung als „Stündelei“

verurteilen. — Wenn nur einmal unter uns Pfarrern die Einsicht Boden gewinnt, dass wir von der bisher herrschenden Stellung uns herabbequemen müssen und uns eingliedern lassen in die Schaar der Kinder Gottes, die ihr Licht leuchten und ihr Feuer brennen lassen, so ist wenigstens die Bahn frei geworden für die notwendige Reformation, welche die Pfarrerkirche umgestaltet zu einer lebendigen, tätigen Gemeindekirche. — Dann werden die Quellen des religiösen Lebens, die aus vielen Menschenherzen hervorsprudeln möchten, hervorbrechen und zu einem Strome werden, der unser Volk aus der Dürre des Materialismus hinausführt. *G. Witzemann*, *Holderbank*.

**V. Noch einmal: Abstinenz oder Temperenz?** Ich habe mit meinem ersten Artikel förmlich in ein Wespennest gestossen. Die wütenden anonymen Briefe und Kampfartikel in verschiedenen Blättern, mit denen ich beehrt wurde, beweisen zur Genüge, was für Fanatiker der Abstinenz es Land auf und ab gibt. Es ist so, wie einer meiner Freunde schreibt:

Frei schon war unser Volk vom Fanatismus des Glaubens,
Da setzt ihr auf den Tron den Abstinenten-Zelot.

Herr Pfr. Liechti tut dergleichen, als ob es gar keine Berührungspunkte zwischen uns gäbe. Und doch habe ich dem von ihm vertretenen Standpunkt schon in meinem ersten Artikel eine Konzession gemacht, von der ich glaubte und heute noch glaube, dass sie eine der Beachtung nicht ganz unwerte Basis der Verständigung biete, die Konzession nämlich, dass es Leute gebe, für welche die Abstinenz der einzige Weg zur Rettung sei. Dann sollte er aber nicht immer wieder mit der Versicherung kommen, er begreife nicht, warum nicht mehr Pfarrer sich an der Arbeit des Blauen Kreuzes beteiligen; dieses allein habe Erbarmen mit den armen Trinkern, während die draussen Stehenden nur so etwas wie einen Stein im Busen tragen. Wir glauben nun einmal durch unsre Predigt der evangelischen Freiheit und Mässigkeit mindestens ebenso viel auszurichten, als die Blaukreuzler mit ihren „Rettungen", wenn wir auch nicht so mit Zahlen aufwarten können, wie sie. Auch die 25 Jahre, welche die Abstinenzbewegung nun hinter sich hat, haben denn doch — wir sagen das bei aller Anerkennung des vielen Guten, das sie im Gefolge hatte — nicht so weltbewegende Erfolge erzielt.

Es tut mir leid, Herrn Pfarrer Lichti auch *den* Ruhm streitig machen zu müssen, dass er eher kompetent sei, in Sachen ein richtiges Urteil abzugeben, da er sowohl in der Temperenz als in der Abstinenz erfahren sei und in allen Sätteln gerecht sitze, was ich von mir nicht behaupten könne. Dem ist nun eben nicht so: auch ich habe mich tatsächlich schon mehr als einmal längere Zeit der Abstinenz beflissen, kann aber aus Erfahrung bezeugen, dass sie für mich als eingefleischten Weinländer nun einmal fataler Weise nicht gut sei.

Endlich scheint mein Gegner einen kuriosen Begriff von Askese zu haben, wenn er sich, um diesem epitheton ornans ja zu entgehen, auf das Zeugnis seiner Freunde beruft, dass er ein lebensfroher Mensch sei. Als ob nicht auch die Asketen fröhlich sein könnten! Ich verweise nur auf den *einen* Antonius den Grossen in Ägypten, der in der Kirchengeschichte „der Vater des unermesslichen Geschlechtes der Mönche" genannt wird († 356). Das Wesen der Askese besteht in der grundsätzlichen, systematischen Enthaltung von gewissen

Dingen, die andere Leute für erlaubt halten. Es liegt darin an und für sich weder ein Schimpf noch ein Tadel; es fragt sich erst, was sittlich besser und berechtigt sei. Wer aber in irgend einem Gebiet des sittlichen Lebens völlige Enthaltung übt, hat einen asketischen Zug an sich, ist Asket, ob er das nun mit gutem oder schlechtem Humor trage. Wir haben ja als Christen alle Enthaltung zu üben; sie ist aber etwas ganz anderes bei den Katholiken als bei Protestanten. Diese haben das Wort und den Begriff der Askese von jeher von sich abgelehnt, weil nach ihrer Auffassung die Welt nicht böse ist, es also auch keine Tugend sein kann, sie grundsätzlich und konsequent zu meiden. Die Katholiken üben Askese, wir Protestanten zügeln uns selbst, um auf dem schmalen Weg zu wandeln, der ins Leben führt, aber fröhlich können beide sein.

Die logische Ungeheuerlichkeit, dass man auf der einen Seite den mässigen Gebrauch der gegorenen Getränke empfiehlt und auf der andern wieder vollständige Enthaltung als sittliche Pflicht zumutet, kann ich mir nur so erklären und zurechtlegen, dass eben das fanatische Element bei den Mitgliedern des Blauen Kreuzes stets auf dem Punkte ist, das Übergewicht zu erlangen und die Temperenz, die sich auf dem Programm sehr schön ausnimmt, in den Hintergrund zu drängen. Es wäre wirklich interessant zu erfahren, wie viele Mitglieder des Blauen Kreuzes sich noch ein mässiges Glas Wein oder Bier erlauben. Gewiss eine verhältnissmässig kleine Zahl.

Doch nun zur Hauptsache! Ich soll den von Paulus und Luther ausgesprochenen tief christlichen Grundsatz nicht kennen, dass es gerade ein Beweis wahrer Freiheit sei, sich aus Rücksicht auf den nächsten ein Opfer aufzulegen und so gleichsam sein Diener zu werden. Ich wäre wirklich weit zurück im Christentum, wenn mir diese hohe und wichtige Erkenntnis bis dahin abgegangen wäre. Doch habe ich ja schon in meinem früheren Artikel zugegeben, dass es Trinker gebe, für die die Abstinenz der einzige Weg zur Rettung sei. Wenigstens für den Anfang. Damit sind sie einmal halb gewonnen. Die volle Freiheit haben sie aber erst erwirkt, wenn sie je nach Umständen trinken oder nicht trinken können, wenn sie sich auch keineswegs unglücklich fühlen, sobald sie aus irgend einem Grund, aus Armut, Krankheit, Rücksichten dieser oder jener Art, vielleicht für ihr Leben lang keine alkoholischen Getränke mehr zu geniessen bekommen. Nie und nimmer aber können wir zugeben, dass sich die ganze Welt zur Abstinenz bekehren müsse, dass der Wein an und für sich ein Übel sei, dass wir unsere Weinberge ausrotten sollten, dass es ein Gebot des kategorischen Imperativs sei, auf unser Glas Wein nach Tisch zu verzichten, dass der Abstinent sittlich höher stehe als der mässige Trinker.

Ich fasse meine Ansicht in folgende Sätze zusammen, die mir letzthin ein Freund im Gespräch mitteilte: Respekt vor jedem, der in richtiger Erkenntnis seiner Schwäche sich für kurze oder längere Zeit völlige Enthaltung von allen geistigen Getränken auferlegt. Doppelt Respekt vor jedem, der sich der Abstinenz verschreibt, um durch sein Beispiel schwache, irrende und gefallene Glieder der menschlichrn Gesellschaft aus ihrem Sumpf herauszuziehen. Aber dreifachen und höchsten Respekt vor allen, die zur wahren geistigen

Freiheit der Kirche Gottes hindurchgedrungen sind, die den Alkohol nicht zu fliehen oder zu meiden brauchen, weil er keine Macht über sie hat, die da trinken, als tränken sie nicht, sich freuen, als freuten sie sich nicht, die mit Paulus sagen können: Ich bin überall und in allen Dingen geübt, sowohl satt zu sein, als zu hungern, sowohl Überfluss zu haben, als Mangel zu leiden. Ich vermag alles durch Christum, der mich stärkt. *A. Farner*, Pfarrer.

* * *

*Anmerkung der Redaktion.* Genug der Diskussion! Sie zeigt zwei Grundanschauungen: diejenige Farners fragt nach der letzten Wahrheit, dem absoluten Ideal, und richtet sein Verhalten nach dem Ergebnis dieser Fragestellung. Dabei achtet er vollauf die aufopfernde Liebe in jeder Kampfweise gegen den Seelenmörder Alkohol. Aber er wünscht die Taktik geändert, soweit sie im Vernichten des Feindes die Aufgabe erblickt statt in seiner Bezähmung, soweit sie zu solch extremer Absicht alle aufruft und den Widerwillen des sich nicht Beteiligenden als Ablehnung der Kampfpflicht überhaupt auslegt.

Die andre Anschauung fragt fast ausschiesslich nach dem Erfolg; Verpönung *jedes* Alkoholgenusses und zwar durch *alle*, vorab die religiös-sittlichen Führer, — das garantiert den grössten Erfolg. Daher diese Forderung bei den extremen Abstinenten.

Aus der Disskussion ergibt sich nun das Vorhandensein einer ganzen Schicht nicht extremer, darum aber nicht weniger entschiedener Abstinenten. Sie halten für den Alkoholiker auf Totalabstinenz, geben aber zu, dass das Ideal bei Christus zu suchen ist. der isst und trinkt .... Sie rufen möglichst viele ihrer Kollegen im Pfarramt zur Mitarbeit auf, behufs Rettung oder Bewahrung der schwer gefährdeten Brüder mit ihnen Totalabstinenten zu werden, anerkennen aber das Recht jedes Einzelnen, sich zur Teilnahme an dieser sittlich-sozialen Arbeit zu entscheiden oder sich ihr um andrer, ebenso wichtiger Aufgaben willen zu versagen. Sie stellen sich trotz eigenen Unbehagens neben manchen wackern Kämpfer, der aus engen und sektiererisch-weltflüchtigen Anschauungen herkommt, nicht um ins gleiche Horn zu stossen, sondern um der heiligen Sache den Weg zur Freiheit in der Mannigfaltigkeit individueller Kampfweise aufzuschliessen: damit geben gerade sie Farners Bedenken Recht, welche sich in dieser Richtung bewegen.

Endlich nimmt ein Votum die Abstinenzbewegung geradezu in Anspruch, um das Erlebnis der Rettung aus dem Elend der Trunksucht als Gegenstand und Gelegenheit zur Aussprache der Laien über *erlebte* Religion zu benützen. Also auch hier ein Motiv, das die Farner'sche Position von der absoluten Überlegenheit der Weltbeherrschung über die freiwillige Weltflucht bestehen lässt, jedoch andre Ziele als praktisch näher liegend in den Vordergrund rückt.

Vielerlei Gaben und *ein* Geist, der Geist der Wahrheit und der Liebe. Darum haben wir manchem herben Wort die Spitze abgebrochen und bedauern, dass dies in der Abstinenzpresse nicht überall geschehen ist. *A. W.*

„Ich denke gar nicht daran, uns alle zu Selterswasser zu verurteilen. Aber *den* Willen möchte ich wie ein Feuer anzünden, das von Mann zu Mann, durch alle unsre Altersgenossen hinbrennen soll, dass wir im Genuss des Alkohols seiner *Herr* bleiben."

*Hans Wegener*, Wir jungen Männer. S 172.

# Kleine Beiträge zur Septuagintaforschung.

Von *Ludwig Köhler* in Ängst (Zürich). S. 3. 93 f.

13. Ps. 148,8. „Dass קיטור Nebel bedeuten könne, ist etwas zweifelhaft; vielleicht schreibt man besser mit G קרח oder קפאון“ (Duhm z. St.).

a. An den andern Stellen (Gn 19,28 Ps 118 (119),83) heissen die Äquivalente des in Zweifel gezogenen hebräischen Wortes *φλοξ, ατμις, φλοξ καπνου, καπνος* und *παχνη*, nur Ps 148,8 *κρυσταλλος*. Das unterstützt den Zweifel.

b. Für *κρυσταλλος* findet sich Sap 16,22 kein Äquivalent, Js 54,12 אקדח, Nn 11,7 בדלח. An allen übrigen Stellen steht das von Duhm in erster Linie zur Emendation vorgeschlagene קרח, welches daher zweifellos richtig ist. Die Stellen sind Hi 6,16 38,29 Ps 147,6 Hes 1,22 und J Sir 43,20 (Nöldeke und Ryssel bei Kautzsch).

c. קפאון findet sich in H Sch 14,6, ob es irgendwo konjiziert ist, weiss ich nicht. G sagt *παγος* dafür. Es kommt schwerlich in Betracht.

d. Symmachus hat *κρυσταλλος* Hi 38,22 für ברד.

14. Js 31,1. Auf den ersten Blick erkennt man die Hinfälligkeit der Interpunktion zwischen *αρμασιν* und *εστιν*, welche *Swete* von Vorgängern übernommen hat. *Reineccius* (und wohl auch andere?) hat ganz richtig ein Komma. Auch sonst ist der Text nicht in Ordnung, wie das zweimalige *εφ ιπποις* dartut. Die Abweichungen von H sind zu gross, als dass dort Rats zu erholen wäre. G bestand vielleicht ursprünglich aus folgenden fünf Zeilen:

(a) *Ουαι οι καταβαινοντες εις Αιγυπτον επι βοηθειαν,* |
(b) *οι πεποι θοτες εφ αρμασιν, εστιν γαρ πολλα,* |
(c) *και εφ ιπποις* [*οτι?*] *πληθος σφοδρα.* |
(d) *και ουκ ησαν πεποιθοτες επι τον αγιον του Ισραηλ,* |
(e) *και τον θεον* (oder *κυριον?*) *ουκ εζητησαν.*

15. 1 Chr 11,34. Lies *σομολ ὁ γεννουνειν* und (S) *σομ ὁ γεννουνιν*.

16. 1 Chr 11,35. Lies für *σθυρ* B und *σουρ* S ohne das aus zweimal geschriebenem *σ* im vorhergehenden *υιος* entstandene *σ* einfach *θυρ* und *ουρ*, wie A *ωρα*. *θυρ* wiederum ist falsch für *ουρ*; aus gross *ο* ward gross *θ*.

17. Sap. 2,5. Siegfried bei Kautzsch: „und nicht gibt es eine Wiederholung unseres Endes“ ist falsch. Wer verlangt zweimal zu — sterben? Man übersetze: „und es gibt keine Verzögerung unsres Endes“. S hat für *αναποδισμος* von A und B *ανταποδισ-*

*μος*. Man möchte meinen, das führe auf ein *ανταποδοσις*: „Und es gibt keinen Loskauf von unserem Ende, weil es versiegelt (= besiegelt) ist, und (nicht von *οτι* abhängig!) es kehrt keiner zurück."

---

# Bücherschau.

*Riggenbach*, D. Eduard, a. o. Prof. der Theol. in Basel: **Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief.** (Forschungen zur Geschichte des n. t. Kanons und der altkirchl. Literatur, hsg. von Th. Zahn, VIII, 1) Leipzig 1907, A. Deichert, (X, 243 S.)

Diese Schrift ist als erstes Heft der „Historischen Studien zum Hebräerbrief" aus den umfangreichen Vorarbeiten des Verfassers zu seinem Kommentar über den Hebräerbrief entstanden, welcher als ein Teil des Kommentarwerks von Zahn, Haussleiter, Seeberg u. a. zum N. T. erscheinen soll. Sie will nicht einen Beitrag zur Exegese des Hebräerbriefes sein, — dafür wäre bei der erstaunlichen Unselbständigkeit der besprochenen Schriftsteller gegenüber der patristischen Tradition nichts aus ihr zu gewinnen, — wohl aber einen Einblick in die Literaturgeschichte des früheren Mittelalters und in die Arbeitsweise der damaligen Ausleger geben. Dieser Aufgabe hat sich der Verfasser mit einem Scharfsinn und einer Energie der Nachforschung in Handschriften, Bibliothekskatalogen und Schriftstellern unterzogen. welche bei einem Gelehrten, der ohne das Augenlicht arbeiten muss, immer wieder Staunen und Bewunderung erregt. Riggenbach weist nach, dass die späte Aufnahme des Hebräerbriefes in den abendländischen Kanon ihre Folgen für die Exegese gehabt hat, indem der Brief erst vom 9. Jahrhundert (Alkuin) an mit den paulinischen Briefen zusammen kommentiert wurde. Was aus früherer Zeit von lateinischer Auslegung vorhanden ist, erweist sich teils als unecht (Ambrosiaster, Pseudo-Hieronymus), teils als Übersetzung aus den Homilien des Chrysostomus, teils als blosse Excerptensammlung aus Augustin und Gregor d. Gr. Als weitere Exegeten des 9. Jahrhunderts werden charakterisiert: Claudius von Turin (dessen Werke später wegen seines Widerspruchs gegen die Bilder wohl benützt, aber gern andern Autoren, wie Hatto von Vercelli, zugeschrieben werden), Hrabamus Maurus, Walafrid Strabo, Smaragdus von St. Mihiel. Zu diesen gesellt sich, wie in ausführlicher Erörterung (S. 41—201) nachgewiesen wird, der Mönch Haimo von Auxene, welcher um die Mitte des 9. Jahrhunderts Kommentare zu den paulinischen Briefen, der Apokalypse und a. t. Büchern verfasste, die gelegentlich auch irrig einem Remigius zugeschrieben werden. Als irische Exegeten werden erwähnt ein Anonymus Sangellensis (7.—9. Jahrh.), Verfasser von zwölf in Troyes erhaltenen pseudo-hieronymianischen Stücken, Sedulius Scotus (c. 850) nebst Glossatoren, von denen in Würzburg und Wien Überreste vorhanden sind; über die gemeinsame Quelle derselben lässt sich noch nichts aussagen. Mit einem Blick auf die spätern Ausleger Lanfrank, Bruno, Remigius von Trier, Petrus Lombardus und Hugo von St. Viktor

schliesst die Schrift. Neben manchen Auslegungen (namentlich etymologischen), die ein Lächeln hervorrufen, macht sie uns auch mit Wertvollerem bekannt: S. 7—10 werden zwei bisher unbeachtete Fragmente des Origenes zu Hebr. 9,11 und 9,13 f aus den Collektiones des Smaragdus mitgeteilt, welche den bisher bekannten sechs kleinen Stücken aus Pamphilus und Eusebius als wertvoller Zuwachs an die Seite treten; S. 87 ein Fragment aus dem „Nazarenerevangelium" bei Heimo; S. 52 ein Wort des „Apostels Matthäus" über die Ehe bei Haimo; S. 63 und 70 Traditionen über Paulus und den Antichrist bei demselben. Der Verfasser hat mit selbstlosem Fleiss gearbeitet und auch bei Nebenuntersuchungen nicht geruht, bis er bei einem deutlichen Resultat angelangt ist. Sein Buch ist als ein zuverlässiger Führer durch eine noch lange nicht genug aufgehellte Periode der Kirchengeschichte sehr zu empfehlen.

*F. Barth.*

*Hermann Kutter.* **Wir Pfarrer.** 8°, 176 S. H. Hässel, Leipzig 1907. Fr. 2.70. (Einleitung. Evangelium. Kirche. Neue Aussichten. Der Kampf um eine neue Welt. Inneres und Äusseres.)

Hier hat sich Kutter völlig wiedergefunden: der Eschatologe Bad Boll'scher Provenienz, freilich in ebenso selbständiger als geistesmächtiger Weise. „Das jetzt unter Kirchen und Kapellen begrabene Evangelium hat einst allein und zum ersten Mal Recht und Gerechtigkeit, Wahrheit und Liebe als ewige Mächte in unser Leben eingeführt. Das soll alles wieder neu werden. Und zwar dadurch, dass wir Pfarrer als letzte, grosse Orientierung in der sozialen Frage den lebendigen Gott predigen." Eine riesige Aufgabe, ein noch viel riesigerer Optimismus, als ob das, was Jesu Predigt *nicht* erreicht hat (die Umwandlung der Welt in das Reich des lebendigen Gottes d. h. die Verwirklichung, die Durchführung der Postulate eines wirklich geistigen Gottesglaubens) nun durch unsere Predigt vermöge der jetzt günstigeren sozialen Zeitumstände gelingen werde. Als ob überhaupt einmal ein auch nur relatives „Ziel" zu erreichen oder seine Erreichung wünschenswert wäre. Als ob nicht vielmehr Buddhismus und Altes Testament und Reformation und Revolution und Kutter und tausend andere Dinge Zeugen der immer wieder unten ansetzenden, aber auch immer auf einer Seitenlinie sich verlaufenden Entwicklung wären. Als ob das Ziel des Evangeliums — „die von der Materie entsklavten Persönlichkeiten" — jemals so zu ermöglichen wäre, dass nicht jeder Einzelne im Kampf gegen die Gefahren seiner Umgebung und seiner Psyche es sich selber erringen, resp. diesem Ziel nachjagen müsste.

Aber das ist's ja, was Kutter allein verständlich macht: er steht am Vorabend einer grossen und in der wichtigsten Lebensfrage entscheidenden Weltumwälzung; wir meinen in einer weiter fliessenden Entwicklung, allerdings einer sehr stürmischen Phase derselben uns zu befinden. Er rechnet in jedem Wort mit der vollen Auswirkung des Evangeliums (wo es wirkt, da ist . . .); wir glauben immer nur relative Wirkungen an menschlich unvollkommenen Seelen und ewig irdisch bedingten Verhältnissen erwarten zu dürfen. Darum ist unser Drängen nicht so stürmisch, darum verachten wir die Kleinarbeit nicht, darum setzen wir nicht alles auf *eine* Karte: Erreichung der evangelischen Menschenschätzung und Menschenwürde durch die jetzt mächtige

Arbeiter- und sonstige soziale Bewegung. Wie, wenn Kutters Karte versagte? Wenn diese Bewegung (trotz alles heissen Bemühens aller Pfarrer und tausend anderer über die wirtschaftlichen Forderungen hinausblickender Männer und Frauen) neben befreienden auch wieder die Individuen versklavende Verhältnisse heraufführen würde, ja sicher wird? Dann ist der Bankrott des Evangeliums da für die ganze Kuttersche Anschauungsweise! Ihr Ziel zu erreichen, war den Grössten nie vergönnt, blos dazu aufzurufen. Und doch hat auch Christus schon absolute und nicht opportune Forderungen aufgestellt. Ob es „uns Pfarrern" ansteht, auf einmal die Zeit und Stunde kennen zu wollen, da der Herr und sein Reich kommt und dann da ist?

Für die Gewissensschärfung und die offene Aussprache der ungeheuern und zum Himmel schreienden Nöte, vor allem aber den Hinweis, dass die „soziale Frage ein Symptom des kommenden Gottesreiches ist" (aber wohl eines von vielen), wird der Dank eines Jahrhunderts nicht ausreichen als kärgliche Anerkennung. Wir meinen den Dank der Tat, der selbständigen Gestaltung des Empfangenen in allem Ernst und heisser Arbeit. *A. W.*

**Glaubensbekenntnis** eines modernen Theologen. 16 S. gr. 8°. Th. Schröter, Zürich, 1905. Preis?

Nach eigener „Etiquettierung" agnostisch-phantheistisch im Gottesbegriff (Zwinglis „finitum non est capax infiniti" zitierend), Vorsehung und Liebe Gottes u. a. durch Solidarität und Humanität, Wissenschaft, Ethik etc. ersetzend, Jesus nicht als Autorität, sondern als Ideal verehrend, den Unsterblichkeitsglauben als unbegründet und lähmend perhorrescierend, die Ethik ausschliesslich sozial orientierend, ihr Ziel: das glücklich Werden durch sich der Gemeinschaft weihen, — so gibt uns der weitherum vielgenannte Mann in seiner bekannten, rücksichtslosen und darum schon achtungswerten Ehrlichkeit Einblick in sein Denken mehr noch als sein Fühlen. Sein „Glaube" ist = Ideal. Entscheidend dünkt mich Punkt 7: er will die Erlösung der Menschheit aus Not und Elend durchaus nicht abhängen lassen vom Besserwerden der Menschheit. Umgekehrt soll die soziale Besserung der Welt den Antrieb zum Verbrechen (allerdings auch nur) erheblich vermindern. Wir fragen dagegen, ob denn die soziale Entwicklung oder Besserung der W e l t wirklich den Endzweck der Geschichte sei oder sein soll? Ob dieselbe nicht vielmehr schliessund jetzt schon soweit immer möglich zugute kommen soll gerade der *Persönlichkeit?* Darauf weist doch auch der Verfasser hin. Die Persönlichkeit bedarf aber ganz sicher der eigenen Besserung, sonst bleiben alle Besserungen der Gesamtheit von einzelnen Persönlichkeiten Träume. Beides muss zusammenarbeiten. Hier scheint mir der konsequent durchgeführte Fehler des Verfassers zu liegen, welcher die Einseitigkeit seiner Anschauungen wie seiner politischen Tätigkeit begründet, ja bedingt. *A. W.*

Dr. *D. C. Gasser,* Pfarrer in Buchberg. **Das Alte Testament und die Kritik** oder die Hauptprobleme der alttestam. Forschung in gemeinfasslicher Weise erörtert. 8° 334 S. Gundert, Stuttgart 1906. 4 Mk.

Gassers wissenschaftliches Credo! Viel neue Gesichtspunkte oder „Entdeckungen" bietet er nicht, will dies auch nicht, sondern zeigt, wie er sich in dem Meer von Fragen und Sorgen zurechtfindet, welche die moderne Arbeit

um das A. T. umgeben. Hauptthese ist dabei, dass es mit religiöser Abzweckung verfasst (also nicht erst redigiert und zusammengestellt) sei und sich daraus ausserordentlich viele Einwendungen der Kritik als gegenstandslos ablehnen lassen. Er will auch selbst nur sehr wenig anerkennen, was dem wesentlichen Gehalt und Geschichtsbild des A. T. widerstreitet, trotzdem er die Kritik durchaus anerkennt und übt. Aber sie muss positiv sein bis zur Anerkennung der kirchlichen, nicht nur der religiösen Bedeutung desselben. Man könnte als Motto über das an gebildete Laien (nur an diese?) adressierte, leicht lesbare und lesenswerte Buch setzen: „Wider die neukritischen Hypothesen (Wellhausen) — wesentlicher Nerv und mancherlei Einzelmaterial des Deuteronomium von Mose!" *A. W.*

Dr. *Rich. Chevenix Trench*, Erzbischof von Dublin, **Die Gleichnisse des Herrn in St. Matthäus XIII. betrachtet.** Ins deutsche übertragen von Schuchard, Pfr. zu Rheinheim in Hessen, Gr. 8° VIII und 73 S. Leipzig, G. Strübigs Verlag (M. Altmann). 1903. Mk. 1.50 u. 2.—.

Eine Vorerinnerung von dem hessischen Pfarrer Joh. Binzler sagt uns, wer Trench ist. Er war 10 Jahre lang Professor am Londoner Kings College, 7 Jahre lang Dekan der Westminsterabtei zu London, 21 Jahre englischer Erzbischof in seiner Vaterstadt Dublin, starb am 28. III. 1886 und hat im Westminster sein Grab.

Das Büchlein ist eine auf fleissiger, umfassender wissenschaftlicher Vorarbeit, der aber jeder kritische Blick abgeht, ruhende behaglich-breite populäre Auslegung von Mt XIII. Das Büchlein mag traditionsgläubigen Leuten Freude machen. Es teilt allerlei die Anschauung Belebendes mit und ist, wo es Lehre sucht, noch verhältnismässig nüchtern und — man genehmige das Wort — unabsonderlich. Der Verfasser freut sich sichtlich, die Lehre vom Satan zu besitzen, mehr aber noch, einen Kirchenbegriff, der alle Purifikationsgelüste als schriftwidrig erweisen kann.

Einwendungen sei es gegen die Gesamthaltung, sei es gegen eine Einzelheit zu machen, ist mir wider den Willen. Die Übersetzung ins Deutsche gibt mir an wenig Punkten und auch da nicht ernstlich Anstoss.

Äeugst a. A. *Ludwig Köhler.*

Fügen wir gleich das im Neukirch'ner Erziehungsverein verlegte von Roller übersetzte Buch Trench's hinzu:

**Die Wunder des Herrn.** 8° XVI. 343 und 151 S. Anmerkungen. Es bestätigt das vorstehende Urteil vollkommen. Es ist rührend, wie naiv das Wunder beschrieben, das Meer als rebellisches Einzelwesen geschildert und hundert andere Dinge gedeutet und erklärt werden. Ein geistreiches, frommes Kind — ein beneidenswert Glücklicher, aber — ein Schriftgelehrter nach Mt. 23 24. *A. W.*

*E. Staub-Turbental* und *A. Zimmermann-Rorbas,* **Bilder aus der Kirchengeschichte** für Mittelschulen, Sek.-Schulen und die obern Klassen der Volksschulen. 3. Aufl. 8° V 174 S. Mit 31 Bildern. Schulthess Zürich 1906. kart. Fr. 1.20.

Seitdem wir die erste Auflage vor 6 Jahren anzeigten, hat das Büchlein an sorgfälltiger Durcharbeitung, Bilderschmuck etc. noch gewonnen, der Umfang um 22 Seiten zugenommen; wir begrüssen namentlich die Zeittafel. Ganz unterdrückt wurde die persönliche Stellung zur Bibelkritik noch nicht, wie es doch für ein Schulbuch am Platz wäre. Ein niemanden angreifender oder verdächtigender Wortlaut kann immer noch vom Lehrer mit allem ihm unerlässlich erscheinenden Pfeffer gewürzt werden. Wozu im Lehrbuch die Spitze? Sie ist übrigens nicht scharf. Rec. benützt das Büchlein gern. *A. W.*

# Geisteskrankheit und Dämonologie in der Bibel.

Von *A. C. Pettermand.*

---

Geisteskranke, wie Kranke überhaupt, hat es wohl gegeben, seitdem es Menschen gibt. Und wenn die uns bekannten klassischen Sprachen des Altertums Ausdrücke, Wörter zur Bezeichnung von Geisteskranken besitzen, wenn antike heidnische Schriftsteller allerlei Fälle von Schwermut, Tobsucht, Narrheit etc. erwähnen, da und dort auch mehr oder weniger ausführlich beschreiben, so wird es uns keineswegs befremden, dass *die Bibel* als eine geschichtliche Urkunde des Volkes Israel hievon keine Ausnahme macht, sondern ebenfalls dergleichen Bezeichnungen und Berichte sowohl im alten, wie im neuen Bunde enthält; stellen doch die Juden laut neuerer Statistik z. B. im Kanton Aargau eine viel grössere Prozentzahl von Psychopathen als die Christen beider Hauptkonfessionen. Im Jahresbericht der Anstalt Königsfelden pro 1903 kam je ein Geisteskranker auf 337 katholische, 257 ev.-reformierte und *56* israelitische Einwohner des Kantons oder in Prozenten ausgedrückt: 0,29 Katholiken, 0,38 Protestanten und *1,78* Juden.

*Im alten Testament* ist besonders das Buch der Sprüche reich an Ausdrücken für *Narr, Tor* u. ä, wie אֱוִיל, בַּעַר, נָבָל; doch haben dieselben meist zugleich eine Nebenbedeutung ins ethische Gebiet hinüber oder dienen mehr beispielsweise zur Charakterisierung atheistisch-sittlicher Mängel und Verirrungen. Dem gegen Gottes Gebote Ungehorsamen wird u. a. Wahnsinn שִׁגָּעוֹן als Strafe angedroht (Deut. 28,28, auch Sach. 12,4). *David* auf seiner Flucht vor Saul *simuliert* beim Könige Achis *Wahnsinn,* und dieser beklagt sich darüber, dass er ohnedies der Wahnsinnigen mehr als genug habe, 1. Sam. 21,14—16, eine Stelle, die ein moderner Psychiater und Anstaltsdirektor in einer Tischrede scherzweise zum Beweise dafür zitiert hat, dass schon dazumal, wie heute, die Irrenhäuser überfüllt gewesen seien. Derselbe Wortstamm im Pual מְשֻׁגָּע wird Jer. 29,26 und Hos. 9,7 auf falsche Propheten, 2. Kön. 9,11 in spöttischem Sinne auch auf wahre angewendet. Dr med. J. Preuss in Berlin hat im 56. Bande der „Allgem. Zeitschrift für Psychiatrie", redigiert von Dr. Hans Bähr, Jahrgang 1899, einen Aufsatz veröffentlicht über „Nerven- und Geisteskrankheiten nach Bibel und Talmud". Hierin glaubt er bei *Bileam* aus der Bezeichnung נֹפֵל (fallend = fallsüchtig) Num. 24,4 auf *Epilepsie* schliessen zu dürfen, welche Krankheit auch den heidnischen Völkern des Altertums bekannt war: *ἱερὴ νοῦσος*, morbus sacer oder divinus. Den Juden, sagt er,

fehlt eine entsprechende Bezeichnung, weil ihnen jede Krankheit eine Schickung Gottes war. Als gesteigerte Parallele dazu, d. h. zu Bileam's epileptischer Ekstase hätten wir dann 1. Sam. 19,24 aufzufassen, wo es von *Saul* heisst, „auch er zog seine Kleider aus und auch er weissagte vor Samuel und *fiel* nackt *nieder* (lag da) וַיִּפֹּל jenen ganzen Tag und die ganze Nacht." Damit ist ohne Zweifel ein abnormaler ekstatisch-prophetischer, aber nicht notwendig gerade ein epileptischer Zustand geschildert, so wenig, als früher bei Bileam. Der Schlussatz des zuletzt angeführten Verses: „darum sagt man: ist auch Saul unter den Propheten?" bringt immerhin den Begriff נָבִיא in Verbindung mit einem psychisch aussergewöhnlichen Wesen und Verhalten. Das Hitpael des Verbums נָבָא wird 1. Sam. 18,10 direkt für „rasen" gebraucht. Dr. Preuss knüpft daran die Bemerkung: „der נָבִיא unterscheidet sich vom Irren, wie das Genie vom Wahnsinn."

Eine neutestamentliche Parallele dazu liefert uns bekanntlich, um dies hier gleich vorweg zu nehmen, *der Apostel Paulus* in 2. Kor. 12,1—9. Auch er bringt seine dort erzählten mehrfachen Ekstasen die „ausserordentlichen Gesichte und Offenbarungen des Herrn," *ὀπτασίαι καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου, ὑπερβολὴ τῶν ἀποκαλύψεων*, seine wiederholte „Entrückung (*ἡρπάγη*) bis zum dritten Himmel und ins Paradies" in unmittelbare Verbindung mit einem krankhaften Zustande, einem körperlichen Leiden oder Gebrechen. Doch bezeichnet er dasselbe als ein Warnungs- oder Bewahrungsmittel vor geistlicher Überhebung: „es wurde mir gegeben, *ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι*." Den Nachweis, dass der „*σκόλοψ τῇ σαρκί*" Epilepsie gewesen sei, wie manche Exegeten behaupten, und wie nachgerade gemeiniglich scheint angenommen zu werden, halte ich für nicht erbracht und nicht zu erbringen. Dafür sind doch des grossen Patienten eigene Angaben zu prekär und unbestimmt. Es gibt ja sonst der Krankheiten genug, die den Menschen zur Demut stimmen und im Gefühle seiner Schwacheit erhalten können. Übrigens wäre Paulus als langjähriger Epileptiker schwerlich im Stande gewesen, reisend, redend, kämpfend, wirkend überhaupt, das zu leisten, was er geleistet, und speziell Briefe von solch geistiger Höhe und Bedeutung zu schreiben, wie er sie geschrieben hat; denn bekanntlich schädigen die periodischen grossen und besonders auch die dazwischen eintretenden kleinen Anfälle, grand mal und petit mal, in langsamem aber stetigem Fortschreiten das Nervensystem und das Gehirn des Kranken bis zur Degeneration, zur allmäligen Verblödung, ja sie können bei allzu starker Häufung rasch, selbst plötzlich den Tod herbeiführen, oft als

die, menschlich gesprochen, glücklichste Erlösung aus schwerem Körper- und Seelenleiden!

Doch kehren wir nach dieser Abschweifung zum a. T. zurück. Ich habe dasselbe zu meinem Zwecke, freilich höchst kursorisch bei der Kürze der mir für diese Arbeit gewährten Frist, durchgegangen und auf eigentliche, ausführlichere *Schilderungen von Psychosen* oder Psychopathien, d. h. von akuten oder chronischen „Fällen“ darin gefahndet, aber die Beute ist recht spärlich und mager ausgefallen. Die bekannte poetisch-monitorische Darstellung der *Trunkenheit* in ihrem Werden, Sein und ihren Folgen, Sprüche 23, 29—35, lasse ich beiseite, obwohl der Rausch nichts anderes, als eine wirkliche, durch Vergiftung hervorgerufene, jedoch schnell vorübergehende Geisteskrankheit, eine akute, sogen. Intoxikationspsychose ist. Dagegen wollen wir in Kürze bei einem *vielleicht* psychopatisch veranlagten Opfer der Trunksucht verweilen, bei *Nabal* 1. Sam. 25. Von ihm heisst es zunächst V. 3 wörtlich: „er war hart und böse an Taten“, Kautzsch übersetzt „roh und bösartig“, wir könnten den Sinn auch wiedergeben durch „hartherzig und gewalttätig“. Allein einen sichern Anhaltspunkt zum Rückschlusse auf psychisch krankhafte Disposition gewinnen wir damit noch nicht, beide Ausdrücke können rein ethisch gemeint sein, obwohl das Adjektiv קָשָׁה, hart, schwer, auch von der um ihrer Kinderlosigkeit willen sich unglücklich fühlenden in Siloh betenden Hannah gebraucht wird אִשָּׁה קְשַׁת־רוּחַ 1. Sam. 1,15. Abigaïl nennt dann ihren Gatten V. 25 einen Mann der Nichtswürdigkeit בְּלִיַּעַל, einen נָבָל; „denn wie er heisst, so ist er, Narr ist sein Name, und Narrheit ist in ihm.“ Kautzsch setzt dafür Tor und Torheit. Zwingende Notwendigkeit zur Annahme eines psychischen Defektes liegt auch hier nicht vor; denn die kluge Frau hat vor David, ohne Zweifel absichtlich, zum Zwecke der captatio benevolentiae, recht dick aufgetragen, möglichst starke Ausdrücke über ihren Gatten. und im Grunde doch zu dessen Gunsten, gebraucht, um Davids Zorn zu beschwichtigen. Nach gutem Erfolge heimgekehrt, findet sie ihren Gemahl schwer betrunken, unempfänglich vielleicht für irgendwelche Mitteilung. Jedenfalls sagt ihm Abigaïl nichts von ihrem Tun, bis er am folgenden Tage aus seinem Rausche erwacht ist. Da aber erschrickt er oder entsetzt er sich so sehr über die Botschaft, dass „sein Herz erstarb in seinem Leibe, und er wurde wie Stein“. Der starke Alkoholexcess und die mit der beginnenden Ernüchterung zusammentreffende Kunde vom Schalten und Walten seines Weibes hinter seinem Rücken verursachen ihm wahrscheinlich einen ersten Hirn-

schlag, offenbar wenigstens einen stuporösen oder kataleptischen Zustand mit Demenz, allgemeiner Lähmung und letalem Ausgange nach 10-tägiger Dauer, vielleicht durch einen weiteren Schlaganfall (Apoplexie): „Da schlug Jahweh den Nabal, dass er starb.“ In alledem, Nabals letzte 10 Lebenstage etwa ausgenommen, vermag ich keine Geisteskrankheit im engern Sinne des Wortes zu diagnostizieren.

Dasselbe erste Buch Samuels erzählt uns Kap. 16,14f von dem „bösen Geiste, רוּחַ־רָעָה,“ der den König Saul überfallen hat, als nach seinem Ungehorsam und David's Salbung zu seinem Nachfolger Gottes Geist von ihm wich. Jener böse Geist „quält“ ihn, wie Kautzsch übersetzt, nicht kontinuierlich, sondern blos von Zeit zu Zeit und wird durch Davids Saitenspiel jeweilen zurückgedrängt, verscheucht. Man ist geneigt, hier an Melancholie zu denken; doch könnte dies höchstens für deren intermittierendes Anfangsstadium zutreffen. Die wirklich ausgebrochene Schwermut lastet als beständiger Druck auf der Seele des Kranken und lässt sich durch Musik weder beschwichtigen noch gar aufheben. Es kann sich bei dem innerlich mit Gott entzweiten Saul sehr wohl um wiederholte und vorübergehende Gemütsdepressionen, reizbare und gereizte Stimmungen oder üble Launen handeln, darunter zumal auch seine Umgebung zu leiden hat Vers 15. Gleicherweise vermag ich Sauls Wutanfall und Mordversuch gegen David 1. Kön. 18 u. 19, seinen Gang zur Totenbeschwörerin Kap. 28, sowie seinen Selbstmord Kap. 31, nicht unbedingt psychopathisch zu deuten, wenn auch psychisch zu begreifen. Eine sittliche Beurteilung dieser Geschehnisse liegt nicht im Rahmen meines Themas.

Von einer wirklichen Geisteskrankheit erzählt uns, obwohl kurz, doch zweifellos das 4. Kapitel des Buches Daniel. Der König *Nebukadnezar* hört im nächtlichen Traume eine Stimme vom Himmel; V. 13 heisst es: „sein Menschenherz soll ihm genommen (verwandelt) יְשַׁנּוֹן und ihm ein Tierherz gegeben werden, und 7 Zeiten (Jahre) sollen über ihn dahingehen.“ Nach Daniels Traumauslegung sodann V. 30 u. 31: „Sofort ging das Wort an Nebukadnezar in Erfüllung: er wurde aus der menschlichen Gesellschaft ausgestossen, so dass er, wie die Rinder, Grünfutter verzehrte, und sein Leib vom Tau des Himmels benetzt wurde, bis ihm die Haare gewachsen waren, wie den Geiern (die Federn), und die Nägel, wie den Vögeln (die Krallen). Nach Verlauf der (festgesetzten) Zeit aber erhob ich, Nebukadnezar, meine Augen zum Himmel empor und kam wieder zu Verstand,“ wörtlich „mein Verstand kehrte zu mir zurück.“ Zustände, wie der hier ge-

schilderte, kommen auch heute noch in kürzerer oder längerer Dauer bei Geisteskranken vor. Wir mögen etwa an schwere Melancholie, Paranoia, halluzinatorische Verwirrtheit oder temporäre Verblödung denken; sehr häufig treffen wir das tierische Verhalten und Gebahren bis zum Kot essen bei sekundären Fällen, z. B. als Folgerscheinung der ungünstig verlaufenden dementia praecox (Jugend-Irresein), als vorgeschrittenes Stadium der dementia paralytica (sogen. Gehirnerweichung) oder dauernd als sekundären Blödsinn. Früher nannte man diesen Zustand Boanthropie (Rind-mensch) oder Lykanthropie (Wolf-Mensch), womit das deutsch-mythologische Wort Werwolf zusammenhängt.

Als wichtiges Resultat unserer Untersuchung ergibt sich die Tatsache, dass nirgends im ganzen alten Testament psychische Abnormitäten auf *dämonischen Ursprung*, auf die Wirkung böser Geister, noch auch speziell auf satanischen Einfluss basiert erscheinen oder zurückgeführt werden. Die redende *Schlange* Gen. 3 steht in keiner Beziehung zu irgend welcher Erkrankung. Die den Saul überfallende רוּחַ רָעָה geht, ohne Zweifel als Strafe für dessen Ungehorsam, direkt von Gott aus, מֵאֵת יְהוָה, ja sie wird 1. Sam. 16,16 geradezu als רוּחַ־אֱלֹהִים רָעָה (böser Gottesgeist) bezeichnet.

Im Prologe des poetischen Lehrbuches Hiob Kap. 1 u. 2 tritt bekanntlich *der Satan* in der Versammlung der Gottessöhne auf (vergl. 1. Kön. 22,19 ff.) und erhält von Jahweh die Vollmacht, über den frommen Reichen die schweren Verluste und leiblichen Schädigungen zu verhängen, durch welche dieser geprüft werden, in welchen sich seine wahrhafte Frömmigkeit bewähren soll. Aber wie kurz und klein ist im Grunde die Rolle, welche hier der Satan, und zwar wohlverstanden, mit ausdrücklicher göttlicher Erlaubnis, spielt! Nirgends hernach im ganzen Buche wird seiner mehr erwähnt. Im religiösen Denken Hiobs existiert er offenbar gar nicht; denn der seiner Habe und Kinder beraubte klagt keineswegs, wie es sonst folgerichtig wäre: „Gott hat's geschenkt, aber der Teufel hat's geholt", sondern er beugt sich, betet an und sagt bezeichnender Weise Kap. 1,21: „*Jahweh* hat's gegeben und *Jahweh* hat's genommen, es sei der Name Jahweh's gepriesen!" Dem entsprechend stellt sich dann auch am Ende des Buches Gott selbst als den allein und in unbeschränkter Allmacht waltenden dar. Ebenso schildern ihn die Psalmen und Propheten; „fremde Götter" sind „Nichtse", haben neben ihm kein Recht und keinen Platz. Es braucht uns somit nicht zu wundern, dass das alte Testament keinerlei Anhaltspunkte zu einer Dämonologie, zumal nicht im Zusammenhange mit Geisteskrankheit enthält,

Auch Jesaja 61,1 f. nennt unter den Messiaswerken keine Dämonen- oder Teufelsaustreibungen (vergl. Luk. 4,17—21).

Ein etwas anderes Bild bietet sich uns dar, wenn wir, wozu ich Sie nun einladen möchte, ins *neue Testament* hinüberschauen. Hier vernehmen wir erstlich, besonders aus den drei synoptischen Evangelien und auch aus der Apostelgeschichte, vom Vorhandensein zahlreicher Geisteskranker, und werden uns mehrere Fälle ausführlicher geschildert; allenthalben sodann liegt die Vorstellung der Besessenheit durch böse Geister zu Grunde.

Ich schicke voraus, und Sie werden mir darin beipflichten, dass es sich bei den neutestamentlichen *παραλυτικοί* oder *παραλελυμένοι* z. B. Matth. 9,2 und Paralellen keinesfalls um Paralytiker im Sinne der heutigen Psychiatrie handeln kann. Was diese mit dem Namen paralysis progressiva (dementia paralytica) bezeichnet, ist die allgemeine Erkrankung des Gehirns und Nervensystems, welche meist, vielleicht ausschliesslich, auf syphilitischer Basis beruhend und unaufhaltsam fortschreitend Leib und Geist zerstört, in absehbarer Frist (1/2—3, höchstens 5 Jahre) sicher zum Tode führt und vom Volke unzutreffend „Gehirnerweichung“ genannt wird. Die „Gichtbrüchigen“ dagegen, nach Luthers Übersetzung, sind an Nerven und Gliedern Gelähmte mit intaktem Verstande entsprechend den *χωλοί* Joh. 5 u. Acta 3. Wir könnten dabei höchstens an die mit der Epilepsie auf dem weiten Gebiete zwischen Körper- und Geisteskrankheit stehende *Hysterie* denken, was dann auch, nebenbei gesagt, die Heilung durch den blossen Zuspruch Jesu oder der Apostel für die medizinische Wissenschaft eher annehmbar, bezw. leichter erklärlich machen würde. Hysterische *Stummheit* scheint Dr. Preuss in dem bereits zitierten Artikel bei Matth. 9,32 (Luk. 11,14) anzunehmen. Als ein der Welt bekanntes heidnisches Beispiel hiefür erwähnt er den Sohn des Königs Krösus; derselbe konnte plötzlich reden, als seinen Vater ein Perser töten wollte.

Eine, ich möchte fast sagen, klassische Beschreibung der *Epilepsie* liegt uns in Matth. 17,14 ff. nebst Parallelen (Mark. 9,17 ff. und Luk. 9,38 ff.) vor. Die hier erzählte Geschichte von der Heilung des Fallsüchtigen reiht sich bekanntlich bei allen drei Synoptikern unmittelbar an diejenige von der Verklärung auf dem Berge an. Nach Matthäus sagt der bekümmerte Vater von seinem Sohne: *σεληνιάζεται*, wie man denn Kap. 4,24 unter anderen Leidenden auch *σεληνιαζομένους*, Mondsüchtige, zu Jesus bringt. Der *σελήνη*, dem Monde ist von jeher ein grosser Einfluss auf die Erde zugeschrieben worden; er soll je nach der Zunahme oder Abnahme seines Lichtes den Wechsel der Witterung begünstigen, das Wachs-

tum der Pflanzen, speziell der nicht perennierenden Gemüse und einzelner Blumengewächse hindern oder befördern (victoria regia?) und ebenso auf den Gesundheitszustand animalischer Wesen eine Wirkung ausüben. Die Untersuchung und Prüfung der alten Bauernregeln in Beziehung auf das Wetter und den Ackerbau wollen wir, zumal hier, getrost dem Naturforscher und dem Gärtner überlassen. Dass der Schlaf in dunklen Nächten ruhiger und fester ist als in mondhellen, wird mancher gesunde Mensch nach eigener Erfahrung an sich selbst oder an seinen Hausgenossen, schon den Kindern, beobachten. Warum sollte dies nicht, sogar in erhöhtem Grade, auch bei Kranken zutreffen, deren Schlaf so wie so, durch Fieber etc., beeinträchtigt ist. Ich erinnere beiläufig an den 6. Vers des bekannten 121. Psalms: „dass dich des Tages die Sonne nicht steche, יַכֶּכָּה, noch der Mond des Nachts. Dass aber bei Epileptikern und Maniakalischen das Mondlicht, „der wachsende Mond“, die charakteristischen Krämpfe bezw. Aufregungen, Tobsuchtsanfälle geradezu auslöse, wie man früher fast allgemein angenommen hat und heute noch vielfach meint, das wird durch die Beobachtungen der solchen Kranken Nahestehenden, zumal der Irrenärzte und Anstaltsleiter, nicht nur nicht bestätigt, sondern entschieden widerlegt. Das bisweilige rein zufällige Zusammentreffen der Aufregungsstadien bei derartigen periodischen oder zirkulären Fällen mit dem Neu- oder Vollmonde legte ja einer der richtigen Erkenntnis noch ermangelnden und zum Aberglauben geneigten Zeit den Schluss auf einen bezüglichen Kausalzusammenhang nahe. In ähnlicher Weise hat man z. B. den Flug und das Krächzen der Raben mit dem gleichzeitigen Eintritt einer schweren Krankheit, eines Todesfalles oder sonstigen Unglücks in ursächliche oder doch ankündigende Verbindung gesetzt. So ist die Fallsucht, wie auch die mit ihr bisweilen gepaarte Tobsucht (Manie), in der volkstümlichen Anschauung zur „Mondsucht“ geworden und zwar jedenfalls um so leichter, als eben die Bibel, das Matthäusevangelium, diesen Ausdruck gebraucht. Wissenschaftlich jedoch ist er, wie gesagt, längst und ganz aufgegeben. Am ausführlichsten und genauesten beschreibt Markus den Zustand jenes epileptischen Knaben oder Jünglings: „er hat einen sprachlosen, stummen, Geist, *πνεῦμα ἄλαλον*“ Kap. 9.17, V. 25 auch *κωφόν*, taub, er vermag blos unartikulierte Laute hervorzubringen, ob nur während der Anfälle selbst, oder überhaupt, wird uns nicht ausdrücklich gesagt; letzteres ist aber um so eher denkbar, als wir es hier mit einem sehr schweren Falle zu tun haben, die Krankheit schon von früher Kindheit an, *ἐκ παιδιόθεν*, V. 21,

gedauert hat. Die periodisch wiederkehrenden epileptischen Krampfanfälle schildert der Vater 28,18 und 22, ich übersetze mit Weizsäcker: „wenn er, sc. τὸ πνεῦμα, ihn packt (überfällt, καταλάβῃ), so verzerrt er ihn, und er schäumt und knirscht mit den Zähnen und wird starr . . . . . und er hat ihn oft sogar ins Feuer geworfen und in's Wasser, um ihn umzubringen (bei Matthäus einfacher: oft fällt er ins Feuer, oft ins Wasser)." Nun bekommt der Kranke gerade vor Jesu noch einen Paroxismus, V. 20: „alsbald zog ihn der Geist krampfhaft zusammen (verdrehte ihn, ἐσπάραξεν), und er fiel zu Boden und wälzte sich schäumend herum." Wer schon Gelegenheit gehabt hat, Epilepsieanfälle in eigener Anschauung zu beobachten, der wird gestehen müssen, dass die Darstellung der Synoptiker eine bis in die Details zutreffende ist. Da die epileptischen Krisen ganz unvorhergesehen eintreten können und im Unterschiede von den hysterischen mit völliger Bewusstlosigkeit verbunden sind, stürzen die Kranken da, wo sie sich gerade befinden, plötzlich besinnungslos hin, ob sie nun am Ufer gewandelt sind, im Wasser hantiert oder am Herdfeuer gestanden haben; manche haben auf diese Weise schon den Tod durch Ertrinken gefunden oder schwere Beschädigungen, Brandwunden davongetragen. Bei Lukas, Kap. 9,39, fehlen sogar der dem Anfall so häufig vorausgehende gellende Aufschrei und die nachherige Entkräftigung nicht: der letzteren entsprechend erwähnt Markus, allerdings als Folge des Machtwortes Jesu, den tiefen Schlaf, stupor, in welchen die Krisis auszumünden pflegt: „ἐγένετο ὡσεὶ νεκρός, so dass die meisten sagten, er wäre gestorben."

Wir gehen weiter und begleiten Jesum auf seiner Fahrt über den See in's Land der *Gadarener* nach Matthäus Kap. 8,28 ff. oder der *Gerasener* nach Markus 5,1 ff und Lukas 8,26 ff. Ausser dem Namen der Gegend differiert in den drei Berichten auch die Zahl der Personen, die hier auftreten. Laut Matthäus begegnen dem Herrn zwei Wahnsinnige, laut Markus und Lukas ist es blos einer. Die Bereinigung dieser Unterschiede, welche für mein Thema von keinem Belange sind, überlasse ich den Exegeten. Die Zweie bei Matthäus reden und handeln übrigens durchweg unisono, weshalb ich für jetzt um so eher beim Singular werde verbleiben dürfen. Der Kranke ist „so gefährlich (wild, χαλεπός), dass niemand auf jener Strasse gehen kann (Matth.), er zieht kein Kleid an und hält sich nicht zu Hause auf (Luk.), sondern Tag und Nacht bei den Gräbern und in den Bergen, oft vom unreinen Geiste gepackt und zur Verwahrung mit Hand- und Fussfesseln gebunden, zerreisst er diese (Mark. u. Luk.), wird vom Dämon in die Einöde getrieben (Luk.), schreit und zerschlägt sich mit Steinen

(Mark.); Jesum erblickend, schreit er auf, fällt vor ihm nieder und ruft laut: was willst du von mir, du Sohn des höchsten Gottes, ich beschwöre (bitte) dich: quäle mich nicht!" Alles das sind Merkmale der *Tobsucht,* wie wir sie auch in der Gegenwart vielfältig wahrnehmen können. Ich erinnere mich z. B. an den von Blasphemieen strotzenden plötzlichen Ausbruch einer aufgeregten Patientin, als ich nach einem Sonntagsgottesdienste mit der Liturgie unterm Arme durch die Abteilungen der Anstalt Königsfelden ging; wahrscheinlich hatten meine schwarze Kleidung und das Kirchenbuch ihrem Wutanfalle die Richtung auf's Religiöse, bezw. Blasphemische gegeben. Die von solchen Kranken in höchster Erregung entfaltete, scheinbar übernatürliche Muskelkraft erklärt sich daraus, dass deren Entwicklung und Betätigung der gestörte Verstand keinerlei Schranken setzt, wie beim gesunden, auch noch so starken Menschen. So hat eine hochgradig maniakalische (tobsüchtige) gebildete Dame in ihrer auschliesslich aus Zementwänden, daumendickem Glas, Eichenholz und Eisen bestehenden Isolierzelle Beschädigungen im Betrage von rund 100 Franken angerichtet, wozu sie sich ausser ihren Fingernägeln und Fäusten blos des emaillierten blechernen Ess- und Nachtgeschirrs bedienen konnte. Kleider litt sie, und leiden auch andere, männliche und weibliche Patienten im gleichen Stadium, gewöhnlich keine auf dem Leibe, höchstens etwa das Hemd oder das Zellengewand aus Segeltuch, was jedoch selbst die betreffende Dame nicht hinderte, gelegentlich meine Intervention zu ihrer „Befreiung" in Anspruch nehmen zu wollen. Vergleichen Sie damit das Herzulaufen des nackten Gadareners zu Jesus und seine Bitte: „quäle mich nicht!" Während in den meisten Fällen die eigentliche Manie vom Gefühle äussersten Wohlbehagens, höchster Fidelität und Ausgelassenheit begleitet ist, sehen wir hier die Symptome der Furcht und ängstlichen Scheu, speziell Menschenscheu, mit Zorn, bezw. Tollwut gepaart, vorwalten, was den schon zitierten Dr. Preuss veranlasst, dem wahnsinnigen Gerasener die Diagnose auf melancholia agitans oder furor melancholicus zu stellen. Ich schliesse mich unbedenklich an und verweise in aller Kürze auf pag. 134, Anmerk. 1, der „Hauptprobleme des Lebens Jesu" von Prof. Fritz Barth: „Die Geschichte der Heilung des Geraseners beruht, wie sie vorliegt, wohl auf einem Missverständnis der furchtsam zuschauenden Jünger. Das beschwörende Wort Jesu rief bei dem Besessenen einen letzten, wilden Ausbruch des Übels hervor, in welchem er auf die Schweineherde losstürtzte und die erschreckten Tiere in den See trieb."

Als Parallele gehört dazu Mark. 1, 23—6 (Luk. 4, 33—5): *in der Sy-*

*nagoge zu Kapernaum* schreit *der Besessene:* „was willst du von uns, Jesus von Nazareth? Bist du gekommen uns zu verderben? Wir wissen, wer du bist, der Heilige Gottes.“ Da ihn Jesus bedroht, verzerrt ihn der unreine Geist und fährt mit lautem Geschrei von ihm aus. Sodann führe ich den ähnlichen Fall Acta 19,13—16 an, wo von den unlauteren Exorcismen der Söhne des Hohenpriestes Skeuas in Ephesus die Rede ist. Dort heisst es V. 16: „und der Mensch, in welchem der böse Geist war, sprang auf sie los, bemächtigte sich beider und übte solche Gewalt an ihnen, dass sie nackt und verwundet aus dem Hause flohen.“ Es ist mir während meiner irrenseelsorgerlichen Praxis mehr als einmal begegnet, dass Patienten, welche mir in ihren ruhigen Zeiten ganz wohlgesinnt waren, selbst männliche und weibliche Konfirmanden in der Privatunterweisung, wenn der Anfall sie packte, oder eine Aufregungsperiode eingetreten war, mich angreifen, misshandeln oder mir die Kleider zerreissen wollten, so dass ich nur mit knapper Not unter schleuniger Beihilfe des Wartpersonals zu entrinnen vermochte.

Im 16. Kapitel der Apostelgeschichte endlich wird Paulus ärgerlich über eine *Magd*, die ihm Tag für Tag nachfolgt und ruft: „Diese Menschen sind Diener Gottes, die euch den Weg des Heils verkünden.“ Sie hat nämlich einen *Wahrsagegeist, πνεῦμα πύθωνα*, und bringt ihren Herren reichen Verdienst ein durch das Weissagen.“ V. 16. Dass „diese Art“ ebenfalls noch nicht ausgestorben ist und durch schnöde, weltliche und geistliche Gewinnsucht noch ebenso ausgebeutet zu werden pflegt, wie damals vor 19 Jahrhunderten, brauche ich Ihnen nicht erst zu sagen, ich nenne als Beispiel unter vielen blos den Namen Lourdes. Der *Somnambulismus* gehört in das schon früher gestreifte Gebiet der sogen. „psychopatischen Minderwertigkeiten“ und wird gewöhnlich unter das Kapitel von der *Hysterie* rubriziert. Diese ist ein mit gewissen, für den Arzt erkennbaren, körperlichen Symptomen verbundenes Nervenleiden, das besonders auf den Charakter, und zwar höchst ungünstig, einwirkt. Bei der Behandlung dieser Kranken, die ihren Mitmenschen das Leben erschrecklich sauer machen hönnen, fällt neben den spezialärztlichen Verhaltungsmassregeln hauptsächlich dem den wechselnden Launen und Raffinements energisch entgegentretenden festen Willen des gesunden Nächsten eine ungemein hohe Bedeutung zu. Über die Somnambüle zu Philippi, um deren Heilung willen Paulus und Silas nach tumultösem Volksauflaufe Stockschläge bekommen und ins Gefängnis geworfen werden, V. 22 f., erfahren wir ausser dem schon angeführten nichts, so dass ich mich auf die Rubrizierung

beschränken muss und darf; denn mit blossen Vermutungen möchte ich die Geduld des Lesers nicht auf die Probe stellen.

Wir wollen vielmehr die Aufmerksamkeit nun der für unsere Untersuchung wichtigen Tatsache zuwenden, dass das neue Testament im Unterschiede vom alten eine *Dämonologie* enthält, d. h., dass es den Glauben an das Vorhandensein und die Wirksamkeit böser Geister unbestreitbar voraussetzt und damit die psychischen Abnormitäten, ja vielfach auch die leiblichen Krankheiten der Menschen in ursächlichen Znsammenhang bringt. Ob aus dem Umstande, dass das vierte Evangelium hievon eine Ausnahme macht, nämlich dass es überhaupt keinerlei Psychosen erwähnt, und die in ihm vorkommenden Patienten, z. B. Joh. 5 (Bethesda), einfach „krank“ sein lässt, ob aus diesem Umstande ein Moment zur Lösung der johanneischen Frage könne gewonnen werden, lasse ich dahingestellt. Wertvoll bleibt für meine jetzige Arbeit immerhin, dass wir im Johannesevangelium ein so hochwichtiges urchristliches Dokument ohne Dämonologie als einen wesentlichen Bestandteil des neuen Testamentes besitzen. Das enthebt mich freilich nicht der Aufgabe, mich mit der Darstellung der Synoptiker, mit der Anschauung Jesu und seiner Apostel, ja überhaupt der damaligen Zeit auseinander zu setzen.

Matth. 4,24 und Mark. 1,32 bringt man zu Jesus neben anderen Leidenden auch *τοὺς δαιμονιζομένους*, denen bei Lukas *οἱ ἐνοχλούμενοι ἀπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων* (6,18), in der Apostelgeschichte einfacher *οἱ ἔχοντες πνεύματα ἀκάθαρτα* (8,7) entsprechen. Mit dem letzteren Adjektivum „unrein“ wechselt häufig das andere *πονηρὸν*, „böse“, als Bezeichnung des den Kranken innewohnenden, sie krank machenden *πνεῦμα*. Luk. 13,11 wird von einer Frau erzählt, die 18 Jahre lang „einen Geist der Krankheit, *πνεῦμα τῆς ἀσθενείας*“, hat und deswegen „verkrümmt ist, vollständig unfähig, sich aufzurichten“; nach ihrer Heilung sagt Jesus von ihr, „der Satan hatte sie gebunden, *ἔδησεν*, und sie sollte befreit werden von dieser Fessel, *λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ*“, V. 16. Alledem liegt die Vorstellung von der Existenz dämonisch-geistiger Wesen, *δαίμων, δαιμόνιον, πνεῦμα δαιμονίου*, zu Grunde, welche als Erreger seelischer und körperlicher Leidenszustände einzelnen Menschen innewohnen und diese plagen. Sie sind Diener des Satans, *ἄγγελος σατᾶν* 2 Kor. 12,7, müssen aber der höheren Macht Christi weichen; denn auf sein und seiner Apostel Geheiss verlassen sie, *ἐξελθεῖν*, den Leib, bezw. die Seele ihrer bisherigen Opfer, um diesen entweder fortan ganz ferne zu bleiben, d. h. sie geheilt, gesund zurückzulassen, oder in vermehrter Anzahl in sie zurückzukehren, Matth. 12,43—5 u. Luk. 11,24—6, oder endlich andere

Lebewesen zu befallen, wie die Schweineheerde im Lande der Gerasener. Im Unterschiede hievon hat gerade Paulus seinen „Dorn im Fleische“ trotz dreimaligem Anrufen des Herrn behalten und sich mit dessen Gnade begnügen müssen.

Wie ist nun, fragen wir, dieser ganze Ideenkreis in die hl. Schrift oder genauer in das neue Testament hereingekommen, da doch, wie wir haben konstatieren müssen, das alte Testament desselben entbehrt? Hat ihn Jesus Christus als etwas neues, als einen Bestandteil seiner Lehre, seines Evangeliums auf die Erde gebracht? Oder hat er ihn hier vorgefunden und mitsamt der damals herrschenden Kosmologie angenommen, bei seinem Reden und Wirken als etwas allgemein feststehendes, selbstverständliches vorausgesetzt?

Dass es den Menschen eine „gute, frohe Botschaft“ sei, zu vernehmen: wir stehen unter der Machtsphäre böser Geister, die uns seelisch oder leiblich quälen können, das wird niemand behaupten wollen. Die Annahme eines dämonischen Einflusses zur Erzeugung von Geistes- und Körperkrankheiten bedeutet somit nicht nur keinen Fortschritt, sondern einen entschiedenen Rückschritt gegenüber dem früheren, alttestamentlichen Glaubensstandpunkte, welcher diese Leiden mit dem alleinigen, universellen Wirken, bezw. mit der Zulassung Gottes in Kausalzusammenhang gebracht hatte. Wer aber wollte Jesum „den Anfänger und Vollender unseres Glaubens“ für diesen Rückschritt verantwortlich machen?

Ich gelange folglich dazu, die letzte der vorhin aufgeworfenen Fragen bejahen zu müssen, d. h. mein logisches Denken, wie mein religiöses Empfinden, führt mich, nötigt mich unabweislich zu dem Schlusse: Jesus hat, gleich wie alle seine Zeitgenossen, die damals herrschende Dämonologie unbefangen, von Kindheit an, in seine Gedankenwelt aufgenommen und, ohne Schaden für seinen Heilandsberuf, sein religiöses Wirken, darin bestehen lassen. Er wird mir dadurch als Erlöser und Führer zum ewigen Leben ebenso wenig kleiner, als dadurch, dass er z. B. vom „Aufgehen der Sonne“ redet oder keinerlei Wissen von hundert und aberhundert Dingen bekundet, deren sich die menschliche Erkenntnis seither bemächtigt hat, und die unserer lernbegierigen Jugend schon auf den Primarschulbänken mit dem ABC oder bald nachher eingeprägt werden. Jesus ist doch kein Philosoph, kein Professor der Naturwissenschaften, der Astronomie, Physiologie oder Medizin gewesen. Daherige Aufklärungen, Volksbelehrungen, auch wenn sie im Bereiche seines Wissens und Könnens gelegen hätten, würden von seinen Zuhörern schwerlich verstanden worden sein

und jedenfalls seine Heilsverkündigung, ja sein ganzes Lebenswerk mehr gehindert als gefördert haben.

Dass aber die Dämonenlehre schon vor dem Beginne unserer Zeitrechnung, vielleicht aus dem persischen Dualismus, wie u. a. Fritz Barth angibt, in die Vorstellungswelt der Juden und Heiden eingedrungen war und zur allgemein geltenden Kosmologie gehörte, das bezeugt übereinstimmend mit anderen, auch nicht jüdischen, Schriftstellern Josephus. Er hat, nebenbei bemerkt, lt. Delitzsch in Riehm's „Handwörterbuch des biblischen Altertums" den landläufigen Ausdruck „Besessenheit" (obsessio und in höchster Potenz possessio) geprägt. Genaueres über den Ursprung der Dämonologie und deren Eindringen in die israelitisch-christliche Sphäre wissen uns ohne Zweifel die Forscher auf dem Gebiete der Religionsgeschichte und der Religionsvergleichung anzugeben; Zeit zu eigenen diesbezüglichen Studien ist mir für meine jetzige Arbeit nicht geblieben; mein Thema hat mich auch nicht direkt dazu verpflichtet. Einem kürzlich in der „Allgem. Zeitschrift für Psychiatrie" erschienenen Aufsatze von Dr. Behr über den Glauben an Besessenheit entnehme ich die Notiz, dass dieser Glaube morgenländischen Ursprungs und nach dem Zusammenbruche des macedonischen Reiches in Rom eingedrungen sei, von wo er sich über die ganze damalige gebildete Welt verbreitete. Die Neuplatoniker nahmen ihn in ihr System auf, und die christliche Kirche verwertete ihn dogmatisch und nützte ihn aus, nachdem sie ihn anfänglich bekämpft hatte. — Ja, was ist, füge ich bei, von einer herrschsüchtigen Priesterschaft nicht alles schon geschehen „ad majorem Dei, sc. ecclesiae catholicae, gloriam"! Dass diese gloria gelegentlich selbst über die Konfessionsgrenzen hinüberstrahlt, hat mir der einmal geäusserte Wunsch eines im Baselbiet wohnhaft gewesenen betagten unheilbar körperkranken Evangelischen bewiesen, ich möge doch für ihn an die Kapuziner in Olten schreiben, welche allein im Stande seien, die ihm angetane Verhexung auszutreiben.

Die allgemeine und grosse Neigung des Menschenherzen zum Wunderbaren, Geheimnissvollen scheint mir überhaupt die hohe Ausbildung und die weite Verbreitung der Dämonologie verbunden mit der Hexen- und Gespensterfurcht besonders im abergläubischen Mittelalter hinreichend zu erklären. Und dass speziell die an und für sich schon bedauernswerten Psychopathen unter diesen Anschauungen schwer zu leiden hatten, dass man sich gerade sie als unter dämonischer Herrschaft stehend dachte, sie gemeiniglich als „Besessene" betrachtete, liegt, auch abgesehen von der Autorität der biblischen Erzählungen und von den klerikalen Inter-

essen, in der Natur, in den Äusserungen ihrer Krankheit begründet, für die alle Erkenntnis, alles Verständnis fehlte. Wie nahe lag da — und liegt leider heute noch — der Schluss auf einen innewohnenden Dämon oder auf deren mehrere z. B. bei einem Halluzinierenden, der seinen gestorbenen oder noch lebenden Vater in seinem Kopfe oder Leibe sitzend wähnt, ihn oder andere „Stimmen“ reden hört und darauf laut oder leise antwortet! Derartige Fälle sind eben keineswegs selten in den Irrenanstalten.

Auf's tiefste beklagenswert bleibt aber nicht nur das grosse dunkle Blatt der Geschichte, welches uns von den Hexenprozessen samt ihrem schrecklichen Gefolge von Folterqualen und Scheiterhaufen berichtet und bis in unsere Tage hineinreicht — noch anno 1895 wurde in Irland eine 26-jährige Frau von ihren Angehörigen als Hexe verbrannt —, sondern auch der Umstand, dass die Dämonologie und mit ihr verschmolzen die Lehre von der Besessenheit immer noch quasi zur offiziellen Dogmatik der evangelischen sowohl, als selbstverständlich der katholischen Kirche gehören; vergleichen Sie den einschlägigen Artikel in Herzogs Realencyklopädie! Beim Durchlesen desselben, sowie anderer theologischer Darstellungen unserer Materie ist mir die allgemeine Unsicherheit aufgefallen, mit welcher der Versuch gemacht wird, angesichts der feststehenden Resultate der modernen Psychiatrie dennoch die antike und mittelalterliche Dämonologie in die Gegenwart und Zukunft hinüber zu retten, als ob sie etwas unter allen Umständen kostbares und heilsames oder doch heiliges wäre. Ich erwähne blos den Unterschied in der Beantwortung der Frage: wer oder was sind die Dämonen? Die meisten Exegeten sehen darin, wie schon früher angedeutet, infernale persönliche Mächte, Geister des Abgrunds. *Blumhardt* dagegen, der Gründer, nicht der jetzige Inhaber des Bades Boll, definiert sie, wie übrigens schon Josephus, anlässlich der Lukasstelle Kap. 11,14—26 als die Seelen abgestorbener Menschen, die auch Leben und Seligkeit wünschen, aber noch unter des Teufels Gewalt sind. Wird aber, frage ich, damit nicht dem vulgären Gespensterglauben Tür und Tor geöffnet? und woher nimmt man bei solcher Anschauung das Recht, den Klopfgeistern des hochmodernen Spiritismus und seiner Medien die Existenz abzusprechen? Wir wollen freilich mit dem kindlich frommen, selig entschlafenen Manne nicht nachträglich rechten, er hat unbekümmert um die ärztliche Wissenschaft in seinem „Bibelglauben“ gelebt und gewebt und ist Vielen zum Helfer und Tröster geworden. Aus seiner Geschichte von der Gottliebin Dittus jedoch, wie sie uns in seiner Biographie von Pfarrer Zündel erzählt wird, habe ich nichts als das mit aller

wünschbaren Deutlichkeit, Genauigkeit und Ausführlichkeit gezeichnete Bild einer hochgradigen Hysterika herauszulesen vermocht, wie wir sie, teils mit ganz adäquaten Zügen, leider nur zu gut kennen und zu oft zu sehen und zu spüren bekommen. Vergleiche übrigens damit Luk. 8,2, wo unter „einigen Frauen, die von bösen Geistern und Krankheiten geheilt waren, Maria Magdalena genannt wird, von der 7 Dämonen ausgegangen waren."

Prf. Fr. Barth in seinen „Hauptproblemen des Lebens Jesu" und Pfr. K. Stückelberger in seinem gedruckten Vereinshausvortrage über die „christliche Beurteilung und Behandlung der Geisteskranken" acceptieren zwar die schon vom griechischen Arzte Hippokrates im 4. Jahrhundert vor Christi Geburt ausgesprochene, aber erst in neuerer Zeit physiologisch nachgewiesene Grundlehre der heutigen Psychiatrie, dass Geisteskrankheit auf der Erkrankung des Gehirns, des substantiellen, äusserst subtilen Denkorgans beruht. Allein beide reservieren für *Jesu Auffassung* von der Besessenheit seiner kranken Zeitgenossen dennoch ein noli tangere in, wie mir scheint und wie ich vorhin dargelegt habe, ebenso unnötiger, als unrichtiger, allzuängstlicher Scheu oder Beugung vor seiner *wissenschaftlichen* Irrtumslosigkeit. Konsequenter sind anno 1894 die deutschen Pastoren Hafner, von Bodelschwingh, Fliedner und Konsorten gewesen, indem sie in ihren Kontroversen mit den Psychiatern die *Möglichkeit* der Besessenheit auch für nachchristliche Geisteskranke bis in die Gegenwart und Zukunft hinein haben bestehen lassen. Ich erinnere mich aber gar wohl an die damalige Klage eines im übrigen gescheidten und frommen Psychopathen: „Haben wir arme Kranke an unserem Leiden allein nicht schon genug zu tragen? muss uns denn noch unglücklicher der Gedanke machen, wir seien von bösen Geistern oder vom Teufel besessen!" Und handelt nicht, frage ich weiter, am folgerichtigsten die kathol. Kirche, indem sie, hierin manchem Sektenhaupte bis zum „Gesundbeter" gleich, heutzutage noch so, wie einst Jesus und die Apostel, gegen die Dämonen operiert, d. h. die Irrsinnigen mit dem Exorcismus behandelt, anstatt dieselben dem Arzte, der Psychiatrie zu überweisen und vertrauensvoll zu überlassen.

Auf jene Reservationen ist ohne Zweifel grossenteils das zum Schaden der Kranken leider immer noch herrschende Vorurteil zurückzuführen, als ob das Irresein im Unterschiede von anderen, körperlichen Gebrechen eine Schande und möglichst, wenigstens doch möglichst lange, geheim zu halten sei. Wie oft schon ist gerade an dieser Klippe, an dem zu späten Eintritt eines Psychopathen in die ärztliche Behandlung, bezw. in die Anstalt,

dessen Heilung gescheitert! — Ich erwähne übrigens, dass von Bodelschwingh keinen seiner mehr als 4000 Patienten für besessen ansieht; das Gleiche hat mir s. Z. der verstorbene Direktor Kölle von den seinigen gesagt. Theorie und Wirklichkeit!

Was sodann die *Satanologie* des neuen Testamentes anbetrifft, so glaube ich, dass auch sie für die christliche Theologie und Dogmatik keine Zierde ist und keinen Gewinn bedeutet. Jesus hat sie mit der Dämonologie als etwas ins Judentum hereingekommenes vorgefunden und sie so wenig als diese ausgemerzt. Aber gerade da, wo er vom Ursprung der menschlichen Sünde redet, spielt der Teufel keine Rolle, sondern Jesus sagt Matth. 15.19 (u. Mark 7,21): „*aus dem Herzen* kommen hervor böse Gedanken, Mord, Ehebruch, Unzucht, Diebstahl, falsch Zeugnis, Lästerung!" Damit stimmt überein, was Paulus im ersten Kapitel des Römerbriefes V. 18–32, und was Jakobus Kap. 1,14f. geschrieben hat. Ist dagegen der Teufel der Urheber der Sünde, so wird für deren Entschuldigung stets ein Hintertürchen offen stehen. Einer ernsten christlichen Ethik kann es nur Vorteil bringen, wenn dieses definitiv geschlossen wird. Andrerseits liegt für mich etwas Abschreckendes, ein prägnanter Widerspruch in dem Ausdruck: „ich glaube an den Teufel." Glauben heisst doch so viel als: „vertrauen, seine Hoffnung und Zuversicht setzen." Das können wir doch nur „auf Gott" oder „auf Christum", aber niemals „auf den bösen Feind". Es scheint mir auch ein höchst zweifelhaftes Kriterium für die Rechtgläubigkeit oder sagen wir lieber für den lebendigen Glauben eines Pfarrers zu sein, ob oder wie oft der Teufel in seiner Predigt vorkomme. Ich meine, je ernster wir es nehmen mit dem Kampfe *wider* das *Böse* in uns und um uns, desto ruhiger dürfen wir *auf* den *Bösen* dogmatisch verzichten. „Flodur's" (Pastorale Novellen) und anderer Theologen Eifer für die Existenz des Satans begreife ich nicht. Viel wohltuender spricht mich der Gedanke des antiken „Heiden" Hippokrates an, dem dieser in zweien seiner Schriften „*περὶ ἱερῆς νόσου*" (über die Epilepsie) und „*περὶ ἀέρων, τόπων, ὑδάτων*" Ausdruck giebt, und der in der letzteren, Kap. 22, also lautet: „*Οἱ μὲν οὖν ἐπιχώριοι τὴν αἰτίαν* (sc. *τῆς ἱερῆς νόσου*) *προστιθέασι θεῷ . . . ἐμοὶ δὲ καὶ αὐτῷ δοκεῖ ταῦτα τὰ παθεα θεῖα εἶναι καὶ τ' ἄλλα πάντα · ἀλλ' οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου θειότερόν ἐστιν οὐδὲ ἀνθρωπινώτερον, ἀλλὰ πάντα ὁμοῖα καὶ πάντα θεῖα · ἀλλ' ἕκαστον τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχει καὶ οὐδὲν ἄνευ φύσεως γίνεται.*" In abgekürzter Übersetzung: „Man schreibt die Ursache (der Fallsucht) Gott zu; mir aber scheinen alle Leiden und überhaupt Alles

göttlichen Ursprungs zu sein, nicht eines göttlicher oder menschlicher als das andere; doch hat jedes seine besondere Art, und nichts geschieht ohne Mitwirkung der Natur."

Es ist mir selbstverständlich nicht eingefallen, mit meinen Aufstellungen *die Heilung* der neutestamentlichen Geisteskranken durch Jesum und seine Jünger in Frage zu stellen. Der verstorbene Prof. Dr. Hoppe in Basel hat als einer der ersten den Exorcismus oder „die Gebetsheilung" vermeintlich Besessener psychotherapeutisch erklärt; in Wirklichkeit läge also hier eine suggestive Wirkung zu Grunde. Wenn Menschen, Ärzte durch blosses Zureden eine wohltuende, beruhigende, heilende Wirkung auf mancherlei Kranke tatsächlich auszuüben vermögen, warum sollte dies nicht in viel höherem Masse „dem Heilande" möglich gewesen sein, da die Macht seiner Persönlichkeit, seines göttlichen Geistes alles Menschliche hoch überragt und weit überstrahlt! Lernen wir von ihm, unseren geisteskranken Mitmenschen die rechte teilnehmende Aufmerksamkeit schenken, die rechte hilfreiche Liebe entgegenbringen!

Ich weiss nicht, ob meine Auffassung der besprochenen Materie Anstoss beim Leser erregen wird. Vielleicht ist er längst schon zu denselben Resultaten gelangt, vielleicht habe ich blos laut werden lassen, was in Manchem gleichsam latent gewesen ist, geschlummert hat. Aus meiner inneren Theologie und aus meinem Verkehre mit Geisteskranken heraus habe ich das sagen müssen, was ich gesagt habe; doch Irren ist menschlich. Ich lasse mich gerne belehren, und bitte um Entschuldigung, wenn etwa meine Freimütigkeit verletzt hat. Gottes Heiligkeit glaube ich ebenso wenig angetastet, als das Verdienst Jesu Christi geschmälert zu haben und aufrichtig darf ich mein Bekenntnis mit dem Worte schliessen:

Soli Deo gloria!



# Sind die aus den drei ersten Evangelien zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst?

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Kt. Zürich).

---

(Fortsetzung)

## *III. Die Gottvateridee Jesu und ihr Umkreis.*

1. *Jesus hat sich als Gottes Sohn gewusst.* Aber es scheint, dass dieses, selbstverständlich religiös-ethisch und nicht physisch oder, wie man auch gesagt hat, hyperphysisch begründete Bewusstsein sich nicht gleich geblieben ist, sondern mit der Zeit an Inhaltstiefe stark zugenommen hat. Denn *in einer Reihe von Sprüchen bezeichnet Jesus auch andere Menschen, ja die andern Menschen schlechthin als Söhne Gottes.* Darnach weiss sich Jesus als *ein* Sohn Gottes, während wir sehen werden, wie andernorts Jesus sich mehr als ein besondrer, als in gewissem Sinne *der* Sohn Gottes weiss. Ja, ich halte es für möglich, den Grund dieser Umbildung oder, wenn man will, Entwicklung zu zeigen.

2. Die kirchliche Überlieferung hat (ein bezeichnendes Beispiel dafür, wie gross der Bann war, den ihre paulinisch-johannëisch orientierte Theologie auch da auf sie ausübte, wo sie ihn nicht spürte) den Sachverhalt verschlimmert und z. B. in ihren Bibelübersetzungen die Menschen nicht Söhne, sondern Kinder Gottes genannt. Da wir dabei sehen werden, wie sie auch dabei noch, allerdings in ganz geringem Masse, von einer richtigen Empfindung geleitet worden ist, so erscheint es wertvoll, auf den an sich ganz klaren Sachverhalt kurz einzugehen. Wir stellen den *Sprachgebrauch der johannëischen, paulinischen und synoptischen Literatur* über diesen Punkt zum Vergleiche neben einander, und zwar in der eben genannten Reihenfolge vom Jüngsten zum Ältesten fortschreitend. Dabei ergibt sich:

*a)* Bei Johannes heisst Christus „der Sohn Gottes“, „der eingeborene Sohn“ und „der eingeborene Sohn Gottes“ (3,18). Wer glaubt, gerade der Zusatz des „eingeboren“ und der stark betonende Artikel von „der Sohn Gottes“ (nämlich im ganz besondern Sinn) sollten zeigen, dass er nur einer, allerdings ein besondrer unter vielen sei, irrt. Denn am meisten heisst Christus einfach „der Sohn“, es gibt für Johannes nur den einen Sohn Gottes (3,35 „*der* Vater liebt *den* Sohn; wer an *den* Sohn glaubt, hat das ewige Leben“); für das Verhältnis des Menschen zu Gott hat Johannes nie υἱός; das zu bezeichnen ist τέκνον da, ebenso

wie die Kirchensprache zwischen den Kindern Gottes und dem Sohne Gottes unterscheidet.

*b)* Das ist schon bei Paulus anders. Der Begriff des „eingeboren“ „einzig leiblich“ ist ihm fremd, dafür hat er den Begriff des „eigenen“ (*ὁ ἴδιος υἱός* Ro 8,32). Dieser eigene Sohn Gottes ist der Erstgeborene unter vielen Brüdern (Ro 8,29), nämlich unter allen Christen. Denn bei Paulus ist der Christ auch nicht bloss ein „Kind“ Gottes, sondern ein „Sohn“ Gottes, sofern er nämlich vom Geiste Gottes getrieben wird. Hier unterscheidet sich Paulus scharf von Johannes, der die Sohnschaft zum Reservatrecht Christi macht. Aber man darf die Unterscheidung nicht übertreiben. Denn auch bei Paulus hat Jesus ein Reservatrecht, nämlich das, dass er eigener Sohn (*ιδιος υιος*) ist; das ist der Mensch nicht. Der Mensch *ist* überhaupt nicht Sohn Gottes, er *wird* es erst und zwar (die Soteriologie des Paulus trägt juristische Gewänder) wird der Mensch es durch den Akt der Annahme an Sohnesstatt (*υἱοθεσία* Ro 8,15.23 9,4 Gal 4,5 „damit wir die Adoption empfangen könnten“). Man versteht den Vollsinn des Ausdruckes „eigener Sohn“ erst, wenn man den Gegensatz „Adoptivsohn“ dagegenhält.[1])

*c)* Die Synoptiker wissen nichts weder von „einzig leiblich“ noch von „eigen“, noch von „erstgeboren“ für Jesus in seinem Verhältnis zu Gott noch auf der andern Seite von „Adoption“ für die Menschen. Jesus heisst „der Sohn Gottes“, aber auch die Friedenstifter unter den Menschen sollen „die Söhne Gottes“ heissen (Mt 5,9), sollen „Söhne des Vaters im Himmel“ heissen und die Kehrseite davon ist, dass Gott „der Vater“, „euer Vater“, „dein Vater“ und „unser Vater“ heisst. Man lese nur die Bergpredigt. Es ist doch noch weniger als ein schlechtes Exegetenstücklein, wenn Zahn, um zu beweisen, „dass Jesus nicht seine Gottessohnschaft mit derjenigen seiner Jünger zusammenschliesst“, sagen muss: Jesus hat ja das Vaterunser nicht gebetet“.[2])

3. Nun macht aber gerade der Vergleich des Johannes mit Paulus und der dieser beiden mit den Synoptikern einen theologischen Entwicklungsgang augenscheinlich. Immer mehr setzt sich die Tendenz durch, möglichst deutlich die Stellung Jesu zu Gott von der Stellung des Menschen oder auch des Christen zu Gott auf schärfste zu trennen. Nichts ist wahrscheinlicher, als dass

---

[1]) Der Begriff der Adoption als Sohn aber ist in dem Gedankenbau ein so wesentlicher, dass er natürlich nun überall da zu Grunde liegt, wo Paulus die Menschen als die Söhne Gottes bezeichnet, er meint da immer die Söhne durch Adoption. [2]) Das Evangelium des Matthäus ausgelegt. 2. Auflage. 1905, S. 205 und Note 64).

dieser Prozess, den wir auf drei Stadien seines erfolgreichen Verlaufs verfolgt haben, schon vor den Synoptikern angesetzt hat, und dass sich so die verhältnismässige Spärlichkeit der synoptischen Stellen erklärt, welche von dem Verhältnis des Menschen zu Gott wie von dem Jesu zu Gott als dem des Vaters zu dem Sohne reden.

Es ist mir aber auch wahrscheinlich, dass dieser Umbildung nicht bloss das theologische Interesse isolierender Verherrlichung Jesu, sondern auch ein historischer Verlauf zu Grunde gelegen hat. Jesus wusste sich als Sohn Gottes und erklärte alle Menschen für Söhne Gottes. Wir werden davon noch reden. Allein seine Hörer wagten nicht, sich als Gottes Söhne zu wissen, wie auch wir nicht immer den Wagemut haben, uns als Gottes Kind zu wissen, und so findet diese Verkündigung (es ist eine Betrachtungsweise, eine Seinsweise, nicht eine Lehre) auf die Dauer bei seiner Zuhörerschaft ebenso wenig Aneignung, als sie bei Jesus selber immer mehr Wahrheit und Wirklichkeit wird. *Das Sohnsbewusstsein der Jüngerschaft geht nach einer ersten Lebendigkeit zurück, das des Meisters entfaltet sich immer reicher.* Für diese Diskrepanz zwischen Jesu Stellung zum Vater und der der Menschen ist die Ausdrucksweise des Paulus, Johannes und der Kirche der aufgebauschte, überstiegene Ausdruck. Jesus weiss sich schliesslich in einzigartiger d. h. in besonders starker, wirklicher Weise als Sohn Gottes. Aber man darf nicht vergessen, dass das das Ende eines geschichtlichen Verlaufes war, der seinem Willen nicht entsprach.

4. Er entsprach auch nicht seinem anfänglichen Auftreten[1]). Jesus ist aufgetreten mit der Botschaft: „Gott ist unser Vater, wir leben als seine Kinder, seine Söhne". Die bescheidenen Ansätze zu diesem Glauben, dass Gott den Menschen der Vater ist, finden sich schon im Alten Testament. In der ausserkanonischen Literatur des Spätjudentums sind sie etwas zahlreicher. Im Rabbinismus nach Jesus finden sich dafür reichlichere Belege.[2]) Vielleicht, dass genügend Quellen für eine Geistesgeschichte des Judentums der Zeit vor und um Jesus noch deutlichere und verbreitetere Spuren dieses Glaubens darbieten würden. Denn schon die selbstverständliche und gelegentliche Art, in der die Evangelien von diesem Glauben reden, tut dar, dass es sich in ihm formal nicht um etwas durchaus neues handeln kann. Neue Formen erregen immer das grösste Aufsehen, wo nicht Befremden. Vertiefung und

[1]) Über den Umfang, in welchem man überhaupt von einem „Auftreten" Jesu reden kann, siehe 2. Teil, III. 2 f, 1906, 287 f. [2]) Bousset, Rel. S. 355 ff.

Bereicherung des Inhaltes wird, sei sie auch noch so gross, mit weniger Bewusstsein des Neuen entgegengenommen. So war es auch bei Jesu Verkündigung. Sein Gottvaterglaube ward von seinem Anhang nicht als etwas Neues empfunden. Aber er war der Sache nach etwas völlig Neues. *Dass nach Jesus Gott der Menschen Vater ist, das ist das Evangelium.* Die Stellung des Menschen zu Gott, des Menschen zum Menschen, des Menschen zur Welt, und insbesondere die eine Haupt- und Grundfrage des Menschenlebens, die nach Sünde und Gnade, Schuld und Vergebung, treten so in ein ganz neues Licht und Sein.

5. Die Herrlichkeit des Gottvaterglaubens zu schildern, ist unmöglich. Sein erster Entsteller, Paulus, hat zu seinem Preis das Beste gesagt, was gesagt werden kann. Und er hat ihn eben durch die Institution der Adoption, von der wir schon sprachen im innersten Nerv verletzt. Denn für Jesus ist es etwas natürliches, frageloses, dass Gott unser Vater ist. Man begreift, dass die Christen ihm das nicht nachzuglauben wagten. Aber er hat es so gewusst. *Auf welchen Erfahrungen dieser Glaube beruht und woher er erwachsen ist, ist nicht zu sagen.*[1]) Der Anlass ihn zu verkündigen ist die Not seines Volkes, dem Jesus helfen will. Aber wer helfen will, kann eben nur Wahrheiten bringen, die er hat, nicht sie schaffen, wies just geht.

Wenn aber Bousset sagt: „In dem Glauben an Gott den Vater lebte, atmete Jesus, nicht auf den Höhen des Lebens in ahnender prophetischer Begeisterung hat er ihn erfasst, sondern der Grundton seines ganzen, frommen Lebens ist der Gottvaterglaube“, so ist damit das fundamentale Wesen dieses Glaubens treffend gekennzeichnet. Das ganze Denken und Handeln im weitesten Umfange des Lebens muss von diesem Glauben geformt und gestaltet werden. Und so ist es in der Verkündigung Jesu in der Tat.

6. Wenn der Christ von der Sünde so reden will, so bewegt er sich in Ausdrücken und Kategorien des Paulus. Die Denkweise Jesu, wie sie uns die Synoptiker überliefern, erscheint ihm dem Ernst der Sache nicht entsprechend. Ja er bestreitet sie, sucht sie zu paulinisieren, oder leugnet sie. Sie ist ihm zu freudig. Aber nicht deshalb, weil sie das in der Tat wäre. Sondern aus dem andern Grunde, weil es ihm unmöglich ist, mit jener Freudigkeit und Ungetrübtheit, mit der es Jesus geübt hat, zu Gott „mein Vater“ zu sagen. Für Jesus ist der Vater der schrankenlos

[1]) Dass ihn die Taufe nicht geschaffen, sondern bestenfalls bestätigt hat, ist gewiss S. 2. T. II, 1, d=1906, S. 274 ff.

gütige, der seine Sonne aufgehen lässt über die Bösen und über die Guten, der regnen lässt über Gerechte und Ungerechte. Man versteht nicht den ganzen Humor des Wortes, dass er nicht zu den Gesunden gekommen ist, wenn man nicht im Bewusstsein der masslosen Güte des Vaters lebt. Für Jesus ist die Sündenvergebung, um deren willen Paulus den denkbar weitläufigsten Apparat in Bewegung setzen muss,. die freudige und eilige, entgegenkommende Handlung des Vaters, der in seiner sorglichen, sehnsüchtigen Liebe schon manchen Abend unter der Haustür gestanden und die Strasse hinausgeschaut hat, ob der törichte verlorene Sohn noch nicht reuig heimkehrt. Nicht dass die Ethik Jesu der des Paulus an Tiefe nachstünde. Was uns in der Bergpredigt und anderwärts überliefert ist, lässt ihre Unübertrefflichkeit erkennen, denn es macht den heimlichen, verborgenen Sinn des Herzens zum Masstab. Aber ganz entschieden gehen Jesus und Paulus in der Frage, ob der Mensch Gott gehorsam sein könne, ganz auseinander. Das Ja Jesu steht dem Nein des Paulus an Entschiedenheit nicht nach, und auch es wurzelt im Gottvaterglauben. *Die Sünde* trägt *in Jesu Verkündigung* den Charakter des mehr Gelegentlichen, recht Bedauerlichen, sicher vermeidlichen, die unentrinnbare schwarze Schicksalsmacht des Paulus ist sie nicht. Wer sich als Sohn des Vaters weiss, wie sollte der um die Erfüllung des väterlichen Willens lange kämpfen müssen. „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ Man weiss wie in der Gefolgschaft der altkirchlichen, mehr oder weniger paulinischen Theologie die Reformatoren dieses Wort ausgelegt haben. Dass man es nicht sein könne, war ihnen, Jesus das Gegenteil sicher. So hoch denkt Jesus von den Söhnen des Vaters.

7. *Die Sorge* hat er nicht minder wie die Sünde hinter dem Sohnesbewusstsein ins zweite Glied zurücktreten lassen. Der Vater erhält die Seinen, Vögel und Lilien predigen es, und es ist überhaupt ganz selbstverständlich. Speis und Trank, Kleidung und Dach kann er seinen Söhnen unmöglich vorenthalten. Sie werden das allezeit haben. Darum sorget nicht.

Man hat auf eine zweifache Weise dieses Wort zu ermässigen versucht, weil man es nicht glauben und befolgen kann. Vor der einen Weise hätte die Theologie der gute Geschmack bewahren sollen. Nämlich man hat auf die Gunst des Landes, Klimas und der Zeit aufmerksam gemacht, unter der der Spruch entstehen konnte. Jesus brauchte wenig, das warme und fruchtbare Palästina bietet alles Nötige mühelos, und die soziale Magenfrage lebte damals noch nicht. Nur merkwürdig, dass die Bibel von Hunger und Ar-

mut mehr als ein Wörtlein zu reden weiss, nur merkwürdig, dass die damalige soziale Lage der Kranken, Geisteskranken, Gebrechlichen, Verschuldeten und wohl zum Teil auch der Sklaven von Elend über und über satt war. Sah das Jesus nicht? Dachte er denn nur an die sieben Datteln und das Stücklein Brot, das seinen Magen täglich füllen musste?

Den andern Ausweg könnte man sich eher gefallen lassen: sorgen ist sich absorgen, sich kümmern, sich fruchtlos, zwecklos abkümmern und ängstigen. Wenn das nur nicht selbstverständlich wäre, und nicht ebenso selbstverständlich, dass Jesus nicht das starke Kümmern verbieten, aber seine temperierten Anfänge doch erlauben könnte. Jesus verweist den Seinen das Sorgen. Wenn wir das nicht können, weil dieser Welt Lauf uns unabwendbar durch die Sorgenmühle hindurchtreibt, ist das eine Sache für sich. Für Jesus ist das Sorgenverbot ein Ausfluss des Sohnesbewusstseins, das so ganz, so bedingungslos war, dass es auch über den ängstlichen Gedanken an das Morgen hinaushob, und welches er in der gleichen Ganzheit und Bedingungslosigkeit auch bei den andern voraussetzte.

8. Die Entwicklung, welche zu dem Gedanken: Gott der Vater einzelner (oder der einzelnen) Menschen, führte, geht unstreitig von dem Gedanken: Gott der Vater einer Gruppe, richtiger noch eines Ganzen von Menschen, aus. So heisst ja auch im Alten Testament Gott weit mehr der Vater des Volkes, als der Vater auch nur *eines* Einzelnen. Aber wenn er nun bei Jesus der Vater der Einzelnen heisst, so hängt das eng zusammen mit einer Anschauung über das Wesen des sittlich Wertvollen, die sich bei Jesus vollendet, während ihre Wurzeln in den Prophetismus hineinragen. Der sittlichen Sphäre gehört in einer frühern Zeit lediglich die Tat an. Was einer tut oder nicht tut, ist sittlich oder nicht sittlich. Bei Jesus aber ist sittlich nicht das, wie einer gesinnt ist und wie nicht. Es liegt so eine doppelte Verschiebung vor, die ins Innerliche und die ins Konstante. Auch die Bezeichnung Gottes als des Vaters anstelle des Königs oder des Richters ist eine Verinnerlichung, und beide treffen in der Überlieferung fast auffällig da zusammen, wo sich der Ausdruck findet: „Dein Vater, der in das Verborgene sieht". (Mt 6,4. 6. 18).

Das Ergebnis nun dieser doppelten Verinnerlichung ist *die hohe Wertung des Einzelmenschen*. Der Mensch, der ein Sohn Gottes ist, wie der, dessen Sittlichkeit in seiner Gesinnung begründet und beschlossen liegt, sie sind beide wertvoll nicht mehr bloss als Glied einer Gruppe, sondern als Einzelwesen. Man hat, um dem Ausdruck zu geben, die Redensart von dem „unendlichen" Wert

der Menschenseele geprägt. Es ist sehr fraglich, ob diese Redensart nach dem Sinne Jesu ist, oder ob man nicht diesem in jeder Weise gerecht wird, wenn man von dem „sehr hohen" Wert der Menschenseele redet. Diesen hat Jesus in aller Deutlichkeit betont; es genügt hier daran zu erinnern und darauf hinzuweisen, dass diese Wertung zum einen Teil in dem Gottvaterglauben Jesu begründet ist.

9. Aber auch darauf ist noch aufmerksam zu machen, wie diese Wertung des Menschen rein als Gottes Sohn, namentlich dann, wenn die Wertung von der Gesinnung aus ergänzend oder unterstützend hinzutritt, *weitere Folgen* haben kann. Was den Menschen zum Sohne Gottes macht, ist, wie z. B. die Bergpredigt zeigen kann, lediglich das Eine, dass der Mensch Gottes Willen zu tun entschlossen ist. So muss es Jesus angeschaut haben. Doch ist fraglich, wie weit an ihn die Nötigung herangetreten ist, die Folgerungen dieser Anschauung zu ziehen. Zieht man sie entschlossen genug, so fällt z. B. alle Prärogative des Judentums, nach der nationallen, wie nach der kultischen oder religiösen Seite dahin. Die Schranken des nationalen Partikularismus, des Gesetzes, des jüdischen Opferwesens sind durchbrochen; Abrahamvaterschaft, Gesetz[1]) und Opfer vermögen nichts, einen Menschen zu einem Sohne Gottes zu machen. Dass Jesus von diesem Gesichtspunkte aus zu diesen Folgerungen gekommen sei, sagt uns die Überlieferung nicht. Darauf hinzuweisen, ist trotzdem nicht unnötig.

10. Sind *die Menschen*, wenn sie tun, was recht ist, Söhne Gottes, so sind sie *untereinander Brüder*. Diese Konsequenz hat Jesus gezogen (Mc 3,35). Verfährt der Vater mit seinen Kindern[2]) so freundlich und lind, so will er, dass auch wir seine Kinder, nicht anders handeln, alle sind unsere Brüder (Mt 23,8), wir wissen nichts von Feinden (Mt 6,44) und nichts von Fremden (Lc 10,30—35), den Nächsten lieben wir wie uns selbst, und damit geschieht, was Gesetz und Propheten von uns fordern (Mt 22,40). Man sieht, in der Überlieferung liegt die vollständige Ausbildung der Gottvateridee Jesu nach dieser Seite hin reichlich vor.

---

[1]) Man beachte schon jetzt den von Jesus überlieferten Ausspruch: Der Sabbat ist um des Menschen willen da, und nicht der Mensch um des Sabbats willen (Mc 2,27). [2]) Uns wird es immer unmöglich sein, in der Predigt ernsthaft von uns Christenleuten als den Söhnen Gottes zu reden. Schon im Hinblick auf die Frauenwelt, welche nicht mehr, wie im Judentum noch zu Jesu Zeit, kultisch stets unmündig blieb. Doch ist dem leicht dadurch abzuhelfen, dass wir Jesus *und* uns als Kinder Gottes bezeichnen.

11. Was hat nun aber der Glaube Jesu an das nahe Weltende mit seinem Gottvaterglauben zu tun? Dem Glauben an die Nähe des Weltendes liegt jede Anschauung von Gott näher als die von Gott als dem Vater. Auch sonst findet sich keine Spur davon, dass der Glaube an die Nähe des Weltendes irgendwie auf die Entstehung und Ausgestaltung des Wesentlichen in dem eben geschilderten Komplex einen Einfluss gehabt hat. Wenn also Jesus schon an die Nähe des Weltendes geglaubt haben sollte, mit seinem Gottvaterglauben hat das nichts zu tun. Zu demselben Ergebnis führt auch eine Betrachtung, welche man die Gegenprobe nennen könnte. Es wird sich uns nämlich als das Wahrscheinlichste ergeben, dass Jesus das Weltende für nahe bevorstehend hielt. Aber versucht man nun, diesen Glauben bei Jesus gänzlich zu tilgen, so ergiebt sich deshalb nicht im Geringsten eine Änderung in dem Gebiete der Gottvateridee bei Jesus.

Eine andere Frage ist die, ob alles was wir soeben gestreift haben, notwendig mit dem Kern des Gottvaterglaubens Jesu organisch verbunden ist. Für einen Punkt haben wir das schon von vornherein abgelehnt, für die Betonung der Gesinnung. Bei dem übrigen Stoff ist vielleicht die organische Verbindung mit dem Gottvaterglauben nicht ganz sicher, doch sehe ich nichts, was gegen sie angeführt werden könnte.

12. So ist denn das Ergebnis. *Für den Gottvaterglauben, welchen Jesus hegte und verkündigte, und für den ganzen Umkreis von Gedanken und Anschauungen der Verkündigung Jesu, welche mit diesem Glauben organisch verbunden sind, ist es weder nachweisbar noch auch sonst wahrscheinlich, dass sie durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst sind.*

---

# Die Reform unserer Ausbildung zum Pfarrer.

Auf Grund einer schriftlichen Umfrage
untersucht von Dr. *O. Pfister*, Pfarrer in Zürich.

(Schluss.)

### 2. *Einzelne Vorschläge.*

Vielleicht wäre es vorsichtiger, beim Gesagten stehen zu bleiben. Nicht von den organisatorischen Änderungen, sondern nur vom neuen Geiste dürfen wir eine bessere Vorbereitung zum Pfarrerberufe erwarten (*Baur, von Greyerz, Schlatter*). Allein es droht die Gefahr, dass unsere Aufstellungen zwar im Allgemeinen anerkannt, aber für utopisch ausgegeben würden. Hauptsächlich

diesem Einwand gegenüber möchte ich, ohne einen förmlichen Studien- und Arbeitsplan zu entwerfen, an einigen Beispielen zeigen, dass auf der ganzen Linie etwas getan werden kann und muss.

a) *Das akademische Studium.*

*α) Die theoretischen Fächer.* Als Beispiel wähle ich die biblischen Wissenschaften. Es gilt zu zeigen, wie das Studium der heiligen Schrift, ohne seinen streng wissenschaftlichen Charakter zu verlieren, aus einer antiquarischen, das Äusserliche und Rationale bevorzugenden und darum oberflächlichen Beschäftigung zu einer in die Tiefe der Seele dringenden und erst vor den Geheimnissen des der heutigen Forschung noch verschlossenen Innenlebens Halt machenden Arbeit umzubilden ist. Dabei gereicht es uns zur Befriedigung, an ein nachträglich eingelaufenes Votum des Herrn Pfarrer *J. Graf* in Herrliberg anzuknüpfen. Es lautet: „Dass, um Amos recht zu verstehen, Kenntnis des Hebräischen und textkritischer Fragen nötig sei, bestreitet Niemand. Aber es ist ein himmelweiter Unterschied, ob der Professor das Buch Amos als willkommene Gelegenheit zur Erörterung textkritischer Fragen behandle, oder ob er im Kolleg textkritische Fragen einflechte, um die interessante Gestalt des Amos ins rechte Licht zu stellen. Es ist eben doch richtig, dass man als Student wohl mit zahlreichen Kapiteln Jesaja bekannt gemacht wurde, aber nie einen rechten Jesaja zu schauen bekam. Allein solch ein exegetisches Kolleg soll nicht mehr den Höhepunkt des Studiums bilden, auch nicht das über die Synoptiker, sondern es soll nur vorbereiten auf die Hauptsache: Die Religionsgeschichte. Kein vierstündiges Kolleg mehr über das Buch des Jesaja oder den Römerbrief, wohl aber über den Propheten Jesaja oder Paulus, und die exegetischen Belege nebenbei! Ausführlicher kämen letztere in Seminarübungen zur Sprache. „Biblische Theologie“ ist ein Unsinn; es gibt keine solche. Wohl kann man vom Gottesbegriff des Priesterkodex reden, doch kaum von dem des Amos. Wer von dem Gott des Amos reden will, der muss den Amos selbst lebendig vor uns hinstellen und uns dann fühlen lassen, was ihm Gott ist. Aber wer dies tun will, der muss *uns* hineinstellen in die religiösen, sozialen, politischen Spannungen jener Zeit, so dass wir es mit erleben, wie jetzt in dem Propheten die Stimme der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Vaterlandsliebe laut werden muss. Und wie soll ich die Propheten verstehen, wenn ich nicht ein Auge habe für dieselben Spannungen in unserer Zeit?“

Mit diesen Ausführungen bin ich völlig einverstanden. Neben und über die blosse Textbehandlung hat die psychologische Beurteilung des Personenlebens zu treten, neben und über die blosse dogmatische Begriffsbildung die Beschreibung der religiösen Erlebnisse und Entwicklungen in ihren inneren und äusseren Beziehungen, neben und über die historische Eingliederung der Nachweis des bleibend Gültigen. Sogar die Exegese muss aus diesem Geist leben. Gerne führen wir ein Paradigma an: Jesu Wort vom Schätze Sammeln. Mit der Erinnerung an die Erwartung einer nahen Parusie und an den Ebjonitismus hat man den ungeheuern Reichtum, der in Jesu Ausspruch enthalten ist, nur verhüllt und den verhängnisvollen Irrtum geweckt, man sei über die Sache ins Reine gekommen und könne zur Tagesordnung übergehen. Ein gründlicher Exeget wird zunächst untersuchen, wie Jesus zu seinem Gebote kam, was für schädliche Wirkungen des Reichtums auf den Einzelnen und seine Umgebung er beobachtete, wie er zur Entdeckung eines *prinzipiellen* Widerstreites zwischen Gott und dem Reichtum kam. Dazu gehört aber eine knappe Darstellung gewisser sozialer Verhältnisse: Mindestens muss der Unterschied zwischen Geld und Kapital, zwischen dem damaligen vorkapitalistischen und dem heutigen kapitalistischen Grossbesitz aufgewiesen und gezeigt werden, wie in den Tagen Jesu die Konzentration vieler Güter in einer Hand für die Gesamtheit nicht ökonomische und soziale Besserung, sondern das Gegenteil hewirkte, während heute das Grosskapital die Möglichkeit der sozialen Förderung vielfach geradezu bedingt. Des weitern muss die Psychologie der Erwerbstätigkeit und ihre Beziehung auf das religiöse und ethische Verhalten, soweit es möglich ist, zur Sprache kommen. Erst jetzt lässt sich angeben, ob wir den Gedanken Jesu überhaupt scharf zu erfassen im stande sind, und andeuten, welche Bedeutung er für unsere modernen Verhältnisse besitzt. Lässt man die Gegenwart ausser Acht, so beraubt man sich jeglicher Möglichkeit, ins Innere des Textes einzudringen und rückt ihn uns in weite Ferne, statt ihn uns nahe zu bringen. Man verwandelt ihn in eine historische Merkwürdigkeit, ein nichtssagendes „Es war einmal“, dessen tiefere Ursachen man sich selbst verbirgt. Es gibt keine gründliche Beschreibung, die nicht auch Erklärung einschlösse und die Lücken der Beobachtung durch anderwärts gemachte Erfahrungen ergänzte. So gibt es auch keine wissenschaftlich genügende Bearbeitung der Worte Jesu, die nicht gewisse Vergleiche zur Gegenwart voraussetzte und herausforderte.

Beharrte die Exegese in ihrer Beschränkung aufs Handgreif-

liche, Philologische, Vergangene, so müssten mindestens andere Disziplinen die verübte *Oberflächlichkeit* gut zu machen versuchen. Im vorliegenden Fall müsste somit die Ethik noch einmal die Arbeit aufnehmen und Exegese treiben, die Glaubenslehre müsste die von der „Exegese" und Ethik begonnene Arbeit weiterführen und ebenfalls Exegese treiben, bis zuletzt noch die praktische Theologie an die Reihe käme, um zum vierten Mal Exegese zu treiben und den Beweis zu leisten, dass die sogenannte Exegese bei der ersten Vorarbeit stecken blieb.

Natürlich soll die biblische Wissenschaft, auch indem sie Beziehungen zur Gegenwart ausspricht, niemals die „richtigen" Formen des religiösen Lebens angeben wollen. Im Gegenteil soll sie die freie Stellungnahme, besonders die religiöse, bei aller Wissenschaftlichkeit beim Studenten geradezu herausfordern.

Welche neuen Betten die verinnerlichte Behandlung der Bibel sich graben muss, braucht hier im Einzelnen nicht angegeben zu werden. Einige selbstverständliche Winke dürfen wir immerhin getrost wagen: Die sogenannte Einleitungswissenschaft, die bisher ungefähr so viel Raum wie die biblische Zentralwissenschaft einnahm, muss, falls sie den exegetischen Vorlesungen und häuslichen Studien nicht gänzlich überlassen werden kann, in ein Repetitorium zurückgedrängt werden. Der Titel „biblische Theologie" und ihr dogmatischer Betrieb soll einer wissenschaftlichen Darlegung der biblischen Frömmigkeit, somit einer hauptsächlich historisch-genetischen Leistung weichen.

Wir könnten nun an allen übrigen Disziplinen zeigen, wie es sehr wohl möglich ist, dem berechtigten Drang nach Lebensrealitäten und gesteigerter Fähigkeit des Wirkens auch im strengsten wissenschaftlichen Studium zu genügen. Wir wollen uns indessen auf Einzelheiten nicht einlassen. Nur was die uns zugekommenen Mitteilungen mit Recht fordern, möge eine Stelle finden: Mehr moderne Philosophie statt blosser Philosophiegeschichte verlangen *Hartmann* und *Ragaz*, ersterer mehr in formeller Hinsicht, letzterer mehr in Bezug auf Weltanschauungsfragen, die dem oft von Unklarheit und Zweifeln gequälten Studierenden schon im Anfang des Studiums gründlich vorgelegt werden sollen — eine ungemein wichtige Anregung![1]) Für stärkere Pflege der

---

[1]) Ragaz schreibt: „Der Student kommt mit brennenden Fragen auf dem Herzen zur Universität und man gibt ihm — Exegese und Kirchengeschichte. Warum nicht sofort das, was er sucht? Warum soll er so lange eine Hungerkur machen, bis ihm vielleicht der Appetit vergangen ist? Ich sehe keinen *stichhaltigen* Grund dafür. Die jetzige Anordnung entspricht vergangenen Zeiten, wo man die „Wahrheit" ja allerdings aus der Bibel heraus erklärte

Ethik legen *Hadorn* und *Ragaz* eine Lanze ein. *Hadorn* wünscht überdies mehr heimische Kirchengeschichte. Viel mehr soziale Studien fordern mehrere Auskunftgeber; offenbar liegt ihnen weniger an der Geschichte der nationalökonomischen Theorieen, als am Verständnis der sozialen und ökonomischen Entwicklung, ihrer Wirkungen und Tendenzen, an Einsicht in die wichtigsten Ergebnisse der Moralstatistik, an Vertrautheit mit der Gemütsverfassung der verschiedenen sozialen Schichten usw. Von einigen andern Postulaten war schon oben die Rede.

Dem gegenüber schlagen einige *Ersparnisse* am Hebräischen, an der Philosophie- und Dogmengeschichte, sowie an der Dogmatik vor. Ich halte es nicht für erspriesslich, auf diese Details hier näher einzutreten. — Nur möchte ich vor der Geringschätzung des Hebräischen warnen und kräftig betonen, *dass hinter das bisherige Gesamtquantum der geleisteten wissenschaftlichen Arbeit unmöglich wird zurückgegangen werden können. Im Gegenteil! Je mehr das wissenschaftliche Suchen sich den wirklichen Lebensrealitäten und Lebensgütern zuwendet, je mehr sich seine Strenge als klärendes und befruchtendes Agens bewährt, desto ausgiebiger wird es betrieben werden müssen und auch mit Freuden betrieben werden. In diesem Sinne fordern wir nicht eine Verminderung, sondern eine Vermehrung der streng theoretischen Studien.*

*β) Die technischen Disziplinen.* Vor zu starker Belastung der sogenannten praktischen Theologie warnen *Hartmann*, *Liechtenhan* und *Roth,* letzterer unter Betonung der Gefahr einer mechanischen Abrichtung. Dies schliesst aber nicht aus, dass den in Frage kommenden Fächern neue Aufgaben gestellt werden. *Baur*, *Liechtenhan* und *Schlatter* begehren, dass engere Beziehungen zwischen den theoretischen und praktischen Studien erstehen, damit nicht mit dem Schulsack auch sein Inhalt auf den Estrich geworfen werde, und der „praktische" Pfarrer integer theologiae studiorumque purus an sein Werk gehe.

Wiederum begnügen wir uns mit einigen Vorschlägen, die andeuten mögen, in welcher Richtung das technische Studium umzuformen wäre.

Sind wir von der richtigen Ehrfurcht vor der Individualität des Pfarrers und seines Hörers durchdrungen und vom Ernst der Predigt wirklich ergriffen, so werden wir der *Homiletik* ganz neue Aufgaben stellen. Nicht darauf werden wir sie vornehmlich ver-

---

An der Reife eines Theologiestudenten im ersten Semester, ein Kolleg über Weltanschauungsfragen zu verstehen, sollte man nicht zweifeln. Er steht im eigentlich „philosophischen" Alter."

pflichten, allgemein gültige Kunstformen zu schaffen, in welche der durch den Text geforderte Inhalt zu giessen ist. Es ist deshalb auch nicht angezeigt, dem Schüler einfach, ohne auch nur die vorausgesetzte Gemeinde zu charakterisieren, kurzweg eine Bibelstelle zu kunstgerechter homiletischer Präparation anzuweisen. Dabei kann nur eine vage, allgemeine, wirkungslose Predigt herauskommen. Hauptaufgabe der Homiletik ist zunächst, die besonderen und allgemeinen Bedürfnisse des Kirchgängers kennen zu lehren. Deshalb ist, wenn auch mit Vorsicht, von konkreten Tageserlebnissen, vereinzelten und häufig wiederkehrenden, auszugehen und auf die Fragen der Zeit die Antwort der Ewigkeit zu suchen. Der Lehrer soll in vertraulicher Unterredung mit dem Studierenden irgend einen der homiletischen Ausarbeitung würdigen Gegenstand hervorlocken, soll ihn vor eine Fabrik, in eine Gartenanlage, in ein Gantlokal, an ein Krankenbett, in ein elegantes Kaffeerestaurant, in eine Bibelstunde schicken und beobachten lassen, um in gemeinsamer Besprechung ein Thema zu gewinnen. Im Seminar sollten beliebige Zeitungsnummern analysiert werden. Die Wichtigkeit eines Skizzenbuches für den Pfarrer, wie für den Maler, ist eindringlich klar zu machen. Die Fest- und Kasualrede verdient sorgfältige Pflege so gut wie die gewöhnliche Sonntagspredigt. Auf die zuhörenden Studenten könnten verschiedene Rollen, der Zusammensetzung der vorausgesetzten Gemeinde und dem Text entsprechend, verteilt werden, z. B. geiziger Bauer, feindlicher Nachbar, aufrichtiger Zweifler, ehrlicher Pietist, schwermütiger Neurastheniker, reumütiger Sünder, frömmelnder Heuchler usf. Den Text wählte immer der Student.

Auch hinsichtlich der *Katechetik* nur wenige Änderungen. Der Kandidat muss einsehen, dass es sich nicht nur darum handelt, einen gegebenen biblischen Stoff nach bewährten Regeln zu tranchieren und zu servieren. Er muss beobachten lernen, wie religiöses Leben geweckt und vertieft werden kann. Dazu genügt die Kunde von den offenkundigsten Taten Gottes in der Welt und dem konzentriertesten religiösen Leben, das jemals auftrat, keineswegs. Die einseitige Bibelkatechese, von der in meiner Studienzeit einzig fürs Konfirmandenalter abgewichen wurde, reicht nicht aus. *Nicht die Bibel soll durch gelegentliche Beispiele aus dem Leben, sondern das Leben durch angemessene Beispiele aus der Bibel erklärt und angeregt werden.* Denn die Bibel ist um des religiösen Lebens, nicht aber das religiöse Leben um der Bibel willen da. Gerade zur biblischen Frömmigkeit führen wir durch weise Verwertung der kindlichen Lebenserfahrungen und nichtbiblischer Stoffe bei erst abschliessender Darbietung der hl. Schrift

sehr oft viel sicherer und natürlicher als durch das hartnäckige und einseitige Herumreiten auf biblischen Erzählungen, die eine dem Kinde vielfach gänzlich fremde Luft atmen und für Kinder zunächst gar nicht bestimmt sind. Wir geben dem zarten, unentwickelten Gemüt meistens die Frömmigkeit viel zu früh in zu konzentrierter Form, fette Sahne statt verdünnter Milch bieten wir dem Säugling an. Der Student muss lernen, selbsterlebte und selbst*ge*lebte Religiosität aus dem Kinde hervorzulocken. Darum wünschen wir sorgsame Anleitung zur nichtbiblischen, wie zur biblischen Katechese, beides aber, soweit möglich, in getrennter Ausarbeitung desselben Stoffes für verschiedene Lebensalter. Die Vernachlässigung der Sonntagsschulstufe auf der Universität trägt nicht wenig Schuld an dem Übelstand, dass noch sehr viele Pfarrer die Unterweisung der Kleinen gänzlich ausser acht lassen und den freien Gemeinschaften zumuten. Instruktiv wäre es, bei diesen Übungen den Studierenden die Rolle zuhörender Schüler anzuweisen. Als *ständige* Kritiker werden sie geschädigt.

Ein weites Gebiet der Katechetik liegt noch fast ganz brach. Freilich sprengt es den Rahmen der „Katechetik" und stellt die Einseitigkeit der herkömmlichen Praxis in ein ungünstiges Licht. Es betrifft die *Verwertung der jenseits des Lehrunterrichts liegenden Mittel zur Erweckung religiöser Triebkräfte in der Religionsstunde:* Religiöser Bilder und Lichtbilder für die verschiedenen Altersstufen, haben doch alle die grösste Freude an der bildenden Kunst, ferner ethischer und religiöser Dichtung nichthymnischen Charakters in gebundener und freier Rede (z. B. K. F. Meyer, Gerock, von Ebner-Eschenbach).

Noch wichtiger, aber auch schwieriger ist die *Anleitung des Kindes zu religiös-sittlicher Selbstübung* (wir vermeiden den Ausdruck Askese). Eine einzige Selbstbetätigung in der Gesinnung Jesu sagt dem Kind mehr über das wahre Wesen der Frömmigkeit, als hundert moralisch-religiöse Geschichten. Ja ohne solche eigene Erlebnisse und Taten wird ihm die Bedeutung der Religion gar nie klar. Darum muss der Student lernen, wie er die Jugend zu solcher evangelischer *Willensgymnastik* anleitet. Die Aufgabe ist sehr schwierig und erfordert viel Weisheit, wie liebevolle Versenkung in das Gemütsleben jedes Kindes. Der Lehrer muss lernen, den Kindern Freude zu machen an Botengängen für Kranke, Lektüre bei Blinden, Blumenspenden, gruppenweisem Singen bei Alten, liebevollem Verkehr mit verschupften Kameraden, Seelsorge an lügnerischen oder diebischen Gefährten, zumeist aber an freiem Aufsuchen von Liebesdiensten im Geiste der Demut und Dankbarkeit gegen Gott, und dies alles zu organisieren.

Sehr empfehlenswert wären praktische Übungen über häusliche Seelsorge.

Obschon wir vor einer Verkürzung der theoretischen Studien zu Gunsten der praktischen sehr entschieden warnen, unterstützen wir im Prinzip folgende Anregung *Müllers:* „Die „praktische Theologie“ ist auf die ganze Studienzeit auszudehnen. Sie besteht in den Anfangssemestern in theoretischer und praktischer Pädagogik, nebst Schulbesuchen. Übungen im freien Vortrag über beliebige Gegenstände, vorzugsweise aus dem Gebiet der Ethik. Nicht Predigten. Besprechung über gehörte Predigten. Früh Besprechungen über religiöse und und literarische Zeiterscheinungen.“

Von diesem sehr schönen Programm eigne ich mir namentlich die Forderung eines möglichst frühen Beginnes der praktischen, speziell der katechetischen Übungen an und berufe mich dafür auf folgende Gründe:

1) Das theoretische Studium wird durch beständige Fühlung mit dem praktischen Leben wohltätig beeinflusst, ohne unfrei zu werden.

2) Die Unfähigkeit zum Pfarramt stellt sich frühzeitig heraus, wodurch viel heute vorkommendes Elend verhütet werden kann.

3) Die Gefahr schlechter Gewohnheiten lässt sich in kurzer Zeit nicht überwinden.

4) Für Unterweisung besonders der Kleinen ist der junge Student oft wesentlich besser geeignet als der in spätern Semestern stehende.

Das mündliche Examen über die Wissenschaft der praktischen Theologie könnte füglich wegfallen.

### *b) Nichtakademische Ergänzungen.*

Auch die gediegenste Universitätsschulung kann für sich allein tüchtige Pfarrer nicht heranbilden. Schon auf die Auswahl der Persönlichkeiten hat sie zu wenig Einfluss. Auch die zum Pfarramt untauglichsten Gelehrtenköpfe muss sie aufnehmen. Dass allzu oft des Vaters Ornat und Bäffchen auf den Sohn übergehen, kann sie nicht hindern *(Ragaz)*, dass mehr Arbeiterkinder die Kanzeltreppe finden, nicht veranlassen.

Auch kann sie die Studenten nicht, wie *Tournier*[1]) fordert, fromm machen. Dies ist auch gar nicht ihre Aufgabe. In die intimen Funktionen einer Einzelkirche kann sie sich nicht einlassen.

---

[1]) a. a. O. S. 31.

*Aus allen diesen Gründen sind Ergänzungen des akademischen Studienganges durch andere Bildungselemente durch die kirchlichen Behörden strikte zu fordern und bis zu einem gewissen Grade zu überwachen.* Es würde die freie Entwicklung beeinträchtigen, wenn alle Einzelheiten gesetzlich festgelegt würden. Dagegen sollten einige wenige Forderungen in dieser Hinsicht an die künftigen Pfarrer vom Kirchenregimente aufgestellt werden. Gewiss würden sie andere, freiwillige Leistungen nach sich ziehen. Anders lässt sich der Übergang von der kühl neutralen Universität zu freudiger Arbeit innerhalb einer Glaubensgemeinschaft nicht vermitteln. Selbstverständlich dürfen die nichtakademischen Ergänzungen welche die Kirche fordern muss, die Autonomie, den um alle kirchlichen Positionen unbekümmerten Wahrheitstrieb des werdenden Gelehrten nicht im Geringsten stören und den Ernst der wissenschaftlichen Strenge gegen sich selbst, wie wir immer und immer betonen, nicht beeinträchtigen. Bei unsern freien Einrichtungen fällt die Furcht vor den dogmatischen Ansprüchen der Kirche auch völlig ausser Betracht.

Mehrere der fraglichen Supplemente entziehen sich von vornherein kirchlicher Kontrolle. Dies ist z. B. der Fall bei dem Verkehr zwischen Professoren und Studenten, der bei uns ganz besonders eifrig gepflogen wird und viel beitrug zu der warmen und herzlichen Dankbarkeit, welche der schweizerische Pfarrerstand seinen akademischen Lehrern entgegenbringt. Wie mancher Schüler fand im Studierzimmer eines geliebten und hochverehrten Dozenten freundlichen Trost in den Qualen des Zweifels und der Anfechtung, Mut und Begeisterung für die Vorbereitung zum künftigen Wirken, die hingebungsvollste Seelsorge! Wie mancher Professor hat als *Studentenpfarrer* in reichstem Segen gewirkt und sich zum wahren Wohltäter für ganze Generationen gemacht! Die von *Müller* empfohlene Bestellung eines besondern theologischen Pädagogen liesse sich kaum durchführen, da doch wohl jeder Student seinen Mentor nach freiem Vertrauen wählt.

Von hohem Wert ist ferner, wie *Hadorn* hervorhebt, die *studentische Gemeinschaftspflege.* Nur muss sie sich von blossem Theologismus, fadem Vereinsmaterialismus und religiöser Treiberei fernhalten.

Ebenso wichtig aber ist es für den Aspiranten aufs Pfarramt, während der Studienjahre und besonders auch nach Ablegung der Examina sich in der Welt umzusehen. Das *Volksleben* sollte nicht nur zufällig, sondern absichtlich und planmässig beobachtet werden. Öffentliche Veranstaltungen, wie Volksfeste, politische Debatten, Begräbnisse bieten wie die Schlupfwinkel der Armut und die Hoch-

burgen des Luxus soziale Bilder von hohem Wert fürs ganze Leben des Pfarrers. Besonders sozialdemokratische Volksversammlungen oder noch besser Vereinssitzungen haben höchst instruktive Bedeutung. Hier findet man eine volkstümliche Beredsamkeit, welche der des Homileten vielfach hoch überlegen ist, in anderer Beziehung ihr aber auch wieder weit nachsteht. Mit ein bischen Schnüffeln ist's freilich nicht getan. Volles Verständnis gewinnt man nur, indem man sich, so weit es überhaupt möglich ist, *ganz* in die Lebensbedingungen der zu beochachtenden Kreise hineinstellt.

*Von Greyerz* erklärt denn auch: „Ich würde unbedingt von einem Theologen verlangen, dass er ½ Jahr bei einem Bauer, ½ Jahr in einer Fabrik oder sonst in einem Geschäft zubringen müsste — und dann erst das auch sehr wünschbare halbe Jahr in einem Zweig der „Liebestätigkeit“.“ Ich wüsste in der Tat einem jungen Theologen für die Zeit seiner Ferien und nach Erledigung seiner Prüfungen keinen bessern Rat zu erteilen, wenn ich auch die Termine kürzen würde. Durch dieses persönliche Opfer lernt man so recht dem Bauern ein Bauer, dem Arbeiter ein Arbeiter sein. Leider kommen die verbi divini ministri von sich aus selten auf diesen Gedanken. Sogar zur Zeit des Stellenmangels verfallen sie auch bei ökonomischer Bedrängnis kaum auf diese wundervolle Gelegenheit zur Vorbereitung auf ihren künftigen Beruf. Hierher gehört auch das Übernachten in „Herbergen“.

Erst in zweiter Linie ist zu empfehlen die Arbeit an Liebeswerken, Anstalten, Armenvereinen und anderen sozialen Hülfsarbeiten. Denn bei all dieser unter Umständen ja gewiss auch fruchtbaren Tätigkeit nimmt der Kanditat in den Augen seiner Umgebung eine Ausnahmestellung ein, welche ihm das Sicheinleben und die Beobachtung stört. Besonders der Sekretär eines Armenvereins steht in Gefahr, von seinem technischen Standpunkt aus unbrüderlich und schablonenhaft betrachten zu lernen. Dagegen sollte der Kandidat auf das sorgfältigste die gemeinnützigen Werke besichtigen.

Vollends errichtet der Dienst an der *innern Mission* eine gewisse Schranke zwischen dem Theologen und den zu beobachtenden Persönlichkeiten. Auch kann der Pfarrer das Meiste, was er bei solcher Beschäftigung lernen kann, ebenso gut in seiner Gemeindetätigkeit sich aneignen. Trotzdem kann auch die Mitwirkung bei der innern Mission Nutzen bringen, zumal wo sie sich von kirchlicher Parteitendenz möglichst frei hält.

Mehrere Votanten, besonders *Baur* und *Liechtenhan*, rühmen lebhaft den praktischen Schuldienst. Letzterer bemerkt: „Probekatechese und katechetische Klausurarbeit kurieren, wenn sie auch

zu begrüssen sind, nur an den Symptomen statt an der Krankheit selbst." Gewiss kann der Theologe im Schulunterricht oft ohne Schädigung der Kinder enorm viel lernen. Nur sind im Allgemeinen die Kinder für Versuchskaninchen zu gut, und die Pfarramtskandidaten, jedoch nicht alle, bei ihrer Ausbildung für den Schuldienst zu schlecht.

Von all diesen Vorschlägen würde ich den der Arbeit als einfacher Arbeiter bei weitem vorziehen. Doch eines schickt sich nicht für alle.

Um das *religiöse* Leben und seine Beeinflussung kennen zu lernen, ist immer das beste Mittel der innige Kontakt mit frommen und unfrommen Einzelpersönlichkeiten. Nur dürfen es ja nicht etwa nur pietistisch geartete sein, wiewohl sie am leichtesten ihr innerstes Glaubensleben enthüllen. Bei aller Liebe zu den Stillen im Lande muss doch auch vor der Gefahr ihrer Überschätzung gewarnt werden. Auch die scheinbar kühle und wortkarge, aber in der Erfassung grosser Menschheitsaufgaben, in Todesnot, in sittlicher Krisis sich überraschend bewährende Frömmigkeit ist zu belauschen. Die Berührung mit frommen Menschen ist immer ein Gottesgeschenk. Nur besondere Begabung kann sie mit Erfolg aufsuchen. Leute, die über die Naivetät, den krassen Wunderglauben, die Unlogik einfältig frommer Laien nur zu lachen wissen und sich hochmütig über sie erheben, gehen leer aus. Oft kann ein Pfarrer eine bequeme Verbindung mit geeigneten Laien herstellen. Auch Spitalpfarrer wären für die seelsorgerliche Hülfe taktvoller und warmherziger Theologen gewiss recht oft dankbar wie ja überhaupt die Universitätsklinik sehr wohl auch der theologischen Fakultät unter Leitung des Spitalpfarramts dienstbar gemacht werden könnte.

Auch von *Sekten* und *Gemeinschaften* könnte der Kandidat ungemein viel lernen. Ihre Bibelstunden, Teefeste usw. sollte er mitunter besuchen.

Unschätzbare Impulse bietet ganz besonders die *Abstinenzbewegung.* Wie tief führt sie in die Abgründe des menschlichen Daseins, wie hoch zu den Höhen der opferwilligen Begeisterung des Gotteskindes! Hier beobachtet der Student augensichtliche Wirkungen des Evangeliums und schöpft Mut zu freudiger Arbeit, hier gewinnt er Fühlung mit einer warmen, durchaus nicht immer engen Religiosität. Hier findet er Gelegenheit zu schlichter Erbauungsrede, hier vernimmt er treuherzige Glaubensbekenntnisse. Die Studierenden sind glücklicherweise noch nicht in dem Alter, wo man allen grossen Taten Gottes, der sozialistischen, der Friedens-,

der Abstinenzbewegung, und wie sie heissen mögen, „sympathisch gegenübersteht", das Gewehr in strammer Haltung bei Fuss, aber es andern überlässt, für sie zu kämpfen und zu leiden.

Auf all diese Bemühungen wird die Kirche keinen erheblichen Einfluss ausüben können. Man muss von Glück sagen, wenn sie nicht durch einen kategorischen Ruf ins Amt dem freien Bildungsdrang eben geprüfter Kandidaten grausame und mitunter schwer schädigende Schranken setzt. Dagegen hat sie in den folgenden Fragen ein gewichtiges, ja das entscheidende Wort mitzureden.

Sämtliche akademischen und nichtakademischen Hülfsmittel die wir erwähnten, können den künftigen Pfarrer befruchten. Aber ein vollständiges Bild der praktischen Amtsführung geben sie nicht. Auch ist die zweite Gruppe völlig dem Belieben des Einzelnen überlassen. Es fragt sich daher, ob eine eigene *Pfarrerschule, eine auf Ausbildung von Pfarrern eingerichtete Anstalt*, oder ein *obligatorisches Lernvikariat* zu schaffen sei.

Für erstere Einrichtung tritt mit Wärme *von Greyerz* ein „Ich fände es in der Natur der Sache, wenn unsere Theologen gleichzeitig oder hintereinander an der theologischen Fakultät in die Wissenschaft, an einer Pfarrerschule oder wie man das Ding nennen will, in die Praxis, in die Kunst, ein rechter Pfarrer zu sein, eingeführt würden. Letztere Schule oder Anstalt müsste unabhängig von der Hochschule, Sache der Landeskirche sein und eben obige Land- und Fabriktätigkeit organisieren." *Bachofner* und *Schlatter* loben sehr lebhaft die Bodelschwingh'schen Anstalten, ohne sich über die mit ihnen verbundenen theologischen Kurse auszusprechen[1]). *Baur, Hadorn, Hartmann* und *Liechtenhan* dagegen halten diese Einrichtungen hinsichtlich der Schweiz für überflüssig, da die theologischen Fakultäten in engerer Verbindung mit der Kirche stehen, als in Deutschland der Fall sei.

Wir fragen zunächst, was die Pfarrerschule über die Fakultät hinaus zu leisten hätte. Offenbar soll sie die praktische Arbeit befestigen und vertiefen, in die wissenschaftlich nicht fixierbaren intimen Verrichtungen des Pfarramtes einführen und zur Ergreifung derjenigen Arbeiten Hand bieten, welche die Kenntnis der Volksseele vermitteln. Allein mir will vorkommen, dass alle diese Aufgaben die Bestellung eines eignen Institutes nicht fordern,

[1]) Bader verspricht sich von den genannten Instituten gerade darum reichen Gewinn, weil sie den Studenten aus dem wissenschaftlichen Wust herausreissen und praktisch organisieren lehren, wobei er lebendige Gotteserfahrungen, Selbstüberwindung, Blick in die Tiefen des menschlichen Elends, Prophetenmut gewinne.

dass vielmehr nur der Glaube an den praktischen Unwert der wissenschaftlichen und den sittlichen Wert einer spezifisch kirchlichen Theologie die Gründung rechtfertigten. Die zur Befestigung und Vertiefung der praktischen Arbeit nötige Gemeinde kann nur das Pfarramt, nimmermehr eine Schule liefern. Der von einem wirklich zweckmässigen Hochschulbetrieb ausgeschlossenen Verrichtungen sind nur wenige. Die Arbeitsgelegenheit verlöre ihren Reiz, wenn sie nicht selbständig aufgesucht würde. Hierzu kommt die nicht unbegründete Abneigung gegen eine Schule neben der Hochschule.

Ähnliches gilt von den sozial-theologischen Anstalten, die doch immer einen etwas klösterlichen Anstrich tragen und jedenfalls unter keinen Umständen obligatorisch erklärt werden dürfen. Die soziale Samariterarbeit haben wir bereits empfohlen; ist sie mit der Überzeugung verbunden, dass all diese Liebesarbeit angesichts der allgemeinen sozialen Ungerechtigkeit und Notlage nur eine ziemlich klägliche Abschlagszahlung und von *wirklicher* sozialer Sanierung und Ausführung des göttlichen Liebeswillens weit entfernt sei, so kann sie zur Förderung der Persönlichkeitskräfte viel beitragen. Die theologischen Kurse dagegen wecken Misstrauen. Sie sind berechtigt, so lange die theologische Fakultät die schönste Seite ihrer Aufgabe, die Darstellung des Glaubenslebens, versäumt. Sie werden zur Beeinträchtigung der religiösen Eigenart des Schülers, wenn sie die Frömmigkeit des Lektors als die allein vorbildliche hinstellen. Dass aber gerade diese Gefahr der Einseitigkeit fast unvermeidlich ist, liegt auf der Hand. Deshalb würde ich diese Kurse ganz fallen lassen, desto entschiedener aber eine Neubeseelung des Universitätsstudiums und die Ausnutzung der sonstigen Bildungsgelegenheiten fordern.

Zu den letzteren gehört auch der *Kontakt mit dem Pfarramt*. Wie soll er indessen hergestellt werden? Wo man von der Reformbedürftigkeit der Ausbildung zum Pfarrerberuf durchdrungen ist, sucht man häufig im *Lernvikariat* das Heilmittel, das alle Mängel beseitigt und alle Lücken ausfüllt. Vor diesem Irrtum möchte ich sehr entschieden warnen. Gewiss kann der junge Theologe in der Lehre bei einem frischen, für sein Amt begeisterten Patron viel gewinnen. Allein gerade je tüchtiger der Vorgesetzte, desto grösser wird die Gefahr, ihn nachzuahmen, in seine Geleise zu geraten, das eigne Suchen sich zu ersparen. Jedenfalls soll der Lehrmeister so wenig als möglich vormachen und so viel als möglich selbst finden lassen. Aus diesem Grunde ist ein ordentliches Vikariat dem Lernvikariat in der Regel vorzuziehen. Keines von beiden darf jedoch obligatorisch erklärt werden. Begeht der

junge Pfarrer auch etwa einen Fehler, so wird er gerade aus ihm viel lernen können, und die Gemeinden sind gegen ihn nachsichtig, wenn seine ganze Amtsführung Ernst und Liebe bekundet.

Soll also die Kirche für die Ausbildung des Theologen abgesehen vom Examen nichts tun? An zwei Punkten darf und soll sie ihn in Anspruch nehmen, wenn auch nur in bescheidener Weise. Sie darf ihm zumuten, mindestens ein Semester lang bei einem frei gewählten Pfarrer Sonntagsschule zu halten. Was jedes gut begabte junge Mädchen kann, soll ein Student auch im ersten Semester ebenfalls lernen können. Ich betrachte ein solches Übungssemester für durchaus notwendig. Die Konkordatsbehörde wäre recht wohl befugt, von jedem Kandidaten das Zeugnis über regelmässigen Unterricht an einer Sonntagsschule und Besuch der zugehörigen Präparationen einzufordern. Ferner hätte die Behörde viel Anlass zu der Bestimmung, dass der Kandidat sich über die Abhaltung von mindestens 4 Gemeindegottesdiensten ausweisen müsse. Durch diese Begehren würde der Student nachdrücklich auf das reale Leben hingedrängt und empfinge kräftige Antriebe zu fruchtbaren Beobachtungen und Studien. Ein kirchenrätlicher Erlass an die Studenten könnte ausgezeichnete Dienste leisten.

Wer die vorstehenden Ausführungen und Andeutungen aufmerksam las, wird einsehen, dass sie *sowohl an das akademische Studium, als auch an die nichtakademische Arbeit erheblich gesteigerte Forderungen stellen.* Es ist ja, wie *von Greyerz* bemerkt, ein Gottesgeschenk, dass unsre Zeit vom Pfarrer mehr verlangt, als die Vergangenheit. Dafür muss auch zu seiner Ausbildung ein längerer Zeitraum eingeräumt werden. Es heisst vom Pfarrerberuf beinahe allzu gering denken, wenn man einem 19 jährigen Jüngling zutraut, in sechs Semestern zu dem schwierigen Amt reif zu sein. Neun bis zehn Semester scheinen nicht zu hoch gegriffen, wenn auch leider das Obligatorium sich wohl mit acht begnügen muss. Die Stipendienkassen sollten vielfach höhere Beiträge als bisher gewähren, damit der Student schulden- und sorgenfrei seiner Arbeit obliegen kann, und sich der schulmeisterlichen Rücksicht auf die Examennote entschlagen.

Es ist ein herrlich Ding um den Beruf des Pfarrers zumal in der Gegenwart. Was auch die Kirchenstürmer und Theologiefresser nörgeln, es gibt kein edleres, freieres, befriedigenderes Amt als das Pfarramt für einen Menschen, der das leuchtende Antlitz des Mose und Stephanus versteht, den Jammer Jesu über das leidende Volk nachfühlt, die ungeheuern Krankheiten der Zeit in

sich erlebt und die göttlichen Heilkräfte des Evangeliums erkennt. Gottlob, dass es ein evangelisches Pfarramt gibt! Gottlob, dass wir eine theologische Fakultät und neben ihr so viele Lebensquellen besitzen, die uns den Weg zur segensreichen Ausübung des Dienstes am Wort erschliessen. Die Kraft zu froher, siegreicher Wanderung kann nur Gottes Odem verleihen.

---

## Aus andern Literaturen.

### (Zur Methode der Bibelkritik.)

Von Dr. *A. Lechner*, V. D. M., in *Bern.*

---

Die von *L. Köhler* in seiner sorgfältigen Arbeit über eines der gewichtigsten Jesus-Probleme gegebene *Kriterienlehre* (Schweiz. theol. Zeitschrift 1906, S. 258 ff), welche dazu dienen soll, zu feststehenden Grunddaten über Jesus zu gelangen, und wornach echt vor allem diejenige Form eines Berichts ist, welche einen niedrigen Grad von Jesusverehrung enthält und von den andern Berichten im Sinne der Verehrung korrigiert worden ist, findet ihren Rückhalt in einer Buchstelle, auf die wir deshalb in dieser Zeitschrift aufmerksam machen möchten, weil sie von allgemeinem Interesse sein dürfte. *Ernst Bernheim* sagt in seinem Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie, 3. Aufl. 1903, S. 485: „Besonders ist zu beachten, dass uns oft mitten in dem Bereich unzuverlässiger Mitteilungen Angaben begegnen, die wir gerade in dieser Umgebung für unbedingt zuverlässig halten dürfen: nämlich wenn ein Autor, der von bestimmt ausgeprägten Interessen oder Tendenzen beherrscht ist, Tatsachen anführt, Urteile fällt, die mit seiner Tendenz in Widerspruch stehen, indem er unwillkürlich der reinen Wahrheit die Ehre gibt und den Widerspruch mit seiner Tendenz nicht merkt oder wenigstens nicht beachtet, wie bei Eingeständnissen von Niederlagen, Fehlern, Schwächen der eigenen Partei und umgekehrt bei Mitteilung von Siegen, Verdiensten, Tugenden der Gegner. Als durchaus zuverlässig muss uns z. B. das Zeugnis Lamberts von Hersfeld gelten, wo er in unwillkürlicher Anerkennung einzelne rühmliche Züge von Heinrich IV. berichtet, weil Lambert im ganzen von einer starken Feindschaft gegen den König beseelt ist. Wir können diese Bemerkung dahin verallgemeinern, dass überhaupt Angaben, die einen für den Mitteilenden und dessen Eigeninteressen unliebsamen Inhalt haben — und zwar nicht nach unserem Urteil,

sondern in seinem eigenen Sinne unliebsam — durchaus zuverlässig sind; denn wird es den meisten Menschen schon schwer, ungünstige Wahrheiten von sich und ihren Angehörigen mitzuteilen, so läuft es der menschlichen Natur ganz zuwider, sich fälschlich in ungünstiges Licht zu setzen.“ Als Fundgrube für andere derartige Zugeständnisse nennt Bernheim noch A. Rhomberg, Die Erhebung der Geschichte zum Range der Wissenschaft 1883, S. 54 ff. — Wie sehr obige Prinzipienlehre gerade dem neutestamentlichen Kritiker dienen kann, ist ohne Weiteres klar, und L. Köhler findet daran eine ihm gewiss willkommene Stütze für jenen Teil seiner Arbeit.

Eine andere Art von Bibelkritik ist diejenige, die alles als unächt absprechen will, was mit andern Schriften desselben Verfassers, oder mit andern Stellen derselben Schrift in Widerspruch steht. Die psychologische Voraussetzung dieser Kritik ist: es kann einer nicht bald so und bald so schreiben und nicht in verhältnismässig kurzer Zeit verschiedene Anschauungen haben. Diese Voraussetzung ist eine irrtümliche. Gegen sie streitet die Empirie, welche uns lehrt, dass hart in einem Kopfe sich die Gedanken stossen, und dass gerade die grössten Geister voll sind von Widersprüchen, welche sie uns eben zu so interessanten psychologischen Problemen machen. Die wenigsten Menschen wohl sind ausgeklügelte Bücher, und es ist gerade gegenüber religiösen Gefühlen und Vorstellungen ein grosser Irrtum zu meinen, dass Alles hübsch nach der Schnur gehen müsse und dass Abirrungen vom einmal angeschlagenen Tone undenkbar seien. Jene Meinung übersieht auch die Tatsache des menschlichen Irrtums im relativen Sinne: Es denkt ein Schriftsteller einen gefassten Gedanken manchmal nicht zu Ende, namentlich nicht, wenn er in der Eile schreibt; und wo es sich um Gelegenheitsschreiben handelt, wie z. B. paulinische Briefe, die nicht bis ins neunte Jahr in der Tischschublade liegen gelassen und gelegentlich verbessert werden können, kommt schon am ersten und bei Fortführung am andern oder an einem spätern Tage allerlei hinein, was, wenn es ein grundgelehrter moderner Professor unter die Brille nimmt, ganz entschieden in Widerspruch zu einem vorher geschriebenen Satze und Gedanken stehen wird, aber deshalb noch lange nicht unächt und interpoliert zu sein braucht.

Gegen diese oft über das Ziel hinausschiessende Bibelkritik, die uns eigentlich nur sagt, wie ein literarisches Produkt aussehen muss, um einigermassen tadellos zu sein, möchten wir hier auf eine Betrachtung in *Gust. Rümelins* „Reden und Aufsätze“ (1875) hinweisen, auf die vielleicht — wir wissen es nicht — in ähn-

lichem Zusammenhang schon aufmerksam gemacht worden ist, in welchem Falle wir zur Rechtfertigung uns darauf berufen müssen, dass es noch nie etwas geschadet haben dürfte, wenn Gutes und Richtiges auch ein zweites und drittes Mal gesagt worden ist, namentlich nicht, wo die Gefahr seiner Missachtung und Übertretung so gross ist.

S. 382 ff des genannten Buches weist der gelehrte Tübinger Kanzler darauf hin, dass sich in der gerade durch realistische Wahrheit der Handlung und Schilderungen ausgezeichneten Dichtung „Hermann und Dorothea" zwei Stellen finden, die gegen jene Wahrheit verstossen. Nämlich: Nach der Erzählung der Mutter könnte Hermann kaum über 19 Jahre alt sein, was aber unverträglich ist mit der ganzen sonstigen Schilderung dieser Gestalt, wie auch der von ihm zur Ehe begehrten Dorothea. Wir können hier nur damit helfen, dass es mit den von der Mutter genannten 20 Jahren, die seit der ersten Liebeserkläruug ihres Gatten verflossen seien, nicht so streng und wörtlich zu nehmen sei. „Und dies erklärt sich dann wieder daraus, dass weitaus die meisten Menschen sich bei Zahlen, wo sich kein persönliches Interesse daran knüpft, gar nichts so bestimmtes zu denken und nicht damit zu rechnen pflegen. Auch Goethe hatte, wie die meisten Dichter, nur einen schwach entwickelten Zahlensinn." — Der andere Anachronismus besteht darin, dass die Mutter auf ihrer Suche nach dem Sohne sich an der Fülle der Trauben erfreut, die kaum sich unter den Blättern verbergen, der Gutedel und Muskateller, und gleich darauf durch die wogenden Saaten des nickenden Korns schreitet, dessen Ernte am folgenden Tag beginnen soll. Nun sind aber die Trauben, zumal die rotblauen Muskateller, nicht vor dem September zu sehen, und das Korn ist schnittreif schon im Juli oder August! Es wird auch hier ein Versehen des Dichters anzunehmen sein, der zur Zeit der Abfassung schon mehr als 20 Jahre von der Zone des Weinbaus entfernt war und bei der Komposition eines eindrucksvollen Gesamtbildes sich von seiner Phantasie über die Grenzen und Merkmale der Jahreszeiten unbedenklich hinübertragen liess.

Im Anschluss an diese zwei Fehler der Dichtung macht Rümelin darauf aufmerksam, dass Goethe dieselbe in Musse und unter den günstigsten innern und äussern Bedingungen geschrieben hat, und frägt dann: „So das am grünen Holze geschieht, was soll am dürren werden? Wenn unter den denkbar günstigsten Umständen einer dichterischen Komposition gleichwohl derartige Widersprüche und Mängel sich dauernd einnisten können, was müssen wir dann für möglich halten in Schriftwerken oder Dichtungen, die noch

von jugendlichen, minder welterfahrenen Autoren verfasst, in auseinanderfallenden Zeiträumen begonnen und vollendet wurden, aus dunkleren Zeitaltern stammen, dem Verfasser nie gedruckt und übersichtlich vor Augen lagen? Es ist unglaublich, was für unerträgliche Dinge auch in dem Kopf der intelligentesten Menschen neben einander ruhig ihren Platz behaupten und wie unzählige Mal wir im Leben, in der Wissenschaft und in der Dichtung die logischen Gesetze der Idendität und des Widerspruchs: A ist A und nicht non A, verletzen. Die Philologen und Interpreten beachten dies nicht genug; sie schliessen zu leicht und rasch auf falsche Lesarten, Emendationen, Verschiedenheit der Verfasser, oder suchen sie das Widersprechende durch künstliche Mittel in Einklang zu bringen."

Weniger bekannt dürfte bei uns sein, dass im Jahre 1893, in der Zeitschrift für die österreichischen Gymnasien, 24. Jahrgang, S. 673—716, *Max H. Jellinek* und *Carl Kraus* in Wien eine Abhandlung „Widersprüche in Kunstdichtungen" veröffentlicht haben, worin ein paar Dutzend Beispiele von Verstössen gegen die reale Möglichkeit aufgeführt werden, von denen die meisten auf Vergesslichkeit und Unachtsamkeit der betr. Schriftsteller beruhen und aller Wahrscheinlichkeit ins Gesicht schlagen, und von denen nur wenige auf ungenaue Ausdrucksweise oder auf Fehlgriffe im Kostüm zurückgehen. Die Liste umfasst deutsche und anderssprachliche Literatur und in der deutschen die ältere (z. B. Parzival mit seinem bedeutenden innern Widerspruch im 6. B.), wie auch die neuere (darunter Schillers Dramen, H. v. Kleist. Felix Dahn; auch Goethe tritt wieder auf, diesmal mit seinen „Wahlverwandtschaften"; Rümelins Aussetzung scheint den Verfassern nicht bekannt gewesen zu sein). Die Verfasser haben die Widersprüche nicht, oder wenigstens nur zum kleinsten Teil, ad hoc gesammelt. „Wer Dichtungen mit beständiger Aufmerksamkeit auf Unebenheiten und Widersprüche läse, würde eine weit reichere Ausbeute finden" (S. 684). Die Genesis der Widersprüche, die Fehlerquellen sind: Kombination zweier Angaben, Behandlung unbekannter Dinge als bekannter, bekannter als unbekannter, Nichtbeachtung der Rede einer Person seitens der andern, Vergessen einer früheren Angabe, Mangel an Konsequenz des Gedankens, unglückliche Wahl eines bestimmten Ausdrucks etc. (S. 684 u. 715). Die Verfasser schliessen aus alledem, „dass Einheit des Verfassers und Widerspruchslosigkeit der Erzählung nicht durchaus correlate Dinge sind" (S. 673) und „dass es unberechtigt sei, bei gewissen Werken die ursprüngliche Widerspruchslosigkeit zu einer aprioristischen Forderung zu erheben" (S. 716)

und die Doppeltheit aus der Kontamination zweier einfacher Fassungen zu erklären (S. 681). — Es mag noch bemerkt werden, dass *Minor* in seinem Schillerbuche I 342, II 58, 61 auf ähnliche Fehler in den „Räubern“ und in „Fiesco“ aufmerksam macht.

Die Beispiele sind von grösster Wichtigkeit für die höhere Kritik, welche einheitlich überlieferte Werke in mehrere zu zerlegen pflegt, und wenn Jellinek und Kraus speziell an das deutsche Epos gedacht haben, so denkt dabei mancher Theologe vielleicht an eine Prophetenschrift oder einen Paulusbrief. Wir hoffen indessen, nicht missverstanden zu werden, als ob wir selber nicht auch glaubten, dass wahrgenommene kleinere Divergenzen in einem Schriftwerke, oder zwischen zwei und mehreren Kapiteln oder Schriften desselben traditionellen Autors, im Allgemeinen Verdacht erregen können und dass die Annahme von Einschüben oder verschiedener Abfassung das Richtige treffen werde, sobald noch andere Gründe hinzutreten, wie z. B. verschiedener Sprachcharakter. Ausschliesslich auf kleinere Widersprüche abzustellen, dürfte indessen doch etwas voreilig sein, wie obige Mitteilungen zeigen; das literarische Schaffen ist ein und dasselbe, handle es sich um religiöse oder profane Stoffe.

---

# Bücherschau.

*G. Wildeboer*, theol. Doct. u. Prof. in Groningen: **Die Literatur des alten Testaments** nach der Zeitfolge ihrer Entstehung. Unter Mitwirkung des Verf. aus dem Holländischen übersetzt von Pfr. Dr. *F. Risch.* 2. wohlfeile Ausgabe. Gr. 8° X 464 S. Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1905. 4 M. geb. 5 M.

Ein Buch, das in jeder Beziehung zu empfehlen ist, namentlich auch den Pfarrern, die sich spezieller mit alttest. Studien befassen und die hier eine anschauliche Darlegung finden der mehr oder minder sichern Resultate, welche die neuere historisch-kritische Erforschung des A. T. herausgearbeitet hat. Es ist nicht eine der landläufigen „Einleitungen“, die, Buch für Buch nach der Reihenfolge im Kanon besprechend, für den Studenten zum Einochsen aufs Examen ja geeignet, aber für andere Leute eher ungeniessbar sind, sondern eine Literaturgeschichte. Sehr angenehm zu lesen, klar und verständlich, ruhige, fast möcht' ich sagen, gemütliche Darstellung, ein Buch, das man wirklich geniessen kann und von dem man etwas hat. Der Verfasser ist stets sehr massvoll in seinem Urteil, aber doch, wo es angebracht ist, entschieden und bestimmt, dabei nie, nicht ein einziges Mal, verletzend gegen andere Anschauungen. Er lässt auch hin und wieder einen warmen Herzenston in religiösen Urteilen mitklingen. Er ist auch mit der deutschen Fachliteratur vollkommen

vertraut; daneben aber besteht gerade für uns Deutsche ein nicht geringer Vorzug seines Buches darin, dass er natürlich auch durchweg die Arbeiten der holländischen und ebenso der wichtigern englischen Gelehrten berücksichtigt. Man merkt es dem Werk allerdings an, dass es ein unveränderter Abdruck der ersten deutschen Ausgabe von 1895 ist; doch würden durch Berücksichtigung dessen, was die Forschung der letzten 10 Jahre weiter erarbeitet hat, nur Einzelheiten berührt, nicht die Gesammtauffassung und die Hauptsachen. Dass man dem Buche hie und da die Übersetzung anspürt, ist gar nicht unangenehm. Dagegen hätte die Druckkorrektur eine etwas sorgfältigere sein dürfen, auch was die Stellenangaben betrifft. Nicht die geringste Empfehlung für das Werk ist aber endlich sein sehr niedriger Preis. *J. Wirz.*

D. *K. Marti, Bern.* **Die Religion des Alten Testaments** unter den Religionen des vorderen Asiens Zugleich Einführung in den kurz gefassten Hand-Kommentar z. A. T. Lex. 8° V 88 S. Mohr, Tübingen 1906. 2 Mk.

In reicher, trotz des engen Raums die manigfaltigsten Quellen (literarische, Ausgrabungen in Aegypten, Palästina, Babylon etc.) verarbeitender Darstellung wird eine „Theologie des A. T." geboten, welche nicht die einzelnen loci abwandelt, sondern beständig die gesamte religionsgeschichtliche Entwicklung mit allen ihren Faktoren in Ursache und Wirkung erzählt: Nomaden-, Bauern-, Propheten- und Gesetzes-Religion, endlich die Anknüpfung Christi an die prophetische, im Gegensatz zur gesetzlichen Phase. Das Heft ist ganz unabhängig von den 20 Bänden des Kommentars und bietet zumal für den Pfarrer unmittelbar verwendbares Material, in ganz anderem Mass als z. B. die Beilagen (Grundriss etc.) der Kautzsch-Übersetzung. *A. W.*

D. theol. *J. W. Rothstein-Halle* und Dr. *G. Rothstein-Berlin*, **Unterricht im Alten Testament.** Hülfs- und Quellenbuch f. höhere Schulen und Lehrerbildungsanstalten. [1]) X 230 S. [2]) XII 216 S. 8°. Waisenhaus Halle 1907. Mk. 2,40 resp. 2,60.

[1]) gibt eine umfassende Geschichte des Volkes Israel, seiner Religion, Literatur etc. kritisch aber vorsichtig, mit den wünschbaren Tabellen. [2]) bietet historisch geordnet die Belege, neben A. T auch aus assyrischen, babylonischen etc. Quellen, Josephus u. s. w. Ein vortrefflich angeordnetes, brauchbares, ernsthaftes Werk! *A. W.*

*Theodor Nägeli* (Dr. phil., Gymnasiallehrer in Schiers), **Der Wortschatz des Apostels Paulus.** Beitrag zur sprachgeschichtlichen Erforschung des Neuen Testaments. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. Gross 8°. 100 S. Mk. 2.80.

Die rein philologische Durchforschung des neutestamentlichen Schrifttums steht am Beginn einer neuen Ära. Die Grammatikwerke von Blass und Moulton, namentlich das noch immer nicht weiter gediehene von Schmiedel, das angekündigte von Rademacher, das zu erwartende Lexikon von Deissmann, desgleichen Deissmann's sprachgeschichtliche Arbeiten tun das dar. In diesem Zusammenhang gehört die Arbeit des Konstanzer Nägeli, aus einer Doktordissertation umgearbeitet und anzusehen als gern entgegengenommenes Versprechen eines hoffentlich nicht allzu lang ausbleibenden „Pauluslexikon, das jedes paulinische Wort in Bezug auf seine Bedeutung und seine Stellung zum

griechischen A. T., zum klassischen und klassizistischen Griechisch und insbesondere zur *Κοινή* untersuchen sollte" (N. S. 5).

Eine eingehende Besprechung der sehr fleissigen und sorgfältigen Arbeit hätte nur für einen engsten Kreis von Fachleuten Interesse. Ich begnüge mich daher mit einigen Notizen. Zu *ἀθανασία* und *γενεαλογία* wären vielleicht Angaben aus der Komplutensischen Polyglotte heranzuziehen gewesen, die Joh. Friedr. Schleusner in seinem Novus thesaurus philologico-criticus sive Lexikon in LXX macht (nur die editio altera, Londini 1829 verdient Beachtung!). Schleusner hätte auch sonst noch allerlei Brauchbares geboten. Ob es Wert hat, zu *γλῶσσα* in *γλώσσαις λαλεῖν* Belege für die Bedeutung „ungebräuchliches, poetisches, dunkles Wort" zu bieten, weiss ich nicht (s. Schmiedel im Hand-Kommentar). Warum fehlt zu *ἀγωνίζεσθαι* (S. 70) II. Mak., das doch sonst zitiert ist und das Wort in 8,16 und 13,14 hat? *Ταπεινοφροσύνη* welches N. noch nicht in Betracht gezogen hat, bleibt bei Grimm ausserhalb des Neuen Testaments unbelegt. Es findet sich im Pastor Hermae Similitudo V, 3,7. Wenn mich mein Gedächtnis nicht ganz im Stich lässt, ist der Beleg weder im Lexikon des Amerikaners Sophocles, noch in den Indices der Ausgaben verzeichnet. Dem Fortgang des Nägelischen Pauluslexikon ein herzliches Glückauf! *Ludwig Köhler*, Aeugst a. A.

*Rüegg, Arnold:* **Der Apostel Paulus und sein Zeugnis von Jesus Christus.** Leipzig 1906, Dörffling und Franke. 132 S.; Mk. 1.60.

Diese Schrift ist aus einem Vortragscyklus entstanden, welchen der Verf. im Winter 1905/06 in Zürich gehalten hat. Sie will nicht mit nervös erregter Polemik, auch nicht mit einer mehr oder weniger plausiblen Apologetik, sondern mit gut fundamentierter positiver Arbeit (S. 13) gegenüber dem Losungswort Wredes: „Jesus *oder* Paulus" nachweisen, dass Paulus „ein primärer Zeuge von Jesus Christus ist, welcher seinen Herrn richtig verstanden hat." Der *1. Abschnitt* („Der Werdegang des P. und sein Pharisäertum", S. 13—35) schildert anschaulich, was sich über die Jugend des P. in Tarsus und Jerusalem aus den Quellen erraten lässt; mit Recht wird hier betont, wie unwahrscheinlich es ist, dass der streng jüdisch und im Abscheu gegen alles Heidnische erzogene P. dann doch sein Christentum nach heidnischen Mythen und Riten umgeformt haben soll (S. 21). Im *2. Abschnitt* („Die Christuserscheinung vor Damaskus und ihre Wirkungen", S. 35—59) wird die rein psychologische Erklärung jenes Ereignisses namentlich im Anschluss an Hausrath ausführlich dargelegt, aber ebenso entschieden als ungenügend abgelehnt: es ist nicht zu beweisen, dass schon Saulus sich den Messias als eine himmlische Lichtgestalt vorgestellt habe; alle Quellen schildern den Hergang als etwas völlig Neues und Unerwartetes unbeschadet des Eindrucks, den Stephanus auf Saulus gemacht haben kann; P. spricht von ihm ganz anders offen und zuversichtlich als von seinen spätern Visionen. Die Bekehrung des P. erklärt sich nur als eine Überführung des Widerstrebenden durch eine wunderbare Manifestation des erhöhten Christus, wie P. selber sie aufgefasst hat. Der *3. Abschnitt* („P. als Evangelist", S. 59—82) gibt zu, dass P. wenig konkrete Einzelzüge aus dem Leben Jesu erwähnt; er widerlegt aber die Meinung, dass P. kein Interesse für das Geschichtliche an Jesus gehabt habe: die Beziehungen auf das Leben Jesu

sind zahlreiber, als man gemeiniglich denkt (S. 67—81), und ausführliche Darlegungen seiner Worte und Taten fehlen lediglich deshalb, weil P. sie als mündlich gegeben voraussetzt; Perlen wie 1. Cor. 13 haben ihren Glanz von dem Lebensbild Jesu, das sie widerspiegeln; P. ist der fünfte und älteste Evangelist. Der *4. Abschnitt* („P. als Missionar der Völkerwelt“, S. 82—106) zeigt, wie P. durch die Erkenntnis des Heils ohne Gesetzeswerke auf die universale Bestimmung des Christentums gekommen ist, welche schon in der Predigt Jesu gegeben war; sodann beschreibt er die Mittel seiner Heidenmission: Synagogen- und Strassenpredigt, Gründung von Gemeinden, Heranbildung von Gehilfen, Errichtung von Missionszentren an den grossen Mittelpunkten des Weltverkehrs in stets wieder hergestellter Fühlung mit der Urgemeinde. Im *5. Abschnitt* endlich („Die Lebensausgänge und das Lebenswerk des P.“, S. 106—131) ist die Rede von den mannigfachen Leiden des Apostels (S. 108 wird ein beachtenswertes medizinisches Gutachten *gegen* die verbreitete Meinung von „Paulus dem Epileptiker“ mitgeteilt), seiner Gefangenschaft und seinen Schicksalen vom Jahr 63 an. Mit vollem Recht bezeichnet R. die gangbare Annahme, dass P. in der Christenverfolgung von 64 umgekommen sei, als eine aus den alten Quellen nicht zu begründende Hypothese (S. 117) und nimmt an, dass P. aus der ersten Haft frei geworden, nach Spanien und dem Osten gereist und erst nach Abfassung der Pastoralbriefe in Rom enthauptet worden sei. Dieses Lebensbild des P. ist dem Verf. die beste Widerlegung des völlig verzeichneten Bildes in Frenssens „Hilligenlei“; wie die Briefe des P. im Ganzen die kritische Feuerprobe bestanden haben, so wird auch seine Persönlichkeit sie bestehen; die Christenheit wird nie von P. loskommen können, und das Evangelium, das in ihm seinen ältesten Zeugen für uns gefunden hat, ist zutrauenswert.

Rüeggs Schrift enthält so viel vortreffliches, dass einige Einwendungen wenig ins Gewicht fallen. War wohl Saulus c. 35 bereits ein Dreissiger, Mitglied des Synedriums und verheiratet (S. 40)? Haben wir wohl einen „überaus geschickt angelegten Feldherrnplan“ des P. zu seinem grossen Missionsfeldzug anzunehmen (S. 100 f)? Er wurde gewiss mehr geführt, als dass er alles im voraus überdachte. Der südgalatischen Hypothese R. 's (S 102) kann ich mich nicht anschliessen. Seine Erklärung, warum Lukas kein drittes Buch geschrieben habe (S. 118 f.), ist mir zu mechanisch. Auch glaube ich nicht, dass man 2. Tim. 4,16 f. mit Eusebius auf die erste Haft in Rom beziehen darf (S. 123 f). Die Schrift sei jedem unbefangenen Leser bestens zum Studium empfohlen.

*F. Barth.*

**Es steht geschrieben!** Sammlung von Bibelworten zur Belehrung, Ermahnung und Tröstung der Christen. Nach französischem Original von 1899 herausgegeben von *Otto Ritz*, Pfarrer in Kandergrund. Kl. 8° XII 408 S. Francke, Bern 1906, geb. Fr. 2. 50.

Ein ganz eigenartiges Büchlein. Entstanden aus den Sitzungen der „Société pour lecture méthodique de la Bible“, einer Art Bibelkränzchen der Studenten unter Leitung von Prof. Westphal in Montauban, wo jeder Teilnehmer einen Teil der Bibel nach einem bestimmten Begriff etc. zu durchsuchen hatte und dergestalt eine Art „biblischer Theologie“ zusammengestellt wurde, bestimmt, einmal dem Pfarrer als Vademecum zu dienen — bietet es

nun in 99 Abschnitten (warum römische Ziffern?) eine Unmenge dogmatischer, ethischer und parakletischer Bibelcitate, löblicherweise die alttestamentlichen nach Kautzsch, die neutestamentlichen nach Kurt Stage. Also ungefähr eine Handkonkordanz nach Stichworten (z. B. einem ungläubigen Kranken; einem gläubigen Kranken; den Gebrechlichen; den Genesenden; den Betagten; den um des Namens Christi willen Leidenden; den Enterbten; bei öffentlichen Heimsuchungen: all dies unter dem Titel „Die Leiden des Leibes"). Die Franzosen wollten ein Gegengewicht schaffen gegen die Theologie, die kränklich geworden sei durch zu viel Wissen und zu wenig Glauben: Rytz dagegen hat „wärmeres Zutrauen zu der ehrlichen Arbeit des aufrichtigen Forschens nach Wahrheit", wie schon die Wahl der benützten Übersetzungen zeigt. Ungeschickte Köpfe mögen das Büchlein sogut wie die Bibel zu allerlei Unfug brauchen, dem sorgfältigen Benützer wird es vortreffliche Dienste leisten können. (Seite 165 Z. 14 ist das „nicht" zu streichen). *A. W.*

**Repertorium** über die in Zeit- und Sammelschriften der Jahre 1812—1890 enthaltenen Aufsätze und Mitteilungen schweizergeschichtlichen Inhaltes, herausgegeben von der Allgemeinen geschichtforschenden Gesellschaft der Schweiz und in ihrem Auftrag bearbeitet von *Josef Leopold Brandstetter*. Lex. 8° IV 467 S. Geering, Basel 1892. Fr. 8.

Das Buch ist alt, weil 15 Jahre auf dem Büchermarkt für die meisten Publikationen mehr als ihr Lebensalter ausmachen. Das Gegenteil gilt von dem Repertorium, das stets notwendiger und darum stärker benützt wird. Denn wer noch in den Jahren vor seinem Erscheinen gearbeitet und gesammelt hat, der konnte wohl seiner zu entraten meinen, wenn er auch stets wieder bisher unbeachtete Nachweise von Quellen und Bearbeitungen darin fand. Wir Jüngern hingegen dürfen kaum ein historisches Thema anschneiden, ohne hier nachgeschlagen zu haben. Das sagt gerade genug. Als Fortsetzung zu Brandstetters Repertorium ist nun aus der Feder von Dr. Hans Barth, Stadtbibliothekar in Winterthur für die Jahre 1891—1900 ein völlig gleichartiges Buch erschienen (368 S. 10 Fr. Gleicher Verlag), über welches wir einem zweiten Recensenten das Wort lassen: *A. W.*

Gewiss jeder, der Brandstetters Repertorium in den letzten Jahren in die Hand nahm, hegte den Wunsch, es möchte doch recht bald fortgeführt werden und das ist nun zur grossen Freude aller, welche sich auf irgend einem Gebiete der Schweizergeschichte forschend betätigen, in vortrefflicher Weise durch Dr. H. Barth in Winterthur geschehen. Nur wer schon mit Aufwand von Zeit und Geld tagelang und trotzdem oft erfolglos auf Bibliotheken in Sammelwerken und Zeitschriften blätterte und suchte, der weiss diesen Freund recht zu schätzen, der ihm auf Grund guter Register leicht auffindbar und in chronologischer Darstellung aus 249 Zeitschriften etc. all die Aufsätze und Mitteilungen bringt, für die er sich gerade interessiert. Theolog. und kirchliche Zeitschriften werden ca. ein Dutzend genannt.

Aus dem reichen Inhaltsregister des II. Teils seien hier nur einige Materien herausgenommen, welche speziell den Theologen angehen, z. B. Emigranten, prot. Flüchtlinge aus Frankreich, Allgem. Kirchengeschichte, Nuntiaturen, Heilige, Sekten, Chroniken, Unterrichtswesen, Armenwesen, Wohltätigkeit, Sittengeschichte, Aberglaube, Verfassungen etc. etc. Auf 125 Seiten

sind die Quellennachweise für ca. 5000 Biographien und Nekrologe aus alter und neuer Zeit gesammelt. Erwünscht ist auch der Hinweis auf die zerstreut erschienenen Kritiken und Besprechungen schweizergeschichtl. Werke. Im III. Teil finden wir die Namen aller Verfasser der Abhandlungen und Mitteilungen verzeichnet.

Das Repertorium Brandstetters mit seiner Fortsetzung und Ergänzung Barths ist eine wirkliche Fundgrube, aus der Jeder interessante Hinweise auf alle Gebiete der vaterländischen Geschichte holen kann. Dr. *C. Camenisch.*

*Paul Hugo*, **Luzifer** oder **Das Ringen der Menschen.** Eine Trilogie. 8°. 159 S. Lincke, Dresden 1906.

Was für eigenartige Blüten das Streben unserer Tage nach Lösung der Welträtsel und die von der Theologie möglichst selbständige Proklamation Jesu von Nazareth als des Erlösers zeitigt. ersieht der Leser aus einigen Bruchstücken dieser reimlosen, in lauter 1—6-silbige Zeilen gefassten Dichtung eines jungen Zürchers. Wir haben das Interesse daran gewonnen, das mit Aufmerksamkeit die Entwicklung des Autors verfolgen wird. um zu sehen, ob er Selbstzucht und tiefgrabendes Forschen bei andern Denkenden genug besitzt, um seine Talente zu reiner Reife zu bringen.

Luzifer ist nicht zufrieden mit Adam, so wie Gott ihn erschaffen, drum löst er sich von Gott und den Mitengeln. Aber bald genug setzen die Enttäuschungen ein. „Wohl hat aus Unschuld Eva ihn erlöst, Bewusstsein ihm geschenkt. Ein Ziel fand er sich nicht. Umsonst hab ich versucht, mit Gott ihn zu entzwein.“ — Kain kommt mit dem vor Gott winselnden Abel in Streit. schlägt ihn und merkt erst nachher mit den Eltern, dass Abels Schlaf nicht mehr aufhören will. (Er hat also wohl noch kein Tier sterben sehen, etwa als Beute und Speise eines grössern?) „Gott, das Leben hättest du für dich behalten, dem Menschen es versagt? . . . Was sterben kann, hat keinen Wert.“ Luzifer reizt ihn wieder: „Unsterblichkeit, sie kann dir werden!“ — Johannes ruft zur Busse, allerdings einer blossen contricio. Viele gehen zur Taufe, auch Nikodemus. Luzifer urteilt: „Die Zeiten schwanden, Menschen kamen, Menschen gingen, Keiner hat's erreicht. Sie warten, warten, werden warten, sehnen sich und schreien nach Erlösung . . . Im Schlamme bleibt der Mensch. Muss alles Grosse Schrecken, Elend zeugen? . . Du bist zu schwach, ein Gott ist, ein Gott, der kann's.“ Im Christusbild müssen allerlei Abweichungen von den Resultaten der historischen Forschung mit der Lizenz des Poeten entschuldigt werden, z. B. der 14-jährige Jesus im Tempel, Maria, die von Anfang an „an Christus glaubt“. Petrus, der gleich bei der ersten Begegnung den Messias begrüsst, die Hohenpriester, die rein aus Interessenrücksichten, also als richtige „Pfaffen“, ohne jede historische und psychologische Herleitung ihrer Ablehnung des Neuen, Jesus verderben. u. s. w. Der Täufer hat Jesus erweckt, Luzifer weist ihm durch seine misslungene zum Bessern von Jesus umgebogene Versuchung, den rechten Weg: „Erlösung möcht ich bringen, noch ist es Drang und ungestümes Wollen . . . . . . Nicht zu verdammen bin ich da, den Weg zu zeigen, der zum Himmel führt.“ Vielleicht das beste Stück des Buches ist die Scene, wo das Volk „das Reich fordert“, aber von Jesus enttäuscht wird: „Das Himmelreich ist in euch!“ . . . . . . „Das Volk ist aufgeregt; es sucht ein andres Gut, als ich besitze.“ Auch jetzt noch reizt Luzifer Christus zu mächtiger Tat: „Sei stark!“ Jesus antwortet: „Was ich *getan*, es musste sein! Was kommt, ich will es *dulden*! . . . Wehret ihnen (den Häschern) nicht!“ — Am Kreuz: „Sterben muss ich, dass sie glauben!“ — Das „Vollbracht!“ wird von Luzifer beantwortet mit dem Ausruf: „Jesus! Bruder! Du hast's vermocht. In deiner höchsten Höhe warst du Gott, hast ihn und mich umschlungen. Du bist's, du lebst! Mein Ringen ist belohnt. — Jesus!! —“ *A. W.*

# Jesus im Religionsunterricht.[1])

Von Pfarrer *O. Moppert* in *Stallikon* (Kt. Zürich).

---

Wenn man über das Thema: „Jesus im Religionsunterricht" reden will, so muss man vor allem Auskunft geben über die Frage: Wollen wir überhaupt und warum wollen wir Jesus den Kindern im Religionsunterricht darstellen?

Es gibt eine sehr einfache Antwort auf diese Frage, die zudem den Vorzug völliger staatskirchlicher Korrektheit für sich hat. Sie lautet: natürlich wollen wir es; denn es ist ja von jeher so geschehen und zudem neuerdings durch den Lehrplan der h. Erziehungsdirektion (Zürich 1905) vorgeschrieben worden (7. Klasse: Leben und Lehre Jesu). Ich will gleich beifügen, dass ich diese Antwort nicht für so töricht halte, wie sie zu sein scheint. Denn einmal werden für uns alle tatsächlich Tradition und Vorschrift der erste Anstoss zu solcher Darstellung Jesu im Jugendunterricht gewesen sein. Zum andern darf man wohl auch selbst in jungen Jahren die Meinung haben, dass etwas, das von jeher geübt wurde, wohl auch seine guten Gründe haben werde und ohne klarste Einsicht in seine Torheit nicht weggeworfen werden dürfe.

Aber freilich: besser wird es schon sein, wenn wir eigene, *innere* Gründe anzugeben wissen, die uns zur Schilderung der Person Jesu und seiner Sache vor den Kindern antreiben. Und da scheint nun — und es wird auch trotz aller Schwierigkeiten tatsächlich sich so verhalten — da scheint die völlig zureichende Begründung gegeben und alles gut zu sein, wenn wir sagen können: *mir selber* bedeutet Jesus sehr viel, und darum trage ich auch das lebendige Verlangen in mir, die Andern, das ganze Volk, also auch schon die Kinder mit ihm bekannt zu machen.

Wenn wir so reden können, dann ist auch für die *Art* der Darstellung Jesu im Jugendunterricht schon viel Gutes festgesetzt und gegen manche Gefahren, die dieser zarten Sache drohen, ein Damm aufgerichtet.

Wir werden nämlich bei solchen *inneren* Antrieben fähig sein von Jesus *begeistert* zu reden; wir werden gegen die greuliche Gefahr gefeit, den Kindern Jesus, diese herrliche, frische Gestalt, langweilig zu machen, zu einem Schulgegenstand, den man

---

[1]) Die vorliegende Arbeit wurde als Vortrag und damit als Grundlage für eine Disskussion für die Pastoralgesellschaft Affoltern abgefasst (Juli 1906). Für den Abdruck habe ich nur das allerpersönlichste weggelassen, sonst aber den ganz subjektiven Charakter gewahrt. Es wird dadurch deutlich werden, dass die Arbeit alles eher sein will denn eine fertige Weisheit.

gehabt haben muss, in dem man irgendwo stehen geblieben ist, bei dem man gähnt und in dem man in ganzen Sätzen zu antworten hat. Statt dessen werden wir, wie gesagt, von ihm begeistert reden können; die Kinder werden uns anspüren, dass wir etwas an ihm haben, und so wird eine Kraft von uns auf sie überströmen können.

Solche Begeisterung für Jesus hat man schon immer haben können. Dazu kommt eine Förderung, die zwar auch nicht neu, aber doch verhältnismässig neu ist. Ich meine die Förderung, die uns durch die Arbeit der historisch-kritischen Theologie am Leben Jesu zu Teil wird. Das darf doch wohl heute als anerkannte Wahrheit ausgesprochen werden, dass uns als kostbare Frucht dieser rastlosen Forscherarbeit ein anschaulicheres Bild des wirklichen Jesus geschenkt worden ist, als jemals eine Zeit es besessen hat. Diese reichere Anschauung wird uns aber auch befähigen, besser als frühere Generationen das vermocht haben, unsern Kindern die Gestalt Jesu lebendig zu machen. Dass das nötig sei, wird niemand bestreiten. Wie steht es denn jetzt unter dem Grossteil unserer Erwachsenen, unter den Bauern wie unter den Arbeitern und Gebildeten in den Städten, um die Kenntnis des Lebens Jesu? Werden wir uns nicht z. B. fast scheuen, etwa gegenüber einem nicht ganz besonders kirchlichen Kaufmann oder Techniker ausserhalb der Kirche, im privaten Gespräch, etwas von Jesus zu sagen, wie man etwas von Göthe sagt, weil wir eben unwillkürlich das Gefühl haben: ja der Mann könnte gar nicht wissen, was wir da meinen, könnte nicht verstehen, dass Jesus für Einen eine so lebendige und noch viel lebendigere Autorität sein kann, wie eben etwa ein Göthe für ihn eine Autorität ist. Da nun eben meine ich, dass das in Zukunft besser werden könne und unsere Kinder durch uns ein stärkeres und farbigeres Bild von Jesus sollten zu gewinnen vermögen, als ihre Eltern es einst zu gewinnen vermochten.

So scheint denn alles aufs Beste zu stehen und scheinen Grund und Ausführungsart für unsere Aufgabe völlig gesichert zu sein. Bei näherem Zusehen zeigt sich aber eine lange Reihe schwerer *Hindernisse*. Auf sie hinzuweisen ist die Hauptaufgabe, die ich mir gestellt habe.

Die Hindernisse stellen sich mir dar als *ein* äusseres und viele innere.

Das *äussere* Hindernis ist zwar mit wenigen Worten gekennzeichnet, ist aber in seiner Wirkungskraft vielleicht so bedeutend wie alle innern zusammengenommen. Es wird geschaffen durch das Bild, die Vorstellung von Jesus, die das Kind gewöhnlich schon aus

dem Elternhaus und der Sonntagsschule zu uns in den Religionsunterricht mitbringt. Dieses Bild ist das des lieben Heilandes, der begrifflich mit dem lieben Gott vollständig zusammenfliesst, alles vermag (z. B. auch die Welt geschaffen hat), und alles weiss. Dieses Bild stellt sich konkret dar als das des lieben Jesuskindes, das lieblich lächelnd in der Krippe liegt, oder als das des sanften, blonden Hirten, der ein Schäflein trägt, oder die Kinder segnet, oder sonst etwas, aber jedenfalls etwas ganz Sanftes, ausführt; oder endlich als das des Gemarterten und Gekreuzigten. Mit diesem letztern Bild verbindet sich übrigens wohl bei jedem unserer Kinder auch ein *Begriff*, nämlich der, dass Jesus für uns gestorben sei. Soviel sei gesagt zur Charakterisierung dieses Bildes. Brauche ich lange auszuführen, inwiefern nun dieses Bild, für das wir ja in mancher Beziehung dankbar genug sein dürfen, für unsern Religionsunterricht ein Hindernis bedeute? Es muss genügen, wenn ich nur andeutend darauf hinweise, dass unsere lebendigste und begeistertste Darstellung des *Menschen* Jesus die Kinder leicht kalt lässt oder ihnen unverständlich vorkommt, weil ja für sie Jesus ein Gott ist, der selbstverständlich alle Tugenden und Kräfte in sich trägt; dass die Darstellung des *Kämpfers* Jesus sie fremd berührt, weil der Sanftmütige ausschliesslich ihre Vorstellung beherrscht; dass beim *Leiden* Jesu der Eindruck von dem, das uns wenigstens *etwas* vom Grössten daran ist, nämlich der Eindruck der demütigen und vertrauensvollen Beugung des eigenen Willens Jesu unter den Willen Gottes, für unsere Kinder gar nicht aufkommen kann, weil es nach ihrer Vorstellung für Jesus ja von Anfang an klar gewesen ist, dass er für die Sünde der Menschen sterben müsse.

Diese Andeutungen mögen genügen. Vielleicht findet man, dass damit die Nachwirkungen der Eindrücke, die in der ersten Jugendzeit aufgenommen wurden, als zu stark eingeschätzt worden seien. Möchte es so sein!

Viel ausführlicher ist zu handeln von der andern Art von Hindernissen, von denen, die durch den Gegenstand selber gegeben sind. Es ist da nicht zu umgehen, dass man die einzelnen Stoffgruppen, in die man etwa die evangelischen Geschichten einordnen kann, jede gesondert betrachte und die besondern Schwierigkeiten, die eine jede von ihnen darbietet, erwäge. Selbstverständlich kann auch so von irgendwelcher Vollständigkeit keine Rede sein.

Ich ordne den Stoff nach folgenden Gesichtspunkten — ich weiss einstweilen keine bessere Einteilung:

1. Jesus als Heiland oder als Wundertäter;

2. Jesus als Kämpfer;
3. Jesus in seinem Beruf;
4. Jesus als Lehrer;
5. Die Persönlichkeit Jesu.

Zuerst also von Jesus als dem Heiland, dem Wundertäter, dem Wirker seltsamer Machttaten — es kommt nicht auf den Namen an. Ich werde bei diesem Abschnitt besonders subjektiv sein müssen und habe erst noch keinen Raum zur Begründung meiner Ansicht.

Ich will zuerst ganz einfach die Empfindung aussprechen, die mich noch jedesmal ergriffen hat, wenn ich nach einiger Abwesenheit von den Evangelien zu ihnen zurückgekehrt bin. Es ist die Empfindung: es gibt in den Evangelien unheimlich *viele* Wundergeschichten und unter diesen vielen unheimlich *unglaubliche*. Ich meine übrigens, dass die meisten unserer Gebildeten ganz ähnlich empfinden würden, wenn sie je ein Evangelium in einem Zuge durchläsen.

Was bedeutet diese Empfindung für die uns beschäftigende Frage?

Ich beginne mit dem Zweiten: es gibt unter diesen Wundererzählungen solche, die nicht wahr sind. Es sind die Erzählungen von den sogenannten Naturwundern, also von der Stillung des Seesturms, von der Erweckung des Jünglings zu Nain, von der Speisung der 4000 und 5000 und ähnliche.

Damit, d. h. wenn man, wie ich, diese Geschichten nicht für wahr hält, ist die erste Schwierigkeit in dieser Stoffgruppe gegeben.

Wie wird man sie bewältigen?

Man kann sie als wirklich geschehen erzählen, obschon man sie selber für unwahr hält. Aber diese Methode halte ich hier für ausgeschlossen. Denn etwas anderes ist, eine Geschichte, die in das Wunderbare gleichsam absichtslos eingetaucht ist — wie es sich z. B. bei allen alten, echten alttestamentlichen Geschichten verhält —, den Kindern vorzutragen, etwas anderes, ihnen ein Geschehnis als wahrhaftig geschehen zu erzählen, das seinen Inhalt und Sinn einzig darin hat, dass es zu unserm Welterkennen in schroffstem Gegensatze steht.

Zwei andere Methoden sind zwar sittlich unverfänglich, aber darum nicht richtiger, wenn sie schon beide uralt sind. Die eine ist die der Allegorie. Sie ist 1. falsch — ausser vielleicht beim Joh. Evangelium —: der Jüngling zu Nain *ist* eben der Jüngling zu Nain und nicht die jüdische Kirche oder was weiss ich; sie ist 2. geschmacklos; und sie ist 3. den Kindern jedenfalls greulich langweilig und ganz unglaublich. Viel besser ist gewiss die

andere Methode: dass man diese Wunder natürlich erklärt. Diese Methode hat ja den grossen Vorzug, dass sie diese Geschichten so erzählt, wie sie wirklich geschehen sein werden oder doch geschehen sein können: *Aber* — und das wird diese ganze schöne Bemühung zu nichte machen —: in den Evangelien selber sind die Geschichten durchaus als Wunder gemeint, und die Kinder nehmen sie, sobald sie ihnen in ihrem Testament zu Gesichte kommen, selbstverständlich und mit Freuden als massive Wunder, je stärker, desto lieber, und lassen die ganze vorangegangene richtige und psychologische Erklärung fröhlich ins Unterbewusstsein versinken, wenn sie nicht dadurch stutzig und unruhig geworden sind.

So wird wohl nur zweierlei übrig bleiben: entweder man übergeht diese Geschichten völlig, oder man sagt darüber offen seine Ansicht. Was das Bessere sei, wird nicht theoretisch, sondern nach Massgabe der Verhältnisse zu entscheiden sein.

Das ist die eine Schwierigkeit. Von ihr werden nur die Ungläubigen bedrückt. Die zweite hier zu nennende Schwierigkeit trifft aber auch selbst den stärksten Glauben. Es ist die, die ich oben so angedeutet habe: es gibt so unheimlich *viele* Wundererzählungen.

Was ist denn das Unheimliche dabei?

Nun, wir müssen doch wissen; *wozu* erzählen wir alle diese Machttaten?

Bei den Evangelisten ist es ja ganz klar, wozu sie sie erzählt haben: um den Glauben an Jesus als den Messias zu begründen und zu bekräftigen. Das ist ein sehr klares Motiv und die Wunder eignen sich zur Erreichung des Zweckes vortrefflich. Aber wollen wir durch unser Erzählen in den Kindern dasselbe erzwecken? Kaum.[1]) Wozu also diese Erzählungen? Die Meisten werden das gleiche versuchen wie ich: bei diesen Heilungserzählungen die Liebe, die Hoheit, das Gottvertrauen Jesu so klar als möglich hervortreten zu lassen und auf das Wunderbare so wenig Gewicht zu legen als möglich. Gewiss sind wir bei solchem Verhalten im besten Sinne historisch; denn wir bleiben im Sinne Jesu selber; aber es muss uns auch klar sein, dass eben bei den *Kindern* das Wunderbare an sich am stärksten wirken wird, bei aller Andersbetonung von unserer Seite. Und so

---

[1]) Die Kreise um *Boll* und ähnlich Gerichtete, die auf die *physische* Seite der Erlösung grosses Gewicht legen, vermögen freilich die Wunder, namentlich die Heilungswunder, als Anbruch der Herstellung des gesunden Zustandes der Schöpfung sehr schön zu würdigen. Ob aber ihre Anschauungsweise die Art des göttlichen Wirkens recht erfasst, das ist eine andere Frage.

wird der Haupteffekt dieser Erzählungen bei den Kindern doch der sein: Bestärkung in der Vorstellung, dass Jesus ein Gott gewesen sei und im Verein damit: Scheidung, wenn auch unbewusste, der Welt der Bibel, der Religionsstunde und Kinderlehre von der Welt des wirklichen Lebens.

Das erscheint mir als *die* grosse Schwierigkeit bei der Stoffgruppe der Wundererzählungen.

Ich gehe über zu Punkt 2: Jesus als *Kämpfer*. Jeder weiss, einen wie breiten Raum in unsern Evangelien diese Seite des Wirkens Jesu einnimmt, wie stark also schon durch die Quantität die betreffenden Geschichten auf die Kinder wirken müssen.

Worin liegen hier die Schwierigkeiten?

Ich will nur die mehr äusserliche Seite der Frage betrachten und dann kann ich mich kurz fassen.

Die Schwierigkeit liegt darin, dass Jesus gegenüber den Pharisäern Dinge bekämpfen musste, die *wir* gegenüber *unsern* Zuhörern im Gegenteil aufbauen und schützen müssen. Was trat *Jesus* entgegen? eine starre Gesetzlichkeit, eine Vergötterung der religiösen Form: übertriebenes Sabbathfeiern, eifrigster Tempelbesuch, peinliches Verzehnten, langes Beten, strenges Fasten. Was haben wir vor uns? Je nun: die Meisten werden finden, dass ihre Gemeinden nicht eben an diesen Übeln kranken. Was uns vor Augen liegt ist Vernachlässigung oder gar Schändung des Sonntags, Spärlichkeit des Kirchenbesuches, Sparsamkeit im Spenden von freiwilligen Steuern, Schwinden der Gebetssitte und des Bibellesens, Abneigung gegen alles Entbehren, „Fasten“, um der Religion willen. Was wir vor Augen haben, ist mit einem Wort ein *zu wenig* von kirchlicher Sitte, von pharisäischer Gerechtigkeit, und unsere Aufgabe ist darum gerade das Gegenteil der Aufgabe Jesu: wir wären zufrieden, wenn wir unsere Leute zu rechten Pharisäern machen könnten. Ich werde nicht so unhöflich sein müssen zu sagen, man möge das mit dem bekannten Korn Salz nehmen. Denn das wird man mir zutrauen, dass auch ich weiss, wie anderseits noch heute die „Gerechtigkeit“ für unsere Gemeindeglieder der gefährlichste Feind ist. Aber das ist jetzt hier nicht in Frage. Jedenfalls wird es auch Andern so gehen wie mir, dass sie nämlich bei den schönen Erzählungen vom Ähren-Ausraufen und vom Menschen mit der dürren Hand am Sabbath, bei den treffenden Gleichnissen vom Lappen und von den Schläuchen, und bei all den prächtigen Streitreden gegen die Pharisäer zum mindesten stets zwiespältig empfinden und erklären, indem sie bei aller Gewilltheit, die Pharisäer recht bös darzustellen, doch zwischendrein beständig sagen: aber nicht wahr,

liebe Kinder, ihr denkt daran, dass natürlich der Sonntag und das Beten und das Steuern sehr gute Dinge sind und dass es bei uns da ganz anders stehen sollte — so dass schliesslich die Geschichte vom Kampf gegen den Sabbath austönt in einen Lobgesang auf die Segnungen des Sonntags.

Das ist eine sehr deutliche Schwierigkeit. Dazu kommt die andere, viel tiefer liegende, dass nämlich der innerste Antrieb des Kampfes Jesu gegen die Pharisäer: seine grosse, tiefe Art, der Mehrzahl unserer Kinder — und unserer Erwachsenen — eigentlich doch jedenfalls ebenso unverständlich sein wird, wie sie es den Pharisäern gewesen ist. Doch kann hierauf erst unter dem letzten Punkt etwas näher eingegangen werden.

Vorerst soll uns beschäftigen Punkt 3: die Schwierigkeiten, welche die Form der *Berufstätigkeit* Jesu und der Berufstätigkeit, in die Jesus Andere hineinzieht, für unsere jugendlichen Zuhörer mit sich bringt.

Aus der Beifügung der Jünger ist zu ersehen, dass ich nicht handeln will von dem, woran man hier denken könnte: von Jesu Messianität. Diese wird ja vor Kindern überhaupt kaum in Betracht kommen, ganz abgesehen davon, dass sie vielen Lehrenden selbst unklar sein wird. Ich denke hier vielmehr an das ganz Einfache: dass Jesus sich aus seinem bürgerlichen Beruf und aus seiner Familie gelöst und das Leben eines Wanderpredigers, der nichts erwirbt, geführt hat, und dass eine beschränkte Zahl anderer Menschen von ihm zum gleichen Leben veranlasst worden sind.

Auch hier ist zuerst daran zu erinnern, dass es sich nicht um eine untergeordnete Seite im Lebensbild Jesu handelt, sondern dass es eine ganze Reihe von Geschichten und Reden oder Einzelworten sind, die da in Betracht kommen. Es sind in der Hauptsache: die Geschichten vom Weggang Jesu aus Nazareth mit Hinterlassung seiner Familie und seines Handwerks; von der Berufung der verschiedenen Jünger, vom Wanderleben in Galiläa; von dem Versuch der Mutter und Brüder Jesu heimzuholen, weil sie meinen, er sei von Sinnen, mit der daran schliessenden „harten“ Rede Jesu; die grosse Aussendungsrede in Matth. 10; die Erzählung von den verschiedenen Nachfolgern; dazu *vielleicht* auch die Geschichte vom reichen Jüngling, und ein Teil der Schärfe in den Worten von den Gefahren des Reichtums.

Die bestehende Schwierigkeit ist mit wenigen Worten deutlich zu machen.

Die Kinder nehmen an, dass das, was ihnen von Jesus erzählt wird, unbedingt und gerade so für sie vorbildlich sei, jedes

seiner Worte im Grunde ganz genau von ihnen befolgt werden müsste. Sie sind noch nicht so klug wie wir grosse Menschen, die wir darin manchmal nur zu klug sind, dass sie zu unterscheiden vermöchten zwischen besonderem, ausserordentlichem und allgemeinem Beruf, oder auch zwischen zeitgeschichtlicher Erscheinungsweise und ewigem Gehalt. Wenn also die Kinder die Erzählungen vom Wanderleben Jesu und vom Herausrufen der Jünger aus ihrem Haus und Stand, sowie die damit zusammenhängenden Reden hören, so werden sie entweder sich verwundern, warum denn wir nicht genau gleich wie die Jünger Jesu nachfolgen, oder, was wahrscheinlicher ist, sie werden ganz ähnlich. wie wir das bei den Wundern vermutet haben, unbewusst einen Unterschied machen zwischen Jesus und der Bibel und damit Religionsstunde und Kirche einerseits und praktischem Leben anderseits. Ähnlich wie die Katholiken werden sie empfinden, dass dort geschildert sei, wie man eigentlich sein sollte, man aber doch unmöglich sein könne: sogar der Pfarrer habe wahrhaftig sehr wohl, wo er sein Haupt hinlege; sein Pfarrhaus möchte er jedenfalls noch lange nicht mit einem Fuchsloch vertauschen, ganz abgesehen davon, dass er noch eine Masse verdiene. — Bei einzelnen dieser Geschichten und Worte wird übrigens die Schwierigkeit noch grösser sein: dass der Unbekannte, den Jesus zur Nachfolge auffordert, zuvor nicht einmal seinen Vater begraben darf, sondern das harte Wort hören muss: „Lass die Toten ihre Toten begraben", das wird ein recht empfindendes Kind ebensosehr befremden, wenn nicht empören, wie die schroffe Abweisung der um den Sohn kummernden Mutter durch Jesus und die Worte vom Hassen von Vater und Mutter um seinetwillen.

Man wird mir hier, wie übrigens auch bei den andern Punkten, entgegenhalten, da müsse man eben den Kindern die Sache *erklären.* Wenn nur nicht das Erklären so langweilig wäre, den Geschichten und Worten das Salz nähme, und wenn nur nicht das Verstehen der Erklärungen so gescheite Theologen voraussetzte!

Unter dem nächsten Titel: Jesus als *Lehrer* — die Formulierung ist freilich recht schief; Jesus ist kein Lehrer gewesen — drängt sich eine grosse Masse von Stoff, und von verschiedenartigem Stoff, zusammen, so dass dieser Abschnitt, wenn er gründlich behandelt werden sollte, eine Abhandlung für sich erforderte. Ich beschränke mich auf einige Hinweisungen.

Eine erste, mehr äusserliche, aber sehr ernsthafte Schwierigkeit liegt darin, dass hier der Stoff besteht aus vielen Einzel-

worten oder Reden Jesu. Man denke z. B. an das grosse Paradigma für „Jesus als Lehrer“: an die Bergpredigt. Die Kinder aber haben nicht viel Sinn für Einzelworte und Reden. Das ist ihnen zu abstrakt; sie ermüden und langweilen sich. Denn ihr Gemüt verlangt nach Anschauung, nach Geschichten. Wie leuchtet doch das Kindesgesicht auf, wenn es heisst: „so, jetzt will ich euch davon erzählen, wie Jesus . . . .“ —; und wie hilflos würde es uns anschauen, wenn wir begönnen: „und Jesus sprach . . . .“

Doch man wird einwenden: das mag sein; aber das ist nun gerade das Herrliche an Jesus, dass er seine Lehre zumeist grad in Anschauung gegeben, d. h., dass er in *Gleichnissen* geredet hat. Nun, ganz gewiss: bei den Gleichnissen fällt diese Schwierigkeit dahin; die *sind* Anschauung, sind Leben, und darum werden die Kinder mit Spannung und Dankbarkeit sie von uns hören, wenn wir sie einigermassen recht erzählen. Dafür begegnet nun aber bei den Gleichnissen eine andere Schwierigkeit — oder sollte sie nur mir begegnen, Andern nicht? —: Wenn ich mein Gleichnis erzählt habe, so anschaulich wie möglich, dann empfinden die Kinder, je nun, jetzt sei die Geschichte fertig und der Zweck des Erzählens erreicht. Dass die Geschichte nicht Selbstzweck, sondern nur dazu da sei, damit aus ihr eine geistige Wahrheit herausspringe, das verstehen die Kinder umso weniger, je mehr sie an der Geschichte selber wohlgelebt haben. Und so geht es denn so, dass, sobald die Anwendung kommt, die Aufmerksamkeit verfliegt, das Gähnen beginnt. Der Grund hiefür liegt übrigens bei den meisten Gleichnissen ausser in dem angegebenen noch in einem andern Umstand, darin nämlich, dass die Absicht der meisten Gleichnisse in der Tat meistens für das Lebensinteresse der Kinder von keinerlei Bedeutung ist und nur durch Quälerei zu einer solchen gebracht werden kann. Wird denn ein Kind ernsthaft glauben, dass es wie jener Bauer im Gleichniss vom Schatz im Acker oder wie jener Perlen-Kaufmann — ich kürze ab — alles daran geben müsse fürs Himmelreich? Kümmert es sich irgend ehrlich darum, dass die von Jesus ausgehende Kraft intensiv und extensiv die grössten Wirkungen entfalten werde, wie die Gleichnisse vom Sauerteig und Senfkorn lehren? Liegt es irgend im Gesichtskreis des Kindes, dass man nicht vorzeitig darüber entscheiden solle, wer gut sei oder böse, zur Gemeinde gehöre oder nicht, wie dies das Gleichniss vom Unkraut im Weizen einschärft?

Ich habe fortfahren wollen: Hat ein Kind schon soviel innere Reife, um den grossen Sinn des Gleichnisses vom verlorenen Sohn zu erfassen? aber das führt schon auf die dritte Schwierig-

keit, die hier vorhanden ist. Es ist diese: Die Worte und Reden Jesu sind zu gross und tief, als dass sie von Kindern verstanden werden könnten. „Himmel und Erde werden vergehen; aber meine Worte vergehen nicht.“ Jahrhunderte werden noch daran zu lernen haben. Denn diese Worte, die so selbstverständlich, so mühelos dastehen, sie sind die endgiltigen Antworten auf die letzten Fragen, die entscheidende Fassung der tiefsten Gesetze des Geisteslebens. Was sollen aber die Antworten dem, der die Fragen nicht kennt, was die Gesetze für den, dem die Erfahrung fehlt, die durch sie beschrieben wird?

Man wird hier nicht einwenden, Jesus selber habe ja die Kinder herzugerufen und ihnen das Himmelreich zugesprochen. Wer möchte dieses Herrliche aus dem Lebensbild Jesu wegdenken? Wer aber beginge die Sünde zu glauben, Jesus habe zu diesen Kindern seine Bergpredigt geredet?

Die hiermit bezeichnete Schwierigkeit ist gross. Wir seufzen darunter, dass man in der Christenheit so vielfach das Grösste und Gewaltigste, das je gesprochen worden ist, zu allerhand Schwächlichkeit und Süsslickeit hinuntergewürdigt und dadurch ungefährlich gemacht hat. Es drückt auf uns, dass grad die Wahrhaftigen, Tüchtigen um deswillen oftmals der Kraft und Freude verlustig gehen müssen, die sie durch Jesus haben könnten. Lasst uns Sorge tragen zu seinen Worten!

Mit dem zuletzt Ausgeführten ist schon der letzte Punkt berührt, von dem zu reden ich mir vorgenommen habe: *Jesus als Persönlichkeit.* Hier liegen die grössten, tiefsten Scwierigkeiten, ja hierin wurzeln wohl die meisten der bisher genannten. Bei diesem Punkt muss aber auch ganz besonders darauf gerechnet werden, dass von dem Leser das, was hier nur mit dürftigen Strichen umrissen werden kann, mit Leben und Farbe ausgefüllt werde.

Was aber hier gesagt werden soll ist dieses: Jesus ist zu gross und tief und damit grossenteils unverständlich und fremd für unsere Kinder — und wohl nicht nur für sie. Er ist zu gross und tief für sie schon in dem, wie er lebt und was er von den Menschen verlangt. Wir dürfen doch nie das Doppelte vergessen: einmal, dass Jesus die Kenntnis der ganzen gemeinen Moral, und zwar in einer sehr hohen Entwicklung, voraussetzen konnte. — „Du weisst ja die Gebote wohl“, kann er auf die Frage nach dem Weg zum ewigen Leben antworten —; zum andern, dass Jesus durch sein ganzes Verhalten allen Vernünftigen und allen Rechtschaffenen der ärgste Greuel gewesen ist. Wir aber können das Vorhandensein der Kenntnis dieser gemeinen

Moral keineswegs voraussetzen, schon bei den Erwachsenen nicht und noch weniger bei den Kindern. „Wascht eure Hände, schwatzt nicht, redet die Wahrheit, verachtet und plagt nicht die ärmeren oder schwächeren Kameraden“: solches und ähnliches müssen wir ihnen beständig einschärfen. Es ist ja in dieser Hinsicht bezeichnend, mit welcher Begeisterung die ja gewiss sehr bemerkenswerte Jugendlehre von Förster aufgenommen worden ist; warum? Zum Teil wenigstens darum, weil man dort lernen kann, wie man den Kindern das Ethos des Abstaubens und des Anständigessens beibringt. Wie können wir aber Kindern, die so elementarer Belehrung bedürftig sind, das Verständnis für die Haltung und und die Anweisungen dessen zutrauen, der sich nur um den innersten Sinn der Gesetze kümmert, sie „erfüllen“, d. h. nach ihrer letzten Absicht durchführen will, und nach dessen Masstäben ein Zöllner, ja die grosse Sünderin näher beim Reiche Gottes sein können als ein mustergiltiger Pharisäer? Man denke sich, wie in praxi unsere meisten Gemeindeglieder urteilen; dann weiss man, was auch vom andächtigsten Anhören von evangelischen Erzählungen wie denen vom Zöllnermahl oder von der grossen Sünderin zu halten ist. Für die Kinder ist daraus nur zu folgern, dass sie das Verhalten Jesu in dieser Hinsicht jedenfalls nicht verstehen können.

Und nun erst er selbst, sein eigenstes innerstes Wesen, soweit es sich überhaupt unsereinem erschliesst. Das wissen wir doch, dass uns das Verständnis dieses Lebens nur ganz allmählig aufgeht, nur soweit die eigene Erfahrung die Befähigung zum Ahnen von fernher in uns begründet. Ganz allmählig hat denn auch in uns das Bild dieses Einzigartigen bestimmtere Züge angenommen und mit Freude und Verehrung und Beschämung schauen wir es an: die Güte, die sich zu dem Bekümmerten, dem Kranken, dem Verlorenen herniederbeugt, und den Zorn, der die Heuchler darniederschlägt; die Kindlichkeit, die sich an den Blumen freut und die Kinder herzt, und die Überlegenheit, die mit spielender Leichtigkeit die blanke Klinge des Spottes handhabt und den entscheidenden Stoss führt; die Demut, die Aller Diener sein will, sich aufopfert im Dienst an den Brüdern, und die Hoheit, die das Wort sagen darf: „Niemand kennet den Vater denn nur der Sohn.“ Solches schauen wir, und das Schauen geht über in ein Ahnen: ein Ahnen von den Schmerzen, die es den Sohn und Bruder kostete, sich loszureissen von Mutter und Schwester und Bruder, und ein Ahnen von dem Kampf, der in der Versuchungsgeschichte angedeutet ist; ein Ahnen von der Qual des durch seine Grösse zur Einsamkeit Verurteilten — „wie lange

soll ich bei euch sein? Wie lange soll ich mich mit euch leiden?" —, und ein Ahnen von dem überströmenden Dank und Jubel, der in den Lobpreis ausbrechen muss: „Ich preise dich, Vater und Herr Himmels und der Erde, dass du solches den Weisen und Klugen verborgen hast, und hast es den Unmündigen offenbaret. Ja, Vater, denn es ist also wohlgefällig gewesen vor dir"; ein Ahnen von einem Leben in der Wirklichkeit selber, in Gott, wie es so unmittelbar noch kein Mensch gelebt hat, und ein Ahnen von einem Ringen mit dem Dunkel der Lebensführung, wie es schwerer von Keinem verlangt, so siegreich von Keinem bestanden worden ist.

Und diesen Einzigartigen sollten die Kinder verstehen? Sie *können* ihn nicht verstehen.

Damit bin ich mit den Andeutungen der Schwierigkeiten, die sich nach meiner Ansicht der Schilderung Jesu und seiner Sache vor Kindern entgegenstellen, zu Ende gekommen. Ich weiss, dass die Frage eine viel gründlichere Behandlung erfordern würde; als bescheidener Beitrag zu der Frage mag das Gegebene genügen. Ich bin mir auch bewusst, eher zu grell als zu mild beleuchtet zu haben; gegenüber der Beleuchtung, die sonst vielfach beliebt ist, wird das kein Schade sein.

Mit Recht aber wird man erwarten, dass ich mit einem Wort wenigstens darlege, was ich aus dem Gesagten folgere, und dass so der Schluss sich zurückwende zu dem Anfang. „Wollen wir und warum wollen wir Jesus den Kindern im Religionsunterricht darstellen?", so hatten wir am Eingang gefragt. Man wird finden, dass ich nach dem Dargelegten nur antworten dürfe: nein, wir wollen es nicht.

Ich kann mich dennoch zu dieser Antwort nicht entschliessen. Ja, wenn ich die Möglichkeit sähe, die Leute in vorgerückterem Alter mit Jesus in zusammenhängender, gründlicher Weise bekannt zu machen, dann würde ich so antworten, wahrscheinlich wenigstens.

So aber ist der Jugendunterricht eben doch die einzige Quelle, aus der für unser Volk die Kenntnis der Person Jesu fliesst. Dass aber diese Kenntnis uns und unsern Volksgenossen erhalten bleiben muss, wenn wir nicht unsern besten geistigen Besitz verlieren wollen, das ist meine unbedingte Überzeugung. Und so meine ich denn, dass wir nach wie vor unsern Kindern Jesus schildern sollen, in klarer Erkenntnis der Schwierigkeiten, aber doch nicht ohne Hoffnung. Etwas von seiner Güte und Hoheit wird auch so ihr Herz treffen und spätere Lebenserfahrung wird Manches zum Verständnis wecken, was unverstanden lange

Zeit in der Kindesseele geschlummert hat. Denn auch von unserem Jugendunterricht wird gelten, was nach Jesu Aussage vom Reiche Gottes gilt: Es wird sich damit verhalten, „als wenn ein Mensch Samen aufs Land wirft und schläft und stehet auf, Nacht und Tag; und der Samen gehet auf und wächset, dass er's nicht weiss; denn die Erde bringet von ihr selbst zum ersten das Gras, darnach die Ähren, darnach den vollen Weizen in den Ähren. Wenn sie aber die Frucht gebracht hat, so schicket er bald die Sichel hin; denn die Ernte ist da."

---

# Sind die aus den drei ersten Evangelien zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst?

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Kt. Zürich).

(Fortsetzung)

*IV. Der Reichgottesgedanke und die eschatologische Grundstimmung.*

1. Es empfiehlt sich, an diesem Punkte der Untersuchung auf *die Worte Jesu vom Reiche Gottes* einzugehen, welche ja von der Überlieferung (Mc 1,15. u. a.) wie von den Theologen als Grundlage und zugleich als Kernpunkt der Verkündigung Jesu betrachtet worden sind. Daran schliesst sich die Erörterung der eschatologischen Grundstimmung seines Wirkens passend an. An sich freilich könnte vor diesen Fragen noch eine Reihe von Gedankenkreisen der Verkündigung Jesu behandelt werden.

2. Die *kritische Sichtung der überlieferten Reichgottessprüche* führt zu drei Sätzen:

*a)* Formell und stilistisch betrachtet fallen die Reichgottessprüche in verschiedene Gruppen auseinander, welche mit unterschiedlichem Rechte Anspruch auf gute Überlieferung machen können. Dabei kann man daran festhalten, dass der von Mt gern gebrauchte Ausdruck „Reich der Himmel" mit dem meist üblichen „Reich Gottes" sachlich durchaus übereinstimmt. Was beide Ausdrücke besagen wollen ist klar: Das Reich Gottes ist der Bereich, innerhalb dessen Gott die Herrschaft hat[1]. Doch darf man nicht vergessen, dass dabei auch stets an den Gedanken gedacht ist, dass innerhalb dieses Bereiches die Segnungen Gottes zu ihrer

---

[1]) Wernle, Die Reichgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus, 1903, S. 2 Anm. 1: „Der Zustand, da Gott die Herrschaft führt."

völligen Auswirkung kommen. Je nachdem tritt dieser Begleitgedanke mehr hervor oder mehr zurück; er fehlt aber nie ganz. Wenn mehrfach an die Stelle der beiden Ausdrücke der Ausdruck „das Reich" tritt, so ist das an sich eine verständliche und unverfängliche Breviloquenz. Immerhin gibt die Wendung: „Evangelium des Reiches" (Mt 4,23. 9,35. 24,14) und „Wort vom Reich" (Mt 13,19) diesem Gebrauch den deutlichen Schein sekundärer Prägung, welcher auch dem Ausdruck „Söhne des Reiches" (Mt 13,38) anhaftet und den beiden Lukaseigenheiten von der kleinen Herde, der väterliches Wohlwollen das Reich gibt (12,32), und von dem Reichsvermächtnis, welches Jesus zu Teil ward (22,29). Mir wenigstens scheint an allen diesen Stellen deutlich die Redeweise einer spätern Zeit vorzuliegen. Wichtiger ist es schon zu beachten, wie mit Reich Gottes eine Reihe von Ausdrücken gleichgesetzt sind, von denen es mindestens untersucht werden muss, ob ihre Gleichsetzung ursprünglich ist. In dem Abschnitt von Jesus und dem Reichen mit seinen abschliessenden Anhängen (Mc 10,17—31 u. P.) ist von den Evangelisten *κληρονομησαι ζωην αιωνιον* mit *εισελθειν εις την βασιλειαν του θεου* und *σωθηναι* und *εχειν ζωην αιωνιον* und *εισελθειν εις την ζωην* und *τελειον ειναι* (aber wohl doch nicht mit *εχειν θησαυρον εν ουρανω* Mc 10,21 u. P.) gleichgesetzt [1]). Auch wenn man die spätere, von Mt noch nicht geteilte Ausdeutung vom ewigen Leben als einem Gute des zukünftigen Seins (Mc 30 *νυν* :: *εν τω αιωνι τ. ερχομενω*, Lc 18,30 *εν τω καιρω τουτω* :: *ερχομενω*) auf die Seite stellt, fragt sich, ob Jesus vom „ewigen Leben", vom „Eingehen ins Leben" und von „vollkommen sein" (trotz Mt 5,48!) geredet hat. Dass er seine Tätigkeit als ein Retten auffasste, ist ja nicht zweifelhaft, aber auch dieser Ausdruck ist hier in einem für Jesu Verkündigung fast zu stark soteriologischen Sinne gebraucht. Kurz, die Tatsache besteht, dass die Überlieferung den Begriffskreis „Reich Gottes" in fragwürdiger Weise mit andern gleichsetzt.

Ich rede absichtlich von einem Begriffskreis; denn man sieht über die Überlieferung des Begriffes (Begriff nicht in logisch-wissenschaftlichem Sinne verstanden) „Reich Gottes" erst klar, wenn man nicht den Begriff an sich betrachtet, sondern seinen Gebrauch in Wendungen. Dann zeigen sich sofort drei Gruppen: die sinnlicher Anschaubarkeit, die der ausgesprochenen Abstraktion und eine neutrale, zwischen den erstgenannten hin- und herspielende.

Die Gruppe sinnlicher Anschaubarkeit lässt im Worte „Reich"

[1]) Siehe dazu Jahrgang 1906, 180 [1]).

schattenhaft immer noch das Räumliche hindurchblicken. Das Reich Gottes ist der Bezirk, in welchem Gott herrscht (und segnet)[1]. Man geht da hinein, man ist davon fern (Mc 12,34), man liegt zu Tisch (Mt 8,11), man sitzt (Mt 20,21), isst Brot (Lc 14,15, 22,16) und trinkt Wein (Mc 14,25) im Reiche Gottes, man hält sich dort auf und nimmt einen Rang ein (Mt 5,19). Ist es der Reichsgottesbezirk, von welchem es heisst, er sei im Nahen (Mc 1,15) oder gar da (Mt 12,28)? Ganz klar ist die räumliche Anschaubarkeit, wo von den Schlüsseln des Reichs der Himmel die Rede ist (Mt 16,19). Aber Petrus als *κλειδοῦχος* des Himmels ist eine sekundäre Erscheinung; sind das auch die Pharisäer in dieser Rolle (Mt 23,13)?[2] Wer Sinn hat für das, was in Jesu Worten am ehesten als ganz echt erscheint, wird sagen, dass Worte von der Anschaulichkeit dieser Gruppe am leichtesten sich selber ihre Echtheit bezeugen.

In scharfem Gegensatze dazu steht eine zweite Gruppe, wo das Gottesreich eine Abstraktion, eine Lehre, ein geistiges Gut ist. Namentlich Lc ist an ihnen reich. Das Reich Gottes wird als Evangelium verkündigt (Lc 4,43 u. sonst), gepredigt (Lc 9,2), ausgekündigt (Lc 9,60), und man redet von ihm (9,11). Hieher gehört es, wenn man dazu unterwiesen ist (Mt 13,52), und wohl auch, wenn es, d. i. doch sein geistiger Besitz, Menschen weggenommen und andern gegeben wird (Mt 21,43), nämlich denen, die seine Früchte bringen. Man kann wohl die Früchte der Reichgotteslehre, nicht aber die des Reichgottesbezirkes bringen.

Gut und Lehre gehören zusammen; wer die Lehre vom Reiche Gottes hat (den *λογος* oder das *ευαγγελιον* des Reiches Gottes), der hat an ihr, der Lehre, ein Gut. So erklären sich die Ausdrücke wie: das Reich Gottes ist innen in euch (Lc 17,21). In den Bezirk geht man hinein und wird von ihm umfasst, aber die Lehre trägt man in seinem Innern und umfasst sie; beide Anschauungen aber gehen nicht zusammen.

Eine Reihe von Wendungen bilden eine neutrale Gruppe, denn es ist bei ihnen undeutlich, ob sie zur ersten oder zur zweiten Gruppe gehören. Kaum gehören dazu die Ausdrücke, dass das Reich Gottes genaht und da sei, obwohl auch von einer Lehre sich so sagen liesse. Ganz sicher aber ist das Warten (Mc 15,43), oder, dass man sich seinetwegen entmannt (Mt 19,12), dass es

[1]) Natürlich Bezirk nicht im politisch-geographischen, sondern eher räumlich-dynamischen Sinn, nämlich so, dass die Hauptsache ist, dass Gott wirkt, aber dass dieses Wirken sich nicht auf das Innere eines Einzelnen beschränkt, sondern stets eine Gemeinschaft von Menschen umspannt. [2]) Vgl. Walther Köhler, die Schlüssel des Petrus, Archiv für Religionswissenschaft 1905, 214—243.

zubereitet wird (Mt 25,34), dass man es sieht = wahrnimmt (Lc 9,27) und für es recht bereit ist (Lc 9,62), eine neutrale Wendung.

Weniger gewiss ist dies bei Ausdrücken, wie ererben (Mt 25,34) und besitzen (Mc 10,14). In ganz unschöner Verquickung heisst es Mc 10,15: „Wer das Reich Gottes nicht entgegennimmt . . ., kann nicht hineingehen." Man müsste schon annehmen, die Meinung sei: wer die Lehre davon nicht annimmt, macht sich den Eintritt in seine (später aufzurichtende) Machtsphäre unmöglich, — sonst kann man die beiden Wendungen neben einander fast nicht ertragen. Aber einfacher ist es noch, wenn man die Wendung: „das Reich Gottes empfangen" für eine Verkürzung der andern Wendung: „Anteil am Reich Gottes empfangen" hält. So lässt sich in vielen Fällen eine Brücke zwischen den beiden Anschauungen schlagen.

Ganz ist das nicht durchzuführen, und es bleibt bestehen, dass „das Reich Gottes" bald in schöner Anschaubarkeit einen (natürlich geistigen, idealen) Bezirk, eine Machtsphäre bedeutet, bald soviel ist, wie „die Lehre vom Reiche Gottes" oder „die Gabe des Reiches Gottes", während in andern Fällen die Zuweisung auf eine oder die andere Seite kaum möglich ist.

Das Lehrhafte tritt überall da in der Verkündigung Jesu hervor, wo die Gemeinde an ihr ihre umbildende Kraft bewährt. So wird es auch hier sein; wir werden bald sehen, dass Jesus keineswegs eine Lehre vom Gottesreiche brachte, nicht einmal in dem Masse, als das viele Theologen auch der Neuzeit aufstellen wollten. Deshalb lässt sich sagen: je grösser die Anschaulichkeit, desto mehr, je stärker das Lehrhafte, desto weniger spricht für die Ursprünglichkeit des Gottesreichwortes. *Für Jesus ist das Reich Gottes Bezirk, Machtsphäre, nicht Lehre, und nicht Gut* (wenigstens nicht des Einzelnen).

*b*) Nicht umsonst haben die Evangelisten uns Gruppen von Reichgottesgleichnissen aufbewahrt. Diesen Reichgottesgleichnissen hat die Theologie ein besonderes Interesse zugewendet und selbst aus der Zusammenstellung einzelner Gleichnisse Schlüsse ziehen wollen; allein wenn irgendwo, liegt gerade in der Zusammenstellung die Möglichkeit redaktioneller Eingriffe überaus nahe. Auch sonst erhebt sich bei einer ganzen Reihe von Reichgottesgleichnissen eine grosse Schwierigkeit: die Einleitungen sind merkwürdig ungeschickt und schief. So steht es schon mit dem immerhin noch leicht zurechtlegbaren Anfang von Mc 4, 26—29: „So ist das Reich Gottes, wie wenn ein Mensch den Samen auf den Acker wirft . . . ." Nicht anders steht es mit Mt

13,24: „Das Himmelreich ward mit einem Menschen verglichen, welcher guten Samen auf seinen Acker sät." Der schiefen Einleitung entspricht die Deutung, welche mit dem ihr kongruenten Gleichnis sicher unecht ist. Es ist aber bezeichneud, dass wo die Gleichnisse nicht den Stempel der Unechtheit an der Stirn tragen, wie die vom Senfkorn und vom Sauerteig, dass da auch die Einleitung nicht schief ist Gut ist auch die Einleitung der Parabel vom verborgenen Schatz und vom Fischnetz; die Gleichungen Reich Gottes = Senfkorn, Sauerteig, Schatz im Acker, Fischnetz[1]) sind gut denkbar. Schon die zu der Parabel von der Perle ist wieder schief: „Das Reich Gottes ist gleich einem Kaufmann", statt: „gleich einer sehr kostbaren Perle" oder statt: „mit dem Reich Gottes ist's, wie wenn ein Kaufmann . . . . ." Der Schatz im Acker und die köstliche Perle besagen dasselbe, warum ist die Form nicht gleich glatt? Und soll man glauben, dass Jesus es war, der eine glatte Form nicht nahm, wenn sie ihm zu Gebote stand? In Mt 18,23 liegt eine durchsichtige und unverdächtige Verkürzung des Ausdrucks vor; die Meinung ist: „Das Verfahren im Gottesreiche ist nicht anders als das eines Königs, der . . ." Aber es ist recht beachtenswert, dass die Zusammenfassung (v. 35) das Reich Gottes gar nicht erwähnt. Seine Nennung könnte auch am Anfange entbehrt werden.

Ist sie etwa ein späterer Zuwachs? In der Parabel von den Arbeitern im Weinberg ist seine Erwähnung von gleich geringer Bedeutung. Ganz auffällig ist es um die Parabeln von Mt 25 bestellt; die von den zehn Jungfrauen, wo des Gottesreiches Erwähnung getan wird, ist nicht von Jesus, und in der von den Talenten, wo man es erwähnt wissen möchte, fehlt es. So fehlt es auch vollständig in dem apokalyptischen Bilde vom Gericht, welches der Menschensohn halten wird. Warum?

Also: 1. Die Erwähnung des Reiches Gottes fehlt in Gleichnissen, wo man sie bestimmt erwartet. Dass sie nicht im Verlaufe der Überlieferung beseitigt wurde, darf als sicher gelten. 2. Sie findet sich, wo sie fehlen könnte. 3. Sie geschieht in schiefer

[1]) Dass 13,49 ein deutliches Merkmal der Überarbeitung und der Zwiespältigkeit der Fischnetzparabel ist, übersehe ich nicht. Jülicher (Die Gleichnisreden II, 565) lässt sich von 49 f bestimmen, das Gleichnis als Erläuterung nicht des Wesens des Himmelreiches, sondern eines Hergangs im Himmelreich zu fassen. Das hängt mit seiner Auffassung zusammen, nach der Jesus „dem Himmelreich eine Geschichte zuweist" (569). Mir scheint, das Verglichene sei hier nichts andres als die Predigt vom Gottesreich. Den Ausdruck „Gottesreich" für „Predigt vom Gottesreich" findet man ja auch sonst. Ursprünglich aber ist schon deshalb das Gleichnis keinesfalls.

Weise. 4. Endlich bringt eine unechte Deutung (Mt 13,19, die Parallelen noch nicht) des Gleichnisses vom Sämann sie in das echte Gleichnis zu Unrecht hinein. Dass dem Begriffe Reich Gottes also Stoffe zugewachsen sind, ist unbestreitbar. Die Tendenz dieses Zuwachses ist aus der Gemeindestimmung auch auf's Beste zu begreifen. Ganz abgesehen von andern Stellen[1]), bezeugt Act 1,3 ein grosses Interesse für das Reich-Gottes-problem in der Gemeinde.

*Mithin ist der Kanon aufzustellen, dass kein Gleichnis zur Aufhellung des Begriffes Reich Gottes schon deshalb verwendet werden darf, weil es äusserlich mit dem Begriffe in Zusammenhang gebracht worden ist. Vielmehr darf eine solche Verwendung nur da stattfinden, wo das Gleichnis, aus sich selbst heraus verstanden, dazu berechtigt.*

*c*) Dass sich die Gemeinde mit dem Reichgottesgedanken lebhaft beschäftigte, bezeugt ein Ausdruck der Evangelien. Es ist der Ausdruck *το μυστηριον* (Mt Lc *τα μυστηρια*) *της βασιλειας του θεου* (Mt 13,11 Mc 4,11 Lc 8,10). Für die Gemeinde gibt es *„das Geheimnis des Reiches Gottes."* Der Ausdruck findet sich nur an diesen drei Stellen zweifelhafter Herkunft, ist also sicher nicht von Jesus, denn Jesus hat weder in Parabeln geredet, welche man nicht verstehen kann, noch in Parabeln, damit man (*οι εξω, οι λοιποι*) ihn nicht verstehen könne. Also gab es lediglich für die Gemeinde das Geheimnis des Reiches Gottes. Worin besteht es?

Wenn man sich an Act 1,3. 6f halten wollte, könnte man es darin suchen wollen, dass die Gemeinde über den Anbruch des Gottesreiches nicht ins Reine kam. Es sollte da sein und war nicht da. Es hätte längst kommen sollen und kam immer noch nicht. Es musste in nächster Zukunft kommen, aber wenn es so ging, wie es gegangen war, konnte diese „nächste Zukunft" noch unerträglich lange währen. Allein das ist das Geheimnis des Reiches Gottes nicht. Der Ausdruck findet sich ja schon im Mc, also reichlich dreissig Jahre vor Act, und damals hatte man eine Antwort auf die Frage: wann kommt das Reich? Sie steht Mc 9,1. Diese Antwort hat dann dreissig Jahre lang versagt, schon der Mc-zusatz *εν δυναμει*, mehr die Mt-form, mehr noch die des Lc sind modernisierende Anpassungen an die vorrückende Zeit.

Worin bestand „das Geheimnis des Reiches Gottes"? Die Frage bleibt bestehen. Man findet die Lösung nicht, wenn man nicht die Umgebung des Ausdruckes mustert. Aus der Umgebung aber erweist sich, dass das Geheimnis nicht in einem bestimmten

[1]) Über sie vgl. Wernle, Reichgotteshoffnung, 1—10.

Problem besteht; sonst müsste eins genannt sein. Das Einzige, was das Rätsel löst, ist das: das Reich Gottes trägt überhaupt einen geheimnisvollen Habitus an sich, man weiss nicht recht, was es damit auf sich hat. Man könnte dies so erhärten wollen, dass man alles synoptische Reichgottesmaterial in seiner Widerspruchsfülle und Unstimmigkeit hier zusammenstellte. So würde man den Evangelisten nicht gerecht; sie empfanden nicht alles, was uns ein Widerspruch zu sein scheint, auch als solchen. Im grossen und ganzen leben sie des Glaubens, zu wissen, was Jesus mit dem Gottesreiche gemeint hat. Man meint leicht zu wissen, was man nicht weiss, und dem Gläubigen ist es der Gradmesser seiner Gläubigkeit, dass er das weiss, was zum Bestande seines Glaubens gehört; deshalb meint der Gläubige am leichtesten zu wissen, was er in Wirklichkeit nicht weiss. Aber *gleichzeitig fehlt der Urgemeinde nicht die Empfindung dafür, dass sie nicht recht weiss, was es mit dem Reiche Gottes ist. Der Ausdruck dieser deutlichen Empfindung ist es, wenn die Synoptiker einmal vom Geheimnis des Reiches Gottes reden.*

3. Die jetzt nötig gewordene Frage aber: woher rührt diese Empfindung, und wie steht sie der Verkündigung Jesu gegenüber? führt uns weiter zu unserm Ziel: was hat Jesus vom Reiche Gottes verkündigt? Die kritische Grundlage für die Beantwortung dieser Frage ist jetzt gewonnen: Jesus hat vom Gottesreiche geredet; aber die überlieferten Sprüche haben scharfe kritische Sichtung nötig.

Es gibt zwei Möglichkeiten. Die eine ist: Jesus verkündigte mit seiner Botschaft vom Reiche Gottes etwas durchaus von den geläufigen Anschauungen Verschiedenes und völlig Neues. Dann muss er sich einmal ganz deutlich und ausführlich über das Reich Gottes, wie er im Unterschied zu andern es lehrte, geäussert haben. Diese grundlegende Äusserung muss in der Überlieferung erhalten sein, wenn die Überlieferung nicht von aller und jeder Brauchbarkeit und Glaubwürdigkeit verlassen ist. Sie ist nicht erhalten, mithin hat er sie nicht getan — wenn wir etwas auf die Überlieferung geben können sollen. Folglich fällt diese Möglichkeit dahin, und es bleibt die zweite: Jesus schloss sich an die üblichen ältern Anschauungen vom Reiche Gottes an. Natürlich braucht er das nicht ganz und gar getan zu haben. Er konnte, wenn, wie gewiss, die Anschauungen nicht einheitlich, waren, die eine vor der andern bevorzugen; er konnte sich um Schattensbreite von allen umlaufenden entfernen, nur durfte der Abstand seiner Anschauungen von den andern nicht so gross werden, dass ihm eine Andersartigkeit bewusst ward. Etwas

anderes ist es ja, sich mit einer fremden Anschauung in völliger Übereinstimmung glauben, etwas anderes, mit einer fremden Anschauung in völliger Übereinstimmung sein. *Jesus meinte sich mit gewissen Spielarten der jüdischen Reichgottesanschauung in ganz weitreichender Übereinstimmung. Das scheint mir gewiss.*

Denn nur so erklären sich folgende Tatsachen: 1. Es sind uns nur gelegentliche Reichgottessprüche Jesu überliefert. 2. Diese tragen meist unpolemischen Charakter; und, was ganz besonders wichtig ist, sie sagen nie, was das Reich Gottes denn eigentlich ist. Sie setzen voraus, dass man das wisse. 3. Sie weisen unter sich eine gewisse Zwiespältigkeit auf. Daher der grosse Streit der Theologen, ob das Reich Gottes nach Jesu Meinung schon gegenwärtig sei, oder noch ausstehe. Weil Jesus im Grossen und Ganzen an den allgemein gültigen Reichgottesbegriff anknüpft und nur gelegentlich die eine oder die andere Seite des Gedankens berührt, äussert er sich in einer Weise, welche bald mehr für Gegenwärtigkeit, bald mehr für Zukünftigkeit des Gottesreiches zu sprechen scheint. Das umsomehr, als die Theologen den Worten Meinungen unterschieben und vielleicht in vielen Fällen schon die Überlieferung zu Gunsten der einen oder der andern Antwort retuchiert hat.

So allein versteht man, wie es in der Gemeinde zu jener Empfindung kommen konnte, welche sich in dem Ausdrucke „das Geheimnis des Reiches Gottes" niedergeschlagen hat. Auch die Jünger Jesu waren, als sie dreissig Jahre der Gemeinde des Auferstandenen angehört hatten, trotz ihres jüdischen Milieus nach ihrer religiösen Ausdrucks- und Empfindungsweise keine Juden mehr [1]). Ihnen ward bewusst, dass Jesus nicht mit der (oder einer) jüdischen Anschauung vom Gottesreiche in völliger Übereinstimmung gewesen war, ja auch, dass er nur zu Unrecht hätte glauben können, es zu sein [2]). Daher für sie die Frage brennend wird: was ist für unsern Meister das Reich Gottes? Hier liegen die Wurzeln jener schiefen, unmöglichen Gleichnisse, Gleichniseinleitungen und Gleichnisdeutungen (Mt 13,19), soweit sie vom Reiche Gottes reden wollen. Eine Antwort auf die Frage gab es nicht mehr. Die Sache war ein ungelöstes Problem, sie hiess fortan „das Geheimnis des Reiches Gottes."

---

[1]) Daran ändert die Bezeichnung Sekte der Nazarener noch in Act 24,5 nichts. Auch die Sekten des Protestantismus haben und geben rasch einen vom protestantischen ausgesprochen abweichenden Typus. [2]) Natürlich war ihnen gewiss, dass Jesus nicht gemeint hatte, mit der gemeinjüdischen Reichgottesanschauung übereinzustimmen. Umso wichtiger war das Geheimnis, denn die Differenzen waren nirgends von ihm ausgesprochen.

4. Ihre letzte Erklärung findet diese ganze wichtige Verschiebung von Begriffen in der Urgemeinde durch eine Absage an eine Maxime der Theologie der Neuzeit, welche man stets stillschweigend aufgestellt, deren Berechtigung man nie untersucht hat. *Es ist den Theologen selbstverständlich, dass Jesu Verkündigung sich zusammenfasst als die Verkündigung des Gottesreiches, und diese Voraussetzung ist falsch* [1]). Sie hängt mit der Anschauung zusammen, dass Jesus eine „Lehre" gebracht hat. So wird man aber der durchgehends praktischen Tätigkeit Jesu nicht gerecht, welche natürlich Lehrhaftes an sich hat, aber nicht Lehre sein will und nicht in Lehre aufgeht.

Wenn Jesus eine Lehre brachte, dann musste sie eine Zentralidee haben, um welche sie sich gruppierte. Aber so liegen die Dinge nicht. Eine ausgebildete, klar dargelegte Idee vom Reiche Gottes als die Zentralidee der Lehre Jesu wird uns nicht überliefert. An ihrer Stelle haben wir nicht nur die oben aufgewiesenen Erscheinungen an der Überlieferungsmasse der Reichgottessprüche und nicht nur die Verlegenheitsauskunft des Redens von dem Geheimnis des Gottesreiches, wir haben obendrein noch die Erscheinung, dass so und so viele Stücke des Lehrhaften aus den Reden Jesu mit dem Reichgottesgedanken gar nicht in Beziehung stehen. Ob man denselben stark betont oder ganz unberücksichtigt lässt, das ändert an dem meisten Überlieferungsgut nicht einmal die Form, geschweige denn den Inhalt. Und dabei lässt sich sehr leicht denken, wie die Reichgottesvorstellung so ungezwungen und anschaulich auch in der Form alles zu ihr in Beziehung Gesetzten zum Ausdruck kommen könnte. Die Theologen haben das in ihren Abhandlungen sehr reichlich bewiesen. Aber wo sie es tun, tun sie es ex suis, mit Prägungen, die nicht der Überlieferung entnommen sind.

5. So ist denn *für Jesus das Reich Gottes* durchaus nicht der Inhalt seiner Verkündigung; es ist höchstens einmal die Form, in welcher er seine Verkündigung anschaulich fasst. Und nur daraus, dass es *gelegentliche Anschauungsform* ist, erklärt sich ungezwungen, wie er einmal z. B. sagen kann: „Wenn ich mit dem Geiste Gottes die Dämonen austreibe, so *ist* also das Reich Gottes zu euch *gekommen*" (Mt 12,28 Lc 11,20), und ein ander Mal: „Nicht jeder, der Herr! Herr! zu mir sagt, *wird* ins Himmelreich *hineingehen*" (Mt 7,21). Wer wagte, Jesus ein Bild mit zwei, sich störenden Zeichnungen zuzuschreiben? Dass der Rahmen, welcher

[1]) Hier vgl. man 1907, 71—82, 97—99.

den ihm allein wichtigen Inhalt einfasste, feine Risse aufwies, brauchte ihn weit weniger zu kümmern.

6. Immerhin kann auch so von einem unklaren Bewegen bald in der einen, bald in der andern Auffassung des Gottesreiches bei Jesus nicht die Rede sein. Der Streit darüber, ob nach seiner Meinung das Reich Gottes gegenwärtig oder zukünftig sei, ist in seiner Bedeutung überschätzt worden; ganz auf die Seite schieben lässt er sich aber keineswegs. Seine Lösung bringt *die Betrachtung der eschatologischen Grundstimmung in der Verkündigung Jesu.*

Jesus will das Heil der Menschen um sich[1]) schaffen. Die Leute sollen tun, was Gott will, und aufhören zu tun, was Gott nicht will. Dazu belehrt Jesus die einen, dazu bekämpft er die andern. Dann wird die Menschheit auch aufhören das zu leiden, was Gott, der Vater der Menschen, in seiner Liebe durchaus nicht wollen kann: die Not, die Sorge, die Krankheit, allerlei Leid und Unheil[2]). Schade, dass uns die Überlieferung von dem unendlich vielen Zarten und Kleinen, was Jesus unter diesem Gesichtspunkte zur Hülfe der Menschen getan hat, nichts erhielt. Es war ihr nicht wichtig genug. Wichtig war ihr aus diesem Gebiete nur das Eine, dass er Krankheiten geheilt hat. Davon hat sie die Kunde auf uns gebracht, in Wundersucht und aus apologetischen Absichten sie bis ins Unmögliche und Unsinnige übertreibend.

Mit diesen Zielen ist *Jesus Eschatolog.* Er glaubt nicht, dass die Menschheit sich immer weiter strebend bemühen muss. Sie erreicht einmal den Endzustand, wo ihre Sehnsucht still, ihr Leid gänzlich abgetan und das Heil da ist. Dieser Endzustand ist jetzt gekommen: das Heil ist jetzt da; Jesus verkündigt *das* Evangelium. Man braucht diese Behauptung nicht mit den eschatologischen Ausdrücken zu stützen, wie mit *αἰὼν οὗτος, συντέλεια τοῦ κόσμου* u. s. w. Diese Ausdrücke müssen nicht, ja sie werden auch nicht Jesu Munde entstammen. Für die eschatologische Grundstimmung in Tätigkeit und Verkündigung Jesu gibt es bessere Belege.

Zunächst seine Tätigkeit. Warum heilt Jesus und hört er damit nicht auf? Meint er alle Leidenden nacheinander heilen zu können? Warum lehnt es Jesus ab, Nichtjuden, wo sich die Gelegenheit gibt, zu heilen? Wenn er blos da half und dazu half, um seine persönliche Pflicht zu tun und seine Liebe zu erweisen, wo der Anlass dazu sich bot, so ist der Auftritt mit dem kana-

---

[1]) Ich sage so, um die Frage nach Partikularismus und Universalismus noch in der Schwebe zu lassen. [2]) Apoc 21,3 f.

anitischen Weibe (Mc 7,24—30, Mt 15,21—28) nicht zu begreifen. Schon Lukas fand ihn nicht ohne Grund so anstössig, dass er ihn totschweigt[1]). Jesus muss in den Heilungen mehr gefunden haben als nur die Erfüllung der ethischen Anforderungen, welche einzelne Situationen an ihn stellten. Wenn er eine Krankheit heilt, siegt er über die Erscheinung der Krankheit überhaupt. Sie vertreibt er, ihr Ende fördert er, sie ist, wenigstens für Israel, dabei, für immer aufzuhören[2]).

Diese Ansicht wird zunächst eben durch die Episode mit der kanaanitischen Frau gestützt. Jesus entzieht sich zuerst der Pflicht, welche eine Situation ihm auferlegt; weshalb? Weil seine Krankenheilungen unter einem eschatologischen Zweckgedanken stehen. Die Frau ist keine Jüdin; die Erfüllung ihrer Bitte nützt, vorausgesetzt, dass sie möglich ist, der eschatologischen Aufgabe Jesu nichts. Da will er sie auch gar nicht erfüllen. Er überwindet sich dann selbst und heilt den Einzelfall, aber dass er ihn nach Überwindung eines Sträubens heilt, zeigt, dass er sonst die Einzelfälle nicht, oder doch nicht nur um der Einzelfälle selber willen heilt[3]).

Diese Ansicht wird ferner durch die Dämonenkämpfe Jesu gestützt. Seine Zeit glaubt an Dämonen, und er mit ihr. Seine Heilungen sind, wie überall aus den Berichten hervorgeht, Handlungen wider Dämonen. Dass die Dämonen ihn als Gottes Sohn erkennen, mag ein apologetisches Interesse zuerst behauptet haben. Aber Jesus wird es gewesen sein, der sprach: „Wenn ich mit dem Geiste Gottes Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes zu euch gekommen.“ Von Jesus wird das Wort stammen: „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen“ (Lc 10,18).

Dieser Ansicht kommt endlich die ganze Schwüle und Erregtheit der Stimmung zu Hülfe, welche auch unter dem kühlen schwerbeweglichen Nebel der Überlieferung sich noch spürbar zu machen weiss. An enthusiastischen Tönen fehlt es nicht: ein Weib ruft: „Selig, der Schoss, der dich getragen hat!“ und er lobpreist: „Vater, ich preise dich!“ er sendet zum Täufer ein

---

[1]) Wernle, synoptische Frage 5. [4]) Dass Jesus im Heilen starke Misserfolge hatte, verschweigt uns auch die synoptische Überlieferung nicht (Mc 6,5 Mt 13,58), wie sich die Überlieferung das erklärte, sagt Mc 6,6. Umsomehr muss Jesus selber über seine Erfolge betroffen gewesen sein: es waren ihm δυναμεις, in welchen sich ihm Gott in ganz besonderer Weise und zu ganz besondern Zwecken bekundete. [3]) Es zeigt aber auch, wie allenthalben das Menschliche in seiner Reinheit und Unbedingtheit an Jesus doch das Stärkste und Entscheidende ist.

kühnes Bekenntnis in einem Schriftwort, dessen Bedeutung und Ausdeutung ihm nicht verborgen war, und in diese Töne mischen sich heroische Taten: die Lossagung von Mutter und Bruder und Schwester; später die „Reinigung des Tempels", jetzt das Wehe über die Schriftgelehrten, die Antithese eines: „Ich aber sage Euch" gegen die Lehre und Rede der Alten; schwer fassbar ist diese Stimmung, doch unverkennbar. Ihre stärkste Stütze empfängt eine solche Auffassung daraus, dass Jesus sich für den Messias hielt und halten liess, und davon ist nachher zu handeln.

7. Legen wir, soweit möglich, das Stimmungsmässige gedankengemäss fest. Er hatte Not gesehen, und da half er. Im Helfen wuchs die Not und die Gewissheit, dass ihr Ende kommt. Jesus glaubt, dass das Heil da sei. Wie da? Vor der Tür oder schon hereingetreten? Er muss schliesslich beides geglaubt haben. Die Zeit des Heiles ist da, ohne diesen Anfangssatz lässt sich seine Verkündigung und sein Tun nicht erklären. Aber wir haben das Gleichnis vom Säemann; es ist nichts anderes als ein Trost, den er sich selber und seinen Jüngern zugesprochen hat, weil sein Wirken nicht ohne Misserfolg war. Denn sein Inhalt ist: wisset, dass Misserfolg sein muss, aber dahinter steht das hundertfältige Gelingen. Wir haben das Gleichnis vom Schatz im Acker; das Himmelreich ist nicht allen sichtbar. Wir haben das andere vom Senfkorn: jetzt ist, was von der Heilszeit hereingebrochen ist, noch klein, hernach wird es desto grösser sein; auch das ein Trost von Jesus für Jesus. Wir haben die echten Gottesreichsprüche, auch sie zwiespältig, vom gekommenen die einen, vom kommenden die andern redend. Man könnte versucht sein, auch hier von einer Entwicklung zu reden; aber ob dazu genügend Anlass ist? Wann ist eine eschatologische Stimmung, wann ein lebendiges Gedankenbild ganz klar? Dazu kommt, dass man dann ja Jesus müsste am Anfang an das gekommene Reich glauben lassen und später an das kommende. Aber wenn es richtig ist, dass Jesus am Ende seines Lebens, als er nach Jerusalem hinaufzog, die Fahne des Messiastums entrollte, dann scheint alsbald seine letzte Zeit am stärksten mit Eschatologie durchsetzt zu sein, und so würde sich die Sache umkehren. Doch auch dieses allmähliche Anschwellen des Glaubens an die Nähe des Weltendes scheint nicht plausibel. Oder sollte eine Ebbe der Ernüchterung zwischen zwei Fluten der Begeisterung liegen. Eine Fülle von Möglichkeiten ohne eine einzige ausgeprägte Wahrscheinlichkeit.

Das Richtigste wird doch sein, die eschatologische Grundstimmung zwar anzuerkennen, aber auf die Feststellung ihrer ge-

nauen Formen zu verzichten. *Jesus glaubt an den Anbruch der Heilszeit und so auch natürlich an „die Nähe des Weltendes", wie sich unser Thema ausdrückt, aber seine geistigen Kämpfe liegen auf einem persönlichen Gebiete, nämlich da, wo er um das richtige Verständnis seines persönlichen Wirkens und seiner persönlichen Bedeutung ringt.* (Schluss folgt.)

---

# Die Basler Reformation und Niklaus Manuel.

Von *Ferdinand Vetter.*

### *Vorbemerkung.*

Die für Basels Geschichte entscheidenden reformatorischen Ereignisse von 1528/29 sind bisher am eingehendsten behandelt worden von J. P. *Ochs* („Geschichte der Stadt und Landschaft Basel, von Peter Ochs, Oberstzunftmeister 1796", Basel 1821, V, 606–684: eine für ihre Zeit vorzügliche, namentlich durch reichliche Berücksichtigung der politischen Verhältnisse und durch religiös freies Urteil ausgezeichnete Darstellung) und von K. R. *Hagenbach* (1. „Vorlesungen über Wesen und Geschichte der Reformation" I, 1834, 189—202; 2. „Johann Ökolampad und Oswald Myconius, die Reformatoren Basels" in: „Leben und ausgewählte Schriften der Väter und Begründer der reformierten Kirche" II, 1859, 121–130; 3. „Johann Ökolampad und die Reformation in Basel", XLVI. Neujahrsblatt der Gemeinnützigen Gesellschaft, 1868, 36—41). Unsere Hauptquelle, die Berner Gesandtschaftsbriefe (gedruckt 1854), sowie die andern einschlägigen Arbeiten weltlichen Ursprungs, sind auch in den beiden letztern Arbeiten noch nicht ausgiebig benutzt, daher eine neue und einlässliche Schilderung dieser denkwürdigen Tage wohl berechtigt erscheint.

---

An den Basler Reformationskämpfen, um den Anfang des Jahres 1529, hat der Berner *Niklaus Manuel* einen hervorragenden Anteil, und seine uns eigenhändig erhaltenen Gesandtschaftsberichte [1]) bilden für deren Kenntnis eine ergiebige, bisher noch wenig benutzte Quelle.

## I. Das Vorspiel.

Ostern 1528.

Schon im Frühjahr 1528, als am Karfreitag und am Ostermontag in Basel zu St. Martin und bei den Augustinern mit der Entfernung der „Götzen" begonnen und sodann durch den Rat

[1]) Die 7 von M. v. Stürler aus dem „Teutschen Zeitungsmissivenbuch" abgeschriebenen eigenhändigen Briefe Manuels, 6 von Dez./Jan. 1528/29, einer vom Februar 1529, sind samt sechs weiteren bez. Schriftstücken des Teutschen Missiven- und des Instruktionenbuchs mitgeteilt als „Aktenstücke zur Geschichte der Reformation in Basel aus dem Staatsarchiv in Bern" durch W. Vischer (Vater) in den Basler Beiträgen zur vaterländischen Geschichte V (1854), 297—318. Die Originale werden unter den „Unnützen Papieren" des Berner Staatsarchives, Bd. 77, aufbewahrt. Stricklers Aktensammlung enthält nur weniges zweckdienliche. In den Archiven der katholischen Orte, die um Neujahr in Basel ihre Gesandten hatten (Solothurn auch im Februar), findet sich (nach Absch. IV 1a, 1482) keine bezügliche Korrespondenz vor.

infolge der entstandenen Unruhen die Beseitigung der Bilder in fünf Kirchen verfügt worden war, sollte *Manuel* mit dem Seckelmeister *Bernhart Tilmann* die Ruhe in der verbündeten Bischofsstadt herstellen helfen [1]), wo die eben erfolgte Berner Reformation nun auch die Entscheidung beschleunigte [2]). Sie waren dieser Unruhen wegen am 24. April — bald nach Erlass des reformatorischen Mandats in Basel vom 15. April — dorthin abgeordnet worden, um gleichzeitig den Baslern den Dank für die Beteiligung an dem Berner Religionsgespräch, wobei *Ökolampad* sich verdient gemacht, zu überbringen und vereint mit Zürich kräftige Massregeln Basels wider die daselbst gedruckten Schmähschriften des Dr. *Eck* zu verlangen, auch mit den beiden Städten die Aufrichtung des Christlichen Burgrechts vorzuberaten. Aber diese Sendung Berns kam nicht zur Ausführung: tags darauf bat der Rat von Bern den von Zürich, seinen Boten auch die Vertretung Berns in Basel zu übertragen, da man des Rats und Eifers der beiden Berner Gesandten bei den soeben im Oberland ausgebrochenen Unruhen dringend bedürfe [3]).

## II. Bewaffnete Weihnachten. Vermittlung Zürichs und Berns.

23.—28. Dezember 1528.

Zu Ende des Jahres nun, nachdem der Aufstand der Oberländer und Unterwaldner, der Bern und die Eidgenossen damals und noch für lange Zeit in Atem erhielt, vorzüglich unter *Manuels* Mitwirkung gedämpft war, wobei u. a. auch Zunftmeister *Zeigler* mit vier *Basler* Ratsherren am 30. Oktober vor Unterseen den

[1]) Grüneisen, Niclaus Manuel 109 ff. Bächtold, Niklaus Manuel XXXVIII. Eidgen. Abschiede IV 1a, 1309 f. Strickler I, Nr. 1957,2. [2]) Hagenbach, Vorlesgn. I, 189; Neujahrsbl. 35; Ökolampad 104 f. [3]) Die Erzählung der dem Fridolin Ryff zugeschriebenen Chronik („Basler Chroniken" I, 64 f.), dass *zwen von rötten von Zürich und Bern* (ihre Instruktionen ebenda 65 f.) ihre Beschwerden hätten vor den Grossen Rat bringen wollen, aber gegen 8 Tage hingehalten worden seien, wird sich also nur auf die Zürcher Gesandten (Blüwler und Fry) beziehen, die am 25. noch umsonst auf die Ankunft der Berner warteten (Absch. a. a. O. 1310). — Bonifacius Amerbach, der in seinen Freundesbriefen (Burckhardt-Biedermann, B. Amerbach S. 208 ff.) den Rat entschuldigt, dass er, drohenden Blutvergiessens wegen, den Hintersassen, Ächtern und Neubürgern habe nachgeben müssen und der in einem auf den Frevel im Augustinerkloster folgenden heftigen Gewitter (vgl. Basl. Chron. I, 102 484. f.) den Zorn des Himmels erblickt, fügt den Wunsch bei: „Möchten doch diese Leute, die den Bildern Christi und der Heiligen so aufsätzig sind, alle die Götzen (*idola*) des Lasters und Verbrechens, die sie im Herzen so tief eingedrückt tragen und in Taten äussern, ebenso hassen und abtun!" Das ist bekanntlich nicht nur ein Gedanke Luthers von 1512 (Grüneisen, Manuel 229), sondern auch der Grundgedanke der bisher dem Manuel zugeschriebenen „Klagrede der armen Götzen", die sich aber auf den Bildersturm in Konstanz zu Anfang 1529 bezieht. Vgl. Ryff 88, 82 ff.

blutigen Zusammenstoss der Berner Vorhut mit dem Feinde hatte hindern helfen, kam es in Basel zu neuen Unruhen. Die Evangelischgesinnten suchten den zaudernden Rat, der noch im Sommer das Burgrecht mit Zürich, Bern und Konstanz abgelehnt hatte, nun selbst ins Fahrwasser der Reformation zu drängen. Einer der Ratsherren erklärte, nicht mehr bei seinen Kollegen sitzen zu wollen, bis die zwiespältige Predigt abgestellt sei, und verliess den Ratssaal.[1]). Am Mittwoch vor Weihnachten, dem Mi.
23. Dezember, vormittags, stellten die neugläubigen Bürger, fünf- 23.XII
hundert Mann stark auf der Gartner Haus versammelt, eine weitläufige „*Supplikation*" an den Rat auf, deren Hauptinhalt offenbar von geistlicher Hand — vielleicht der des Ökolampad — vorher verfasst war. Ihre Sache, die sie früher umsonst bittweise vorgebracht, betreffe die Ehre Gottes, Christi und des Glaubens, sowie Frieden und Einigkeit einer ganzen Stadt Basel. Das frühere Mandat (von 1523), dass einhellig nach der Bibel gepredigt werden solle[2]), sei nicht beachtet worden; die jetzige zwiespältige Predigt sei eine Quelle aller Laster, eine Irreführung der Gewissen, eine Erweckung des Zornes Gottes, eine Schande der ganzen Stadt Basel und solle endlich abgetan werden durch Entsetzung der nicht evangelischen Prediger. Die Messe, die von ihren Gegnern als Gotteslästerung erklärt werde, sei abzustellen, bis ihre Freunde sie als göttlich erwiesen hätten; sonst würden die Bürger damit den Zorn Gottes auf sich und ihre Kinder laden. Die Entscheidungen der Konzilien, die sich oft geirrt und einander widersprochen hätten, könnten sie nicht beruhigen. Die Disputationen zu Baden und zu Bern, die von Basel mit grossen Kosten beschickt worden, hätten diesem nichts geholfen. Der Rat solle auf die Supplikation der Gegner und deren Vorgeben, es dürfe niemand zum Glauben gezwungen werden, nicht achten: eine Mutter sei nicht zu entschuldigen, wenn sie ihre Tochter in Gesellschaft unehrlicher Weiber leben liesse und sagte: Gott wird sie schon retten! Was jene verlangten, das verlange mit ihnen der Antichrist; aber mit dem Begehren der Bittsteller sei Christus in seinem geschriebenen Worte[3]). Die

[1]) Zuinglii opera von Schuler und Schulthess VIII, 245 (Ökolampad an Zwingli, 15. Dez.); Hagenbach, Joh. Ökolampad und Oswald Myconius S. 123. [2]) Vgl. Ökolampad an Zwingli, 15. März, 16. April 1528, Zuinglii opp. VIII, 149. 163. [3]) Dieser Satz fehlt bei Ryff, wo die Supplikation abgedruckt ist (S. 67 — 71; vgl. Absch. IV 1a, 1475; Ochs, Gesch. von Basel V, 617 f.), findet sich dagegen in einer Abschrift, die Manuel am 30. Dez. nach Bern sandte (s. u.) und worin die Bittschrift noch lediglich als Eingabe der Spywetternzunft eingeführt ist. Hier. Rhetus a. a. O. berichtet von Verspottung der reform. Gottesdienste durch die Papisten, von drohendem Untergang des Staates usw.

Gegner hätten sich bereits bewaffnet; das möge ihnen der Rat verbieten, sonst würden sie selber ein Gleiches tun.

In derselben Stunde, da diese Bittschrift an den Kleinen Rat ging [1]), fertigten die Bürger heimlich einen Boten nach *Bern* ab mit einem Schreiben, worin sie — die Vertreter von vierzehn Zünften — Schultheiss und Rat daselbst um eine „tapfere Botschaft" baten, die ihre Forderungen mit Rat und Fürbitte bei den Herren des Kleinen Rats unterstützen sollte. Dieser und die beiden Bürgermeister waren in ihren Glaubensansichten geteilt: der Bürgermeister *Heinrich Meltinger* verweigerte die Annahme der Bittschrift; sein Kollege *Adelberg Meier* und der Oberzunftmeister *Jakob Meier* zum *Hirschen* versprachen sie vor den Rat zu bringen und erwirkten damit eine Einstellung der beiderseitigen Zusammenrottungen für zwei Tage. Auf der Gartnernzunft hatten sich die Evangelischen, als ihre sechs Ausgeschossenen anfänglich unverrichteter Sache zurückkehrten, unbewaffnet zusammengetan (wie wenigstens bei Ryff berichtet ist), worauf die Gegner in Klein-Basel und in der Spalen ihrerseits zu Harnisch und Wehr gegriffen hatten. Sie wurden vom Rate gütlich zur Niederlegung der Waffen bewogen [2]).

Nach *Bern* also, das im Frühjahr mit solcher Wucht der Zürcher Reformation beigetreten und vor wenigen Wochen siegreich aus dem aufständischen Oberland zurückgekehrt war, richteten sich nun vor allem die hoffnungsvollen Blicke der neugläubigen Basler Bürgerschaft. Dort war man auch sofort zu Rat und Tat bereit. Neben *Manuel* wurden *Lienhart Hübschi*, *Diebolt von Erlach* und *Lienhart Willading* nach Basel abgeordnet [3]). Niklaus Manuel, der Vorkämpfer im Interlakener Kriege, bald nach dem Umschwung durch die letzte Vennerwahl zu Gerbern der dritte Mann im Staate geworden und bereits einer seiner häufigsten Vertreter auf den eidgenössischen Tagsatzungen, durfte und wollte auch bei der von Basel gewünschten Vermittlung nicht fehlen, trotzdem — oder vielleicht auch weil — damals gerade eine Klage Freiburgs gegen ihn in Bern anhängig war [4]). Er sollte die altgläubige Nachbarstadt beschuldigt haben, sie hätte während des Interlakener Aufstandes mit Solothurn einen Angriff auf Bern vorbereitet. Auf den 30. Dezember war ihm von seinen Herren deshalb eine Rechtstag angesetzt; aber am 24. ward Freiburg be-

[1]) *by der stund des usgsandten botten*, Absch. a. a. O. 1475. [2]) Ryff 72. Ochs 619. [3]) Beitr. 317. Diebolt von Erlach erscheint später nicht mehr und ist wohl nicht nach Basel mitgegangen. [4]) Bächtold, N. Manuel, Zusätze S. 469; Strickler, Aktensammlung z. Schweiz. Reform.-Gesch. I, Nr. 2194. 2212 a, b. II, Nr. 1. 163; Abschiede IV 1a, 1443 f.

nachrichtigt, dieser sei verschoben, da Manuel als Bote versendet sei. Das war die Folge des Schreibens der Zünfte Basels vom 23. Dieses ward ebenfalls gleich am 24., dem Abend vor Weihnachten, mit **Do.**
der Anzeige beantwortet, dass Schultheiss und Rat „mit' herzlichem **24. XII**
Leid“ die Nachrichten der Zünfte — sie werden alle vierzehn in der Adresse aufgezählt [1]) — vernommen und sofort eine Botschaft nach Basel abgesandt hätten, deren baldige Ankunft man abzuwarten bitte. Durch denselben Boten habe man dem Rat zu Basel das Eintreffen der Berner Gesandtschaft angekündigt und diese damit begründet, dass man von den dortigen Unruhen durch das allgemeine Gerücht *(lanndmarßwyß)* gehört habe; die Basler sollten also auch ihrerseits ihre Obrigkeit nichts davon merken lassen, dass die Berner von ihnen gerufen worden seien. Dementsprechend vorsichtig wurden denn auch gleichen Tages die Instruktion für die Gesandten und das Schreiben an den Basler Rat abgefasst: Bern habe, um der dort ausgebrochenen Zwietracht zu steuern, seinen Bundespflichten gemäss eine Botschaft nach Basel abgefertigt, die für Einigkeit der Bürger und für reine Predigt des Gotteswortes wirken solle, in betracht, dass Gott diesen Handel bisher wunderbarlich geführt habe u. s. w. Nach der „Instruktion“ sollte die Gesandtschaft in Basel noch besonders hervorheben, dass die Basler den Bernern in deren früheren Widerwärtigkeiten, von denen sie ebenfalls „landmährsweise“ gehört, und insbesondere im Interlakener Kriege, auch ihre Botschaften nach Bern zugeschickt; sie sollte ferner auf die möglichen Folgen des Zwiespalts im Predigen aufmerksam machen: dass jedes in sich uneinige Reich zerfallen müsse und dass der Erbfeind der Eidgenossenschaft von deren Zertrennung Vorteil ziehen würde u. dgl. [2]).

Gleichzeitig aber, wie die Basler Bürger nach Bern, hatte sich ihr geistlicher Führer Ökolampad nach *Zürich* um Hilfe gewandt [3]). Dieser nahm bereits ein gewaltsames Vorgehen in Aussicht, wenn er schon am 18. August die „furchtbare Schicksals-

---

[1]) Beitr. 213: *Schultheis und Rat zuo Bern den frommen, fürsichtigen, fürnämen, Ersammen, wysen, gemeinen Zunftgnossen zuom Schlüssel, der Winlüt, zuom Saffran, der Reblüten, Schuomachern, Gerbern, zuom Bären, der Gartnern, Metzgern, Schnidern, Webern, zuom Sternen, Himell, Spiwettern, zuo Basel, unsern guotten fründen und getrüwenn lieben Eydgnossenn.* [2]) Beitr. 313 f. 317 f., nach dem Berner Deutsch-Missiven-Buch R, 130 ab. 129 b; Instruktionen-Buch A 242 f. — Abschiede IV 1a, 1476. [3]) Zuinglii opp. VIII, 245 f. 28. Dez.: Ökolampad bittet Zwingli, beim Rate von Zürich die Entsendung von zwei angesehenen und würdigen Männern zu veranlassen; auch an Bern sei im gleichen Sinne geschrieben worden, und die Bürger harrten versammelt der künftigen Dinge. Um eine Gesandtschaft von Zürich und Bern hatte Öko-

stunde“ den Feinden Gottes nahen sah [1]) und jetzt unterm 23. Dezember an *Zwingli* schrieb: „Wir bestreben uns hier Bilder und Messe abzuschaffen; aber zu gross ist der Zorn Gottes, als dass wir bloss mit Worten etwas ausrichten könnten [2]).“ Der Bitte um eine Gesandtschaft ward auch hier vom Rate sofort entsprochen. Schon am zweiten Weihnachtstag abends erfuhr die Obrigkeit in *Zug*, die Zürcher hätten auf einen Brief, den „der *Husschin*“ an Zwingli gerichtet, eine Botschaft nach Basel abgeordnet; Zug meldete das sofort an *Luzern* mit dem Vorschlag, ebenfalls Boten hinzusenden [3]).

Fr. Abends zuvor bereits, den 25., waren die Zürcher Gesandten
25.XII *Stoll* und *Werdmüller* [4]) in Klein-Basel eingeritten (sie waren wohl schon bei Rheinfelden über den Rhein gegangen, um in der erregten Stadt weniger Aufsehen zu veranlassen) und hatten vor der Herberge den am 24. von Bern abgegangenen laufenden Boten getroffen, der ihnen mitteilte, er habe soeben Briefe gebracht, dass seine Herren unterwegs seien. Infolgedessen verzichteten die Zürcher darauf, schon desselben Abends vor Rat zu gehen, begnügten sich auch am Stephanstag (Samstag) morgens, da die Berner noch nicht da waren, mit einer einfachen Vorstellung vor der Obrigkeit. Allein schon hatte am Abend des Weihnachtstages ihr Einreiten bei den päpstlich gesinnten Einwohnern von Klein-Basel — und sodann auch in „den Spalen“ — eine Zusammenrottung von achtzig Mann in Wehr und Waffen erregt, bei denen sich auch Priester des Münsters gerüstet einfanden [5]); flugs sammelten sich auch drüben die Evangelischen, tausend Mann oder mehr
Fr. Sa. stark, und verbrachten die Christtagsnacht gerüstet auf der Gartnern-
25./26.XII zunft, wo sie die Antwort auf die Bittschrift abzuwarten beschlossen und Bürgermeister *Meltinger* und andere Herren sie umsonst nach Hause mahnten. Auch der Rat blieb in Sorgen die Nacht durch versammelt, ohne dass die Zürcher hievon etwas vernahmen und eine Vermittlung zwischen ihm und den Bürgern versuchen konnten. Diese scheint erst am Morgen dem Zweiten Bürgermeister *Adelberg Meier* und dem Zunftmeister *Jakob Meier* teilweise gelungen zu sein, indem sie die Ernennung von Ausschüssen, die beiderseits die Gesuche und Bittschriften vorzubringen hätten, in Vorschlag brachten [6]) und sodann vorerst die auf der Fischer-

---

lampad bereits vor dem ersten Bildersturm im Frühjahr, und seither wiederholt, Zwingli angegangen: ebd. 157 (1. April). 163 (16. Apr.). 165 (20. Apr.). 191 f. (Juni). 245 (15. Dez.). [1]) Ebd. 213. [2]) Ochs a. a. O. 616. In Zuinglii opp. 245 f. steht die Stelle nicht. [3]) Absch. a. a. O. 1476. [4]) Ihr Bericht vom 28. Dez.: Absch. a. a. O. 1476 f. [5]) Ochs 620. [6]) Ochs 621. Vgl. Ryff 78; Hieronymus Rhetus ad Zuinglium (?), Zuinglii opp. VIII, 254.

zunft versammelten Katholischen zum Ablegen des Harnisches bewogen, worauf auch die Versammlung auf Gartnern sich auflöste. Als nun vollends am Stephanstag abends (den 26.) die drei Ber- **Sa.**
ner Gesandten, Alt-Seckelmeister *Hübschi,* Venner *Manuel* und **26.XII**
*Willading* ankamen und sofort — wie *Manuel* eigenhändig am „Kindleintag“ (dem 28. Dez.) nach Bern berichtet[1]) — mit den Zürchern die „kriegliche Rüstung“ gänzlich abstellten, „dass jedermann in burgerlicher Ruhe schlafen konnte,“ hofften die Gesandtschaften, tags darauf — es war St. Johanns des Evangelisten Tag, ein Sonntag — ihr Vermittlungswerk bei Rat und Gemeinden **Sa.**
beginnen zu können. Aber die beiden schon berufenen Bürger- **27.XII**
versammlungen wurden wieder abgestellt; beim Rate war trotz alles Zuredens und Warnens kein Vorstand zu erwirken. Die evangelischen Bürger sahen inzwischen mit Sorgen allerlei Botschaften ab- und zugehen; man argwöhnte Unterhandlungen mit der kaiserlichen Regierung zu Ensisheim, oder auch mit den Innern Orten, von deren Gesandtschaften, wenn sie wirklich kämen, sich namentlich der Zürcher Berichterstatter nicht viel Gutes versprach[2]). Erst zur Nachtessenszeit ward mit den Vertretern der Gemeinde und des Rates eine Abhörung aller Beschwerden auf morgen, als der Unschuldigen Kindlein Tag, vereinbart; auch wurden den Bürgergemeinden beiderseits, die auswärtige Botschaften erwarteten oder vor Überfällen in Sorgen stunden, die Schlüssel der jetzt Tag und Nacht geschlossenen Stadttore ausgehändigt, worauf die Nacht wieder ruhig verlief[3]).

Am Montag, dem 28. des Christmonats nun wurden vor dem **Mo.**
Kleinen Rat die Vorträge der Gemeindeabgeordneten und der **28.XII**
Boten von Zürich und Bern entgegengenommen. Die Gemeinde verlangte aber, dass alle dem Bischof und seinen Geistlichen durch Lehenschaft, Sippschaft oder Beamtung verbundenen Ratsmitglieder bei dieser Verhandlung abzutreten hätten. Das erzeugte einigen Schrecken: drei von den vier Häuptern der Stadt — die beiden Bürgermeister und ein Oberzunftmeister —, sowie zwei Drittel des Rates stunden auf, um sich in den Ausstand zu begeben. Auf Ersuchen des Rates verhandelten nun die Gesandten mit den Gemeindeabgeordneten und es ward festgestellt, dass zunächst der ganze Rat beieinander bleiben und erst bei Beschlussfassungen der Rat und die Gesandten bestimmen sollten, wer abzutreten habe. Dabei blieb es, obschon nunmehr einer der Ratsherren, *Andreas Bischof,* freiwillig abtrat, die Schlüssel der Zunft-

---

[1]) Beitr. 299—301. Absch. a. a O. 1477. [2]) Absch. a. a. O. [3]) Manuel in Beitr. 300. Absch. a. a. O.

lade abgab, auf sein Burgerrecht verzichtete und aus der Stadt ritt[1]). Weiter kam man nicht in dieser Sitzung vom Montag, über die *Manuel* gleichen Tages, und dann in einem zweiten Briefe tags darauf, Bericht erstattet[2]): um 2 uhr nachmittags[3]) wurden die Verhandlungen abgebrochen und auf morgen vertagt. Doch lebten die Vermittler — wenigstens die Berner — der guten Hoffnung, die Verwicklung zum Vorteil der evangelischen Sache lösen zu können. Manuel vertraut dabei in seinem Berichte vom 28. auf den Eindruck, den ein Kunde aus *Meidenburg* (Magdeburg) auf die Obrigkeit gemacht habe: dort, wo auch ein Bistum sei wie zu Basel, hätten die Anhänger und die Gegner des Bischofs heimlich Kriegsvolk eingelassen und es seien daselbst, nachdem die Evangelischen die Tore geschlossen, in einem Strassenkampf achthundert Personen gefallen[4]). Vor allem aber erhofft Manuel den Sieg der evangelischen Basler, unter denen auch hochangesehene und reiche Bürger seien[5]), von ihren geistigen Waffen und von ihrem verständigen Vorgehen. Sie hätten zur Vorberatung aller Fragen dreissig Mann[6]) und zur Unterhandlung mit dem Rat von den dreissigen zwölf Mann ausgeschossen und eine „christliche Supplikation“ verfasst, dass sie „nicht lobwürdiger möchte erdacht werden.“

## III. Vermittlung sämtlicher Eidgenossen.

29.—31. Dezember 1528.

Solange indessen die Antwort auf diese Bittschrift noch ausstund, konnte niemand wissen, welche Wendung die Dinge nehmen würden. Noch waren alle Tore ausser dem Spalen- und Eschemertor in der Grosstadt und dem einen der beiden Tore von Klein-Basel geschlossen und unter diese Tore, sowie nachts auf die

[1]) Ryff 74. Ochs a, a. O. 622. [2]) Beitr. 300—303. Ryff 74. Absch. 1477 f. [3]) Nach Stoll und Werdmüller: *nach den einen* (= nach 1 uhr) *nach mittag*, wie zweifellos Absch. a. a. O. 1477 zu lesen ist statt *nach dem einen nachmittag*. [4]) Das scheint ein falsches Gerücht gewesen zu sein: sowohl die bürgerliche Reformation Magdeburgs vom Juni 1523 als die Erneuerung des Torgauer Bündnisses zu Magdeburg, Juni 1526 (Ranke, Gesch. d. Reformation II, 353 u. ö.; Schlossers Weltgesch. XII, 30. 48; Janssen, Gesch. d. dt. Volkes III, 37), waren für Magdeburg friedlich abgelaufen. [5]) Ebenso nach Stoll und Werdmüller, Absch. a. a. O. (12 Edle, sowie etliche, die 1500 Gulden jährlich zu verzehren haben). Dagegen sieht Bonifacius Amerbach auf dieser Seite keine alten Basler, sondern nur Abtrünnige, Geächtete, Neubürger, Katilinarier (*Sergii*), Landstreicher, Hefe des Volkes; bei einem der Kartäuser Chronisten (Basler Chroniken I, 446) sind die am 4. Januar versammelten 1500 „Hussischen oder Luthrischen“ meistenteils „junge Schranzen [Gecken], Handwerksgesellen, und Bauern aus den nächsten Dörfern.“ [6]) Nach Hieronymus Rhetus (Zuinglii opp. VIII, 254) wurden von jeder der (14) Zünfte 2 Mann abgeordnet.

Gassen, starke Wachen gelegt[1]). In jenem zweiten Bericht über die Sitzung vom 28. Dezember, dem er eine Abschrift der Supplikation beilegt[2]), argwöhnt Manuel, der Rat habe durch den Abbruch der Verhandlungen Zeit gewinnen wollen, bis noch andere Eidgenossen nach Basel kämen. Als nun wirklich auch Botschaften der katholischen Orte eintrafen, mochten die Altgläubigen neuen Mut schöpfen. Schon am 28. abends kamen von *Luzern* Schultheiss *Hans Hug* und Spitalmeister *Jakob Feer* an und traten tags darauf, Dienstags, vor den Rat, um vermitteln zu hel- Di.
fen, und die Berner — so berichtet wiederum Manuel — wurden 29.XII
angefragt, ob sie geneigt seien, zusammen mit anderen Eidgenossen, die man noch auf den Abend erwarte, weiter zu tagen. Sie antworteten: wer zu Ruhe und Frieden helfen wolle, sei ihnen willkommen; doch mit gewissen Eidgenossen würden sie nicht zusammensitzen (womit natürlich die *Unterwaldner* gemeint waren, denen sie schon auf der Badener Tagsatzung im Dezember die Gemeinschaft gekündet hatten). Von den Gemeindeabgeordneten insgeheim angefragt, ob Basel die Sieben Orte überhaupt als Unterhändler annehmen solle, da diese ihm die Bünde zu schwören geweigert hätten, woraus denn auch dieser Zwist entstanden sei[3]), wollten die Berner ihnen vorsichtigerweise weder zu- noch abraten. Die Gesandten dieser Orte, mit Ausnahme Unterwaldens, erscheinen dann aber tatsächlich vor Räten und Bürgern: am 30. oder 31.[4]) *Josef Amberg* von *Schwyz* und *Götschi Zhag* von *Zug*; sodann eine Gesandtschaft von *Uri* und eine von *Solothurn* (Schultheiss *Hans Hebolt* und *Hans Hugi*); auch eine von *Freiburg i./Ü.* nahm (nach Ryff) an den Verhandlungen teil. Aber auch evangelische Orte von nah und fern schickten Botschaften: so *Schaffhausen*, so *Strassburg*, dem man noch am 29. gegen Mittag auf sein hilfreiches Anerbieten eine dankende Ablehnung zugesandt hatte, da der Beistand der Gesandtschaften Zürichs, Berns und Luzerns, zu denen noch andere kommen würden. wohl genügen werde[5]); aus dem benachbarten *Mülhausen* waren sogar vier Mann anwesend[6]). Sämtliche Gesandte waren „scheidensweise" — als Vermittler — gekommen; „Gott gebe, dass es zum Guten erschiesse!" fügt (unterm 1. Ja-

[1]) Ryff 74. [2]) Beitr. 303, Nachschrift (für *sichend* lies *schickend*): Diese Abschrift (einer fremden Hand), mit einigen bei Ryff unterdrückten Stellen (s. o. S. 219, Anm. 3) liegt noch im Berner Staatsarchiv dem eigenhändigen Brief Manuels vom 3. Jan. bei („Unnütze Papiere" Bd. 77, Nr. 148). [3]) ? Vgl. unten S. 227, und Stürler a. a. O. 118: *Gen Basell: . . . . By den 7 orten nit sitzen, diewyl sy denen von Basell nit geschworen.* [4]) Widerspruch der Briefe Manuels Nr. 2 und 3, Beitr. 302 und 304. [5]) Strickler, Aktensammlung I, Nr. 2220. [6]) Briefe Manuels a. a. O. Ryff 73. Absch. a. a. O. 1478.

nuar) *Manuel* bei, der daneben seine Besorgnisse über die Aufregung der Bürger nicht unterdrücken kann.

Auf seinen hoffnungsvollen ersten Brief vom Montag (28. Dezember) hatte man von Bern aus (unterm 30.) ihn und *Hübschi* beauftragt, von dem nun beruhigten Basel weg zur Tagsatzung auf Sonntag den 3. Januar nach *Baden* zu reiten. Hübschi sollte dort den erkrankten Schultheissen (*Hans von Erlach*) vertreten und Manuel ihn begleiten, da er „doch die Sache angefangen habe" [1]) — die Tagung galt vornehmlich dem Interlakischen Streithandel, über den von Manuel für seine Regierung eine ausführliche Denkschrift abgefasst, von den Berner Tagsatzungsgesandten zu Baden im Dezember eine eingehende Klageschrift vorgelegt worden war. Aber nachdem in Basel der Dienstag zumeist mit Verhandlungen über die Zulässigkeit der katholischen Ver-
Mi. mittler hingegangen war und am Mittwoch (30.), wo nun wirklich
30.XII auch *Schwyz* und *Zug* vor Rat und Parteien erschienen, die Messgegner die Vermittlungsvorschläge bis morgen ins Bedenken zu nehmen begehrt hatten, war für die Berner an eine Erledigung des Handels noch im alten Jahr nicht zu denken. Sie hielten am Mittwoch den anwesenden Berner Boten *Ulrich Rot* in Basel zurück, um ihn später wieder mit Nachrichten nach Bern zu
Do. schicken [2]). Am Donnerstag, dem Silvestertag, sah es in Stadt
31.XII und Rat noch bedrohlich aus. Die Neugläubigen gaben den Gesandten als Beschluss das Begehren kund, der Rat solle die beiden Stadtgemeinden von Gross- und Klein-Basel unter freiem Himmel versammeln, die Bittschriften beider Teile verlesen und darüber abstimmen lassen; den Mehrheitsbeschluss sollten dann die Gesandten, den Bünden gemäss, schützen. Aber diese mussten den Rat, dem sie solches Begehren der Bürger vorbrachten, selbst vor einer Massregel warnen, die bei der Überzahl der Messgegner und der Entschlossenheit der katholischen Minderheit zu schlimmem Ende führen müsste. Dagegen schlugen *Zürich* und *Bern* vor, die Messprediger und ihre Gegner noch vor Ostern eine öffentliche Disputation halten zu lassen und sodann, wie dies zu Basel auch in der Pensionenfrage geschehen, eine für jedermann verbindliche Abstimmung von Zunft zu Zunft vorzunehmen. Die andern Eidgenossen hinwiederum wollten auf das Gutfinden der einzelnen Orte, denen die Gesandten zu berichten hätten, abstellen und in drei Wochen einen neuen Tag halten; das aber, fürchtet Manuel, werde von der Mehrheit der Bürger zurückgewiesen werden und neue Unruhe hervorrufen. Vorerst müssten sie, die Gesandten, den Beschluss des Rates oder weitere Verhandlungen abwarten [3]).

[1]) Beitr. 314. Strickler I, Nr. 2223. [2]) Manuel in Beitr. 303. [3]) Ebd. 304.

## IV. Die Neujahrstage. Friedensarbeiten und trübe Aussichten.
1.–3. Januar 1529.

Als nun am Freitag, dem Neujahrsmorgen von 1529, um 9 uhr für *Hübschi* und *Manuel* das Aufgebot zur Badener Tagsatzung kam, gab Manuel der Regierung, ihr ein gutes Neujahr wünschend, sofort Bericht wie es stehe und weshalb sie nicht abreisen könnten. Insbesondere habe ihnen gestern noch der Basler Bürgermeister mitgeteilt, dass Basel wegen der gegenwärtigen Wirren den Bernern und andern Eidgenossen für die Badener Tagsatzung „abgeschrieben" habe [1]). Dieser Absagebrief war bereits am 31. abgegangen und bedauerte, dass Basel zu der Vermittlung zwischen Bern und Unterwalden nun nicht mithelfen könne, vielmehr selbst gütliche Unterhändler brauchen könnte [2]); er war aber der Obrigkeit in Bern noch nicht zugegangen, als sie am 2. Januar das vom Neujahrstag datierte erklärende und berichtigende Schreiben Manuels erhielt und diesem auch den Empfang des frühern vom Mittwoch anzeigte. Sie gab daher, noch unterm 2. Januar [3]), ihrer Gesandtschaft zu Basel „nicht wenig Befremdens und Bedauerns" über den Rat daselbst kund, der hinter dem Rücken der Gesandten den Tag zu Baden abgeschrieben habe, wo gerade die Sache Basels hätte besprochen werden sollen. Manuel entschuldigt darauf unterm 3. Januar (Sonntag) [4]) die Basler, die zu hause so schlimme Händel hätten und deren Fussbote, statt mit der Absage Tag und Nacht zu laufen, sich versäumt habe und bereits in *Liestal* übernacht geblieben sei. Die in dem Schreiben vom 2. [5]) den Berner Gesandten erteilte Weisung, nunmehr, da eine andere Botschaft nach Baden abgefertigt sei, bis zum Austrag der Sache in Basel zu bleiben, woselbst sie aber mit den widerstrebenden Sieben Orten, die den Baslern die Bünde zu schwören geweigert, nicht weiter verhandeln, sondern im Sinne des göttlichen Wortes tapfer für die evangelische Mehrheit eintreten sollten, — diese gutgemeinte Weisung kam in ihrem negativen Teile zu spät für die nächsten Verhandlungen, die am Sonntag (3. Januar) im Beisein auch der katholischen Gesandten stattfanden. Der Bürgermeister hatte, wie Manuel am Abend dieses Tages berichtet, ihm und seinen Kollegen — wahrscheinlich am Samstag morgen (2. Januar) — das Ersuchen der Basler Obrigkeit mitgeteilt, einen Tag oder zwei sich zu gedulden, ohne dass sie vor Rat berufen würden: das geschehe nur in guter Meinung [6]). In diesen Tagen nämlich liess

Fr. 1. I. 29

1) Beitr. 303. 2) Strickler I, Nr. 2225, nach „Basel, Missiven f. 214a". 3) Beitr. 314 ff. 4) Ebd. 305. 5) Ebd. 315. 6) Ebd. 305.

die Obrigkeit durch eine Kommission von sechs Mitgliedern des Kleinen Rats und von vier Männern aus der Gemeinde[1]) ein Abkommen entwerfen, das den Bürgern vorgelegt und ihnen von den Gesandten zur Annahme empfohlen werden sollte. Schon
Sa. 2. I. am Samstag[2]) hatte zu diesem Ende der Rat sämtliche Zünfte und Gesellschaften auffordern lassen, in allen Häusern ihren Angehörigen zu entbieten: es sollten am Montag früh die Evangelischen und ihr Anhang bei den Barfüssern, die Gegner bei den Predigern zusammen-
So. 3. I. kommen. Am Sonntag morgen (3. Januar), während die Zunftboten von Haus zu Haus ihren Auftrag vollzogen[3]), konnten bereits die fremden Gesandten — die Boten von *Zürich, Bern, Luzern, Uri, Schwyz, Solothurn, Schaffhausen, Mülhausen* und *Strassburg* — auf das Rathaus zu der Kommission berufen werden, die ihnen das geplante Abkommen in drei Artikeln vorlegte: 1. Abstellung der zwiespältigen und Einführung rein evangelischer Predigt, mit wöchentlichen Zusammenkünften der Prädikanten zu gegenseitiger Besprechung und Belehrung; 2. Ermächtigung der Priester, die Messe einzustellen ohne Verlust der Pfründe; 3. Verbot, Weib oder Kind oder Dienstboten zu Messe oder Glaubensbekenntnis zu zwingen[4]). Die evangelischen Boten sollten die auf morgen berufene Gemeinde der Messgegner freundlich ersuchen, sich an diesen Artikeln genügen zu lassen.

Aber schon um Mittag[5]) waren die neugläubigen Zünftler, denen das Aufgebot für morgen früh 7 uhr zugegangen war, bei 3000 Mann[6]) stark versammelt und schickten an den Rat, die Eidgenossen und die Schiedleute eine Botschaft, die vorerst Ort und Zeit der morgenden Versammlung beanstandete: die Kirche sei ihnen nicht genehm[7]), sondern der Platz: sie wollten nicht also „eingetan" werden; auch sei ihnen die Stunde zu früh (siebenuhr in Basel drunten[8]) sei ja, fügt Manuel, der eigentümlichen „Basler Zeit" Rechnung tragend, bei, in Bern erst sechsuhr): sie — die Bürger — möchten den Tag abwarten und einer den andern sehen. Zweitens müssten dabei alle Tore geschlossen und die Schlüssel un-

[1]) So Manuel. Beitr. 306; Ochs 622 f. kennt nur je vier Ausgeschossene: von den Räten Adelberg Meier, Marx Heidelin, Theodor Brand und Wolfgang Harnisch, von der Gemeinde Balthasar Hiltprand, Jakob Hebdenring, Bernhart Meier und Martin Kösin. [2]) *uff octava Stephani* nach dem Kartäuser (Basler Chroniken I, 446). [3]) Ryff 74, Zl. 38. [4]) Nach Manuel a. a. O. 306; vgl. Hieronymus Rhetus a. a. O. 255. [5]) Beitr. 306; Absch. 1479. [6]) So nach Manuel; tags darauf sind ihrer nach Ryff (74) nur „bei 2000", nach dem Kartäuser (446) „bei 1500", nach Wurstisen 2500; der Gegner nach Manuel (ebd. 308) „nicht über 400" („ciiij"), nach Ryff „bei 500", nach dem Kartäuser (446) „bei 800", nach Wurstisen 600. [7]) Für *nitt zuoglich*, Beitr. 306, steht Absch. a. a. O. 1479 richtig *nit fuoglich*. [8]) Für *umen* Beitr. 306, *um* Absch. 1479, steht in Manuels eigenhändigem Brief richtig *vnnen*.

parteiisch verwahrt sein; auch dürfte den Bürgern weder Eid noch Gebot aufgelegt werden; wenn man ihnen das nicht verspreche, so würden sie nicht auseinandergehen. Man musste ihnen alles Verlangte zugestehen, worauf sich die Versammlung friedlich auflöste. *Ökolampad* war von ihrer Standhaftigkeit sehr erbaut [1]), während *Manuel* über die Aussichten für morgen in einiger Sorge stund: die „Eidgenossen", bemerkt er, seien mit dem Abkommen, das der Rat gebilligt, durchaus nicht einverstanden. „Morgen werden wir, so Gott will, weiteres erfahren," schliesst er seinen Sonntagsbrief, den er noch zurückbehält, um ihn morgen mit der sorglichen Aufschrift: „Dies ist zuerst zu lesen," einem Bericht über den Entscheidungstag selbst beizuschliessen.

* * *

Der Mann, dem wir vornehmlich die Erhaltung von Niklaus Manuels künstlerischem Nachlass danken [2]), der Professor des Römischen Rechts *Bonifacius Amerbach* zu Basel, sah in diesen bewegten Neujahrstagen weit trüber in die Zukunft als der Berner Maler und Staatsmann, der früher wohl in dem gastlichen und kunstfreundlichen Professorshause zum „Kaiserstuhl" [3]) an der Rheingasse zu Basel, der Stadt der Totentänze, auch persönlich kein Unbekannter mochte gewesen sein. „Über unsere Zustände will ich lieber schweigen als etwas sagen," klagt nun am Neujahrstage derselbe Amerbach, der vor neun Jahren als junger Mann mit dem geflügelten Worte der Zeit: „Wie schön ist es zu leben!" einen Luther und Erasmus begrüsst hatte, weil durch sie alle Wissenschaften, vor allem die Theologie, wieder leibhaftig ans Licht gebracht würden [4]). „Das also ist nun aus der Freiheit Deutschlands geworden," schreibt er weiter in seinem Neujahrsbriefe (er ist an seinen berühmten Lehrer *Alciat* in Avignon gerichtet [5]): „etwas unfreieres oder gleich sklavisches lässt sich gar nicht denken! Aber das ist das Schicksal, das unser wartet. Nicht nur

[1]) Ökolampad an Zwingli, 3. Jan. (Zuinglii opp. VIII, 251). [2]) Grüneisen, N. Manuel 173 (lies: Professors Bonifacius Amerbach statt: Buchdruckers Ambrosius A., s. S. 466); Vögelin in Bächtolds N. Manuel XCVII-CVI; Burckhardt-Biedermann, B. Amerbach 121; Woltmann, Holbein² I, 145 ff.; II, 44 ff. [3]) Burckhardt-Biedermann im Basler Histor. Festbuch 1891, 106 und a. a. O. 84. [4]) Oder „für die Deutschen wieder ans Licht gezogen würden" (*germanæ restituitur luci*)? (ebd. 3. 137 f., Brief an Ulrich Zasius. Doch vgl. ebd. 217 *γνήσιον ac germanum Evangelium*). Amerbach schrieb die freudigen Worte am 3. Oktober 1519, acht Tage vor seinem 24. Geburtstag, da eben Hans Holbein sein noch jugendlich kühn blickendes Bild malte, das am 14. Oktober vollendet ward. Hutten hatte das Wort von der „Lust zu leben" bereits 1518 geprägt, in dem Sendschreiben an Pirkheimer: Schriften hgg. v. Böcking I, 221; D. F. Strauss, Hutten 235. [5]) Burckhardt-Biedermann 215 f.

Lebewesen, auch Städte, Länder und Reiche altern und sterben ab: das lehren so viele einst berühmte Staaten, die wir jetzt kaum noch dem Namen nach kennen!“ Das heilige Evangelium, meint er, sei heute ein Deckmantel jeglichen Frevels; nichts könne doch „kakangelischer“ sein, fährt er auf griechisch fort, als das Treiben der Volksführer, denen die Menge nachfolge, wie das Chamäleon in allen Farben schillernd ausser in Weiss. „In den Weihnachtstagen,“ erzählt er, auf die Zusammenrottungen vom 23. und wieder vom 25. und 26. Dezember hindeutend, „haben wir zwei Aufstände erlebt. Kurz wir sind in höchster Gefahr für Leben und Eigentum. Wir befehlen uns in den Schutz Christi; hätte er uns nicht bisher gütig bewahrt, wir wären längst tot. Mit allen edlen Wissenschaften und guten Sitten ist es aus!“ Dem Schüler des Erasmus, dem Zeitgenossen Dürers [1]), schien sich nun offenbar zu erfüllen, was er mit apokalyptischer Phantasie im verflossenen Jahr nach dem ersten Bildersturm vorausgesehen, da ihn die Ereignisse an die Zustände kurz nach der Apostelzeit gemahnt hatten: „Wird es nun wohl so kommen, dass die, so nur auf die Welt bauen, sich der Welt bemächtigen, diejenigen aber, die Christus erwählt hat, nicht der Welt, sondern Ihm leben werden [2])?“

## V. Erstes Abkommen.

**4. Januar.**

Inzwischen waren, wie wir wissen, auf dem Rathaus zu Basel an demselben Neujahrstag redliche Weltkinder an der Arbeit, die Geister, die gleich ihren eigenen, aber auf *ihre* Weise, von dem Sturmwind der Zeit bewegt waren, zu beruhigen und das schwankende Staatsschiff in Bahnen zu lenken, auf denen auch die Sitten und Künste bald wieder sicher sollten einherfahren können. Die von dem Rat, den Schiedleuten und den Eidgenossen vorbereitete Doppelversammlung fand am Montag
**Mo.** morgen (4. Jan.) in oder bei den beiden Klöstern statt. Die
**4. I.** Ratsherren legten an beiden Orten das geplante Abkommen vor. Zu dem Hauptartikel, betreffend die Einführung der einhelligen evangelischen Predigt, kam jetzt noch die Androhung des Predigtverbots und des Verlustes der Pfründe für die Prediger, die an den wöchentlichen Zusammenkünften und Belehrungen nicht teilnehmen würden; dagegen sollte die Erhaltung der bestehenden Messen und Kirchenzierden gewährleistet, ferner jede Schmähung auf den Kanzeln verboten sein [3]). Den Messgegnern im Barfüsserkloster

[1]) Der Vater und Mutter Amerbach gelegentlich grüssen liess: Festbuch 106. [2]) Burckhardt-Biedermann, B. Amerbach 210 f. [3]) So nach Ryff 75. Es scheint also an den sehr bestimmt und authentisch lautenden drei Artikeln

eröffnete und empfahl der Oberstzunftmeister das Abkommen, das darauf der Schreiber verlas. Aber kaum hatte dieser geendet, so erhuben sich entrüstete Rufe: „Das wird nicht geschehen!“ schrie einer, ein anderer: *„Mir wend d'Mess nit liden, nun nit* (auch nicht) *eine!“* Mit Mühe gelang es den Ratsherrn, den Lärm zu stillen, worauf sie sich zu weiterer Beratung zurückzogen. Indessen ging es in der Versammlung stürmisch her; man bestärkte einander gegenseitig in dem Vorsatze, an der Supplikation festzuhalten [1]) und eher zu sterben als nachzugeben. Man beschloss endlich, die Messe solle abgeschafft sein; wenn die Gegner nicht davon lassen wollten, so solle sie unter dem Schutz der eidgenössischen Bünde durch Abstimmung beseitigt werden, wobei aus den Versammlungen in beiden Klöstern die Nichtbürger und der Stadt nicht eidlich Verbundenen abzutreten hätten, insbesondere „alle Pfaffenknechte und anderes Hudelmannsgesind“; denn dieser Leute waren bei den Gegnern sehr viele. Als der Rat mit den Gesandten wieder erschien, gab ihnen der Sprecher der Bürger diese Beschlüsse kund, indem er (nach Manuel) ganz „züchtigerweise“ [2]) die Eidgenössischen Boten samt den Strassburgern bat, die Forderungen der Supplikation zu unterstützen oder aber in beiden Versammlungen darüber abstimmen zu lassen und sodann die Mehrheit, den eidgenössischen Bünden gemäss, bei ihrem Beschlusse zu schützen. Auch gegenüber der Empfehlung des vorgeschlagenen Abkommens, die nun von der Kanzel herab der Zürcher Gesandte *Werdmüller* im Namen der sämtlichen „fremden Herren“, und ebenso ihrerseits die *Strassburger* Botschaft, an die Bürger richtete, verharrten diese auf ihrer Antwort. Während sie *Zürich* und *Bern* um Unterstützung ihrer Forderung baten, ermahnte der Rat die *„Örter“*, für seine Vermittlungsvorschläge einzutreten. Man erreichte wenigstens soviel, dass die Zünftler versprachen, nichts Gewalttätiges oder Feindseliges zu unternehmen und für heute auseinanderzugehen.

In der Predigerkirche versuchten dieselben Redner ihr Glück mit gleich geringem Erfolg. Die Katholischen, die bisher sich erboten hatten, den Beschlüssen der Obrigkeit sich unweigerlich zu unterziehen, wollten nun keine der vorgeschlagenen Vereinbarungen annehmen; auch die von sämtlichen Eidgenossen unterstützten Bitten des Rates,

vom Sonntag morgen, die Manuel gleichen Tages für seine Herren aufgeschrieben hat (oben S. 228, vgl. Hier. Rhetus, ebd. Anm. 4)., nachträglich noch eine teilweise verschärfende, teilweise mildernde Änderung vorgenommen worden zu sein. [1]) *„Wir wend unser Supplication geleben.“* Hieronymus Rhetus a. a. O. 255. Die Supplication war *gedruckt*, ebd. [2]) Nach Manuels Brief vom 4. Januar, Beitr. 307, Berner Zeitungs-Missiven-Buch Nr. 1.

ihn und den Grossen Rat in bezug auf die Messe zu Ehren des Gotteswortes und zum Wohl der Stadt Basel nach bestem Ermessen handeln zu lassen, wurden „stracks abgeschlagen". „So suchen wir noch den Frieden zu vermitteln" [1]), schliesst *Manuel* seinen Bericht vom Montag abend, „und haben bisher unsern Auftrag (d. h. die Weisung, für die evangelische Mehrheit rücksichtslos einzustehen) noch nicht völlig kundgegeben (*vns noch nitt gar erlütrett*), damit, wenn es zum Blutvergiessen kommen sollte, es nicht heisse, wir hätten den einen Teil unterstützt und aufgewiesen; doch werden wir schliesslich, wenn es nicht sonst besser kommt, unserm Befehl treulich genugtun. Der Handel steht sorglich: Gott wend' es zum besten! Der verleihe euch [2]) Gnade! Gegeben zu Basel in Eile, Montag nach Neujahr 1529, um die vierte Stunde nach Mittag."

Man hatte indessen, wie es scheint, die beiden Bürgerversammlungen mit dem Versprechen zufriedengestellt, übermorgen, am Dreikönigstag, ihnen andere Vorschläge zu unterbreiten, die sie vielleicht befriedigen würden [3]). Die Bürger zogen ab, die einen auf Gartnern, die andern auf die Safranzunft, um in diesen beiden dem Rathaus nahe gelegenen Zunftstuben [4]) auf die Antwort zu warten [5]).

(Schluss folgt.)

# Kleine Beiträge zur Septuagintaforschung.

Von *Ludwig Köhler* in Ängst (Zürich). S. S. 140 f.

18. Zum Septuagintalexikon. *Schleusner* und *Hatch-Redpath* kennen für die Septuaginta nur *ὁ βουνός* und seine Formen; nicht anders für das Griechische überhaupt der grosse *Passow* (4. A. 1831) und *Rost* (4. A. 1874). Aber für G hat daneben zu treten *τὸ βουνόν*.

Denn dies belegt: *a*) III Rg 15,22 *ωκοδομησεν ο βασιλευς παν βουνον*, wo *Swete* im Apparate ausdrücklich: A B *παν*.

*b*) Ir 2,20 *επι παν βουνον*, so B S Q, A *παντα*.

*c*) Ez 20,28 *ειδον παντα βουνον*, wo B^a A Q* *παν*.

*d*) Ez 34,6 *επι παν βουνον* B, während A Q^a *παντα*.

Von philologischer Seite wird *το βουνο(ν)* als im Neugriechischen geläufig bezeichnet.

19. Zur Septuaginta-Orthographie. Gegen *Blass* begründet

---

[1]) „*Vnd alsso handlelnd wier noch zuo frid*" in Manuels Hs., nicht: *hand w. n. z. f.* [*geraten*], wie Absch. a. a. O. 1480 gedruckt ist. [2]) *úch* bei Manuel, nicht *vil* wie Beitr. a. a. O. 809. [3]) Ryff 75, 30. [4]) „Gartnern" lag „an den Steinen", Basl. Chr. I, 439, 2 f., Safran am Rindermarkt, an der jetzigen Gerbergasse. [5]) Dagegen „*Ivimus domum*" bei dem Augenzeugen Hieronymus Rhetus a. a. O. 255.

*Schmiedel* in seiner Grammatik § 5 A. 73: *υ* müsse in gewissen Fällen, z. B. zur griechischen Wiedergabe von חוה (Eva), den neugriechischen Laut w gehabt haben; also *Eυα* nicht Ey-a, sondern E-wa. § 6,8 Ende fordert dann *᾿Eυα* oder *῾Eυα* statt *Eὔα* oder *Eὔα* mit Diphtong. Auch *Brooke-McLean* führen das aber Gn 4,1. 25 noch nicht durch. Noch weniger lesen sie in Konsequenz davon *῾Eυιλα* Gn 10,7, *῾Eυειλα* 10,27 und *῾Eυειλατ* 2,11, wie es nötig ist.

20. Zum Septuaginta-Lexikon. Als Substantiv ist *αβυσσος* weiblich: *η αβυσσος* sc. *χωρα*. Aber *Nestle,* Septuagintastudien V, 1907, 9 zeigt, dass *Brooke-McLean* zu 1,2 die von ihnen sonst nach *Holmes-Parsons* „occasionally quoted" Handschrift 125 nicht nennen, welche doch *του αβυσσου* hat. Das ist der einzige Beleg für *ο αβυσσος* sc. *τοπος* oder *το αβυσσον* sc. *χοριον*.

# Bücherschau.

Lic. *Hans Lietzmann*, a. o. Professor in Jena, **Handbuch zum Neuen Testament** (in Verbindung mit H. Gressmann, E. Klostermann, F. Niebergall, L. Radermacher, P. Wendland, herausgegeb. v. H. Lietzmann), III. Band, Die Briefe des Apostels Paulus, *1. Lieferung: An die Römer,* erklärt von *H. L.* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1906, 80 S. 8°, Mark 1,50.

Die ersten fünf Bogen eines neuen Unternehmens. L. bietet viel neues Material, darunter auch solches, welches eigentlich neben dem Wege liegt und nicht sehr fördert. Doch liegt der Vorzug der Schrift eben in diesem Aufweis neuen Materials, nicht in der Erklärung selber, die im Äusserlich-Sachlichen zu sehr stecken bleibt, um der religiös-theologischen Gedankenwelt des Briefes und seines Schreibers gerecht zu werden. Studenten, Pfarrern und Lehrern, denen das Unternehmen „alles Nötige und Wünschenswerte" (so der Prospekt) mitteilen will, ist die Arbeit L.s schwerlich von Nutzen. Ich habe mich in den Protestantischen Monatsheften, 1906, S. 329—331. 415 eingehender darüber geäussert. *Ludwig Köhler*, Aeugst a. A.

Dr. *Daniel Völter,* Professor der Theologie in Amsterdam, **Der erste Petrusbrief.** Seine Entstehung und Stellung in der Geschichte des Urchristentums. 8°. IV u. 56 S. Dazu 2 Seiten: Nachtrag zu „Paulus und seine Briefe." J. H. Ed. Heitz, Strassburg, 1906. M. 1. 50.

Nach V. trägt I. Pt. eine Maske, sodass erst nach Ausscheidungen sein wahres Angesicht zu erkennen ist. So wird denn ausgeschieden: 1,1 die 5 Provinznamen; *Χρ.* und wohl auch *Iης.*; 1,2 *και ραντισμον . . . I. Χρ.*; 1,3 *του κυριου . . . . . νεκρων*; 1,7 die 4 letzten Worte; 1,8 die 11 ersten Worte, wobei ein *και* in die Lücke tritt; 1,11 ganz; 1,12 *εν πνευματι . . . ουρανου*; 1,13 die 4 letzten Worte; 1,18—21 ganz; 2,4 die 9 letzten Worte;

2,5 die 3 letzten Worte; 2,6 *επ αυτον*; 2,21—25 ganz, 3,16 *εν Χρ.*; 3,18 bis 4,6 ganz; 4,11 *δια Ι. Χρ.*; 4,12—19 ganz; 5,1 die 13 letzten Worte; 5,9 die 12 letzten Worte; 5,10 *εν Χρ. ολιγον παθοντες*, wobei aber *καταρτισει* ein (nicht gut bezeugtes) *υμας* als Objekt erhält; 5,13 *εν Βαβ.*; 5,14 *τοις εν Χρ.*

Dabei ist zu beachten, dass der *κυριος* in 2,3, wie der *αρχιποιμην* in 5,4 Gott ist. In 1,1f verbindet V. *εκλεκτοις* mit *κατα προγνωσιν*, eine Verbindung, die unerträglich hart ist.

Die Ausscheidungen nimmt V. so vor, dass er bei 2,1—10 einsetzt, dort nicht unerträgliche Schwierigkeiten durch die ultima ratio einer Ausscheidung heilend. Diese erste Ausscheidung zieht dann für V.s Urteil notgedrungen alle andern nach sich, dem Schneeball gleich, der den Hang hinabrollend, schliesslich die ganze Schneedecke mit sich reisst, sodass das ursprüngliche Gestein blosgelegt wird. Wie aber, wenn der erste Schneeball nie ins Rollen käme? Die oben vermerkten Ausscheidungen in 2,1—10 sind schwerlich triftig zu begründen, wodurch die weitern Ausscheidungsversuche in Frage gestellt sind.

V. freilich führt seine Hypothese mit grösster Entschiedenheit durch. Die Quellen seines ursprünglichen I. Pet sind Ro (vor allem cc. 12 u. 13), Gal und Act oder eine ihrer Quellen. I. Clem und Hermas scheinen V. seinen ursprünglichen Brief vorauszusetzen. Die Abhängigkeit des Jac von ihm gilt V. erwiesen. So sehen neuerdings die Meisten, auch die, die eine Zerlegung von I Pet nicht annehmen, die Sache an, während wir immer noch ein Blick auf I Pet 1,1, 5,6 (*ουν*! unmotiviert, also entlehnt) einer- und Jac 1,1 4,7 anderseits das Gegenteil zu beweisen scheint.

Der ursprüngliche I Pet ist laut V. kurz vor I Clem, also gegen Ende des ersten Jahrhunderts unter Domitian entstanden; mit I Clem in der V.schen Säuberung, mit Jac, der christlich, von Spitta aber richtig gereinigt worden ist, und mit Hermas zusammen bildet er eine besondere, bedeutsame christusfreichristliche Literaturgruppe. Dass ihn die V.schen Ausscheidungen in der Tat noch dichter neben Jac rücken würden, ist unbestreitbar.

Die Überarbeitung bringt die Heilsbedeutung der Person, des Todes und der Auferstehung Jesu im Briefe zur Haltung; dazu tritt eine ganz andere Auffassung der Leiden (4,12—19 : : 3,13—17). Der Überarbeiter ist abhängig von Paulus (besonders Ro, weniger Gal und Kor; auch Hebr nicht), vom überarbeiteten I Clem, von Act, Mt und Lc, während Eph für V. zweifellos auf I. Pet beruht. Die Überarbeitung fällt in die letzten Jahre Trajans, um 115 (4,15 der Delator des Plinius). Sie will die Christen Kleinasiens trösten, daher der Einschub in 1.1. Wo die in Rom (S. 42) verfertigte Urschrift so erweitert wurde, ob in Rom oder in Kleinasien, ist fraglich.

Man wird durch V. an Soltau erinnert, darum nenne ich hier die auch vom Theol. Jahresbericht nicht erwähnte Arbeit Soltaus: War der Apostel Petrus schriftstellerisch tätig? in der Sonntagsbeilage zur Vossischen Zeitung vom 11. Dez. 1904. Da scheidet S. 1,1—2; 2,5; 3,19—22; 4,4—6; 5,1—5; 5,12 bis 14 aus. Seither hat er seine Hypothese, wie bekannt, leicht modifiziert. In beiden Gestalten ist sie der V.schen ähnlich, ohne ihr gleich zu sein.

Aeugst a. A. *Ludwig Köhler.*

**Geschichte der Inquisition im Mittelalter** von *Henry Charles Lea.* Autorisierte Übersetzung bearbeitet von H. Wieck und M. Rachel revidiert und herausgegeben von *Joseph Hansen.* I. Band: Ursprung und Organisation der Inquisition (Bonn, Carl Georgi 1905, Mk. 10).

Während Europa eine Anzahl trefflicher Monographien zur Ketzergeschichte hervorgebracht hat, schuf es bis heute noch kein systematisches Werk über die Inquisition. Die römische Kirche, welche im Hinblick auf das reiche Archivmaterial dazu wohl am ehesten Gelegenheit gehabt hätte, hat es natürlich gerne unterlassen, ein so bedenkliches Wirken der „unfehlbaren Institution" ans Tageslicht zu ziehen und begnügt sich denn auch bis auf den heutigen Tag damit, mit einigen Phrasen die ihr unbequemen Forschungen abzutun oder noch lieber sie tot zu schweigen, wie es z. B. B. Wetzer und Weltes Kathol. Kirchenlexikon es macht.

Redliche Spezialforscher bezeichneten es noch geradezu als ein „chimärisches Unterfangen", dieses Riesengebiet durch *eines* Menschen Geist zur Darstellung bringen zu wollen, als 1888 der gelehrte Buchhändler und Verleger H. C. Lea als die Frucht vieljährigen Sammel- und Studienfleisses in Philadelphia seine „History of the Inquisition of the Middle Ages" veröffentlichte, die sich bald die Bewunderung aller nicht konfessionell beschränkten Gelehrten erwarb und bereits schon in französischer Übersetzung vorliegt, der nunmehr auch eine deutsche, vom bekannten Spezialforscher auf demselben Gebiete, Prof. J. Hansen, herausgegebene, folgt.

Es ist unmöglich, in den Rahmen einer kurzen Besprechung die vielen Beweise für die erschöpfende (soweit dies möglich!), klare und streng wissenschaftliche Arbeit aus dem Buche herüber zu nehmen, schon aus dem Grunde, weil dort alles organisch ineinander greift. Wir müssen uns daher darauf beschränken, aus dem reichen Inhalt des Buches einiges zu nennen. Das 1. Kapitel bespricht den Gegensatz zwischen Kirche und Laienwelt. Neben „Simonie und Günstlingswirtschaft" offenbart sich bald der „kriegerische Charakter der Prälaten", ihre Sucht, alles unter die Jurisdiktion der Kirche zu bringen, deren innerer Wert abnimmt, während ihre Macht steigt. Der Schilderung der Verirrungen des Klerus folgt im 2. Kap. „das geistige Erwachen im XII. saec.", die Häresien, auf deren bedeutendere Erscheinung ausführlicher eingegangen wird (3. Kap. die Katharer, 4. Kap. die Albigenser). Kap. 5 schildert die Zunahme der Unduldsamkeit in der Kirche, Kap. 6 die Bettelorden und mit Kap. 7 beginnt die Schilderung der Inquisition und deren Schrecken; 8. Kap. Organisation, 9. Prozessverfahren, 10. Beweise, 11. Verteidigung, 12. das Urteil, 13. die Konfiskation, 14. der Scheiterhaufen.

Das Buch ist eine Fundgrube für jeden, der sich mit mittelalterlicher Geschichte befasst und jeden, der die römische „Wahrheit" an der Quelle studieren will. Das Buch gehört nicht nur in jede Pastoralbibliothek, sondern auch in die Pastorenbibliotheken Dr. *C. C.*

Dr. *Hans Haas,* Missionar in Tokio, **Japans Zukunftsreligion.** Berlin, Curtius 1907. 164 S. 2.40 Mk.

Das gut ausgestattete Buch enthält drei Vorlesungen, die im April 1907 in Berlin gehalten wurden, als der allgemeine evangelisch-protestantische Missionsverein seinen Missionskurs veranstaltete. In edler, nüchterner und doch

warmer Sprache schildert Haas die Stellung des heutigen Japan zur Religion, die Berührungspunkte und Gegensätze zwischen Christentum und japanischem Buddhismus und endlich die bisherigen Erfolge und verbleibenden Aufgaben der christlichen Propaganda in Japan. Zwei Beilagen bilden die Kritik, welche Arai Hakuseki, ein japanischer Staatsmann, vor zwei Jahrhunderten am Christentum übte, und als ergreifendes Gegenstück ein Gemeindeblatt des allgemeinen Missionsvereins, enthaltend die herrlichen Briefe des japanischen Pfarrers Aoki an seine zerstreuten Gemeindeglieder.

Die Schilderung der Tatsachen fesselt durch Plastik und Schwung der Darstellung. Die Beurteilung der Verhältnisse beweist, wie Objektivität und Liebe einander keineswegs ausschliessen. Die Zukunftsperspektiven hüten sich vor wohlfeilen Orakeln, setzen aber kühn und geistreich die Linien der bisherigen Entwicklung fort.

Man liest das ganze prächtige Büchlein mit Spannung und Freude. Wer bisher schon etwas für die Mission in Japan getan hat, wird der erreichten Arbeit froh. Wer noch nichts tat, fühlt sich zu tatkräftiger Hülfe begeistert und ermutigt. Es ist doch etwas grosses, dem hochbegabten japanischen Volk die Grundlage zu einer höheren Erfassung der Lebensideale geben und ihre *Kulturliebe* in eine tiefe *Liebeskultur* verwandeln zu helfen! Diese freudige Gewissheit spricht stolz und demütig, dankbar und siegesgewiss aus dem schönen Buche.

Zürich. Dr. *O. Pfister*, Pfr.

Prof. Dr. *Paul Christ*. Grundriss der Ethik. 8° VIII 210 S. Schwetschke Berlin 1905. Mk. 5.50.

D. Dr. *A. Dorner*, Individuelle und sociale Ethik. 14 Vorträge. 8° 240 S. Gleicher Verlag 1906. Mk. 4.50.

Dr. *Albert Schäfer*, Die Moralphilosophie Auguste Comte's. 8° 122 S. Reinhardt Basel 1906. Fr. 2.70.

Vorerst gilt es eine alte Dankesschuld abzuzahlen. Einst drängten wir unsern Lehrer an der Zürcher Hochschule, uns wenigstens den Wortlaut seiner Paragraphen durch den Druck zugänglich und übersichtlich zu machen. Jahrelang sträubte er sich dagegen. Wir wussten, wie sein Kollegienheft nicht rostete, sondern durch immer neue Untersuchungen sich bereicherte. Endlich liegt es vor. Der Leser spürt sofort die Art des Dozenten heraus: In stillem, aber raschem Fluss gleiten die Ausführungen an uns vorüber, mit jedem Wort und jeder Satzform eine fertig gedachte Gabe bietend. Anspruchslos bis zum Äussersten aber gehaltvoll und charakteristisch für den Autor und seine Geistesrichtung in jeder Zeile.

Christ's Ethik liest sich nicht zum Amusement, sie glänzt nie in Form und überraschender Wendung. Sie geht peinlich genau den Problemen und — es sei betont — der psychologischen Fundamentierung resp. Bedingtheit des sittlichen Strebens nach. Sie sucht endlich den Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik zu tilgen, indem sie die mirakulös-supranaturale oder asketische Religionsanschauung wie die naturalistische Auffassung vom Wesen des Menschen ablehnt und die christliche Sittlichkeit als die Blüte und Vollendung des *echt Menschlichen* definiert. Also keine extra

offenbarte christliche Ethik, die dualistisch im Widerspruch steht mit dem Wesen des Menschen, d. h. seiner spezifischen Geistesnatur.

In diesen Bahnen schreitet nun die Durcharbeitung des ganzen menschlichen Lebens in seinen Beziehungen zum Individuum wie zur Gesellschaft. So fügt es sich auch wie von selber ein, dass neben der Familie und der Geselligkeit der Staat und endlich die Kirche zu wohlabgewogener Darstellung gelangt. Denn das wird dem Leser nicht lange verborgen bleiben: es wird keine Wissenschaft von den Sitten gegeben, sondern hier redet in der trockenen Form wissenschaftlicher Erörterung eine geschlossene, tausendmal an den grossen Geistern gemessene Welt- und Lebensanschauung zu uns, deren knappe Dicta uns beständig ganze Perspektiven selbständigen Denkens und neuen Suchens eröffnen. Über die Probleme gründlich orientierend — erschöpfend wäre unmöglich — *eine* Lösung derselben weisend, andern den Weg nicht verwehrend, dürfte Christ's Ethik in der beständigen Betonung der christlichen Persönlichkeit ihre höchste Forderung wie auch in der Schilderung derselben ihren tiefsten Gehalt besitzen. Wer im psychologischen Teil ganz andere und viel weitere Wege geht, wird doch an diesen Aufbauten sich selber erbauen, der abweichenden Fundamentierung unbeschadet. Möge das Buch zu den unentbehrlichen Wegweisern im Sturm der Zeit gerechnet werden. Es vermag diesen Dienst wohl zu leisten!

Was darin in umfassendem System behandelt worden, das fasst Dorner mit dem besonderen Zweck ins Auge, die Wechselwirkung zwischen Individuum und Gesellschaft als notwendig zu erweisen. Die blosse Socialethik, welche die sittliche Persönlichkeit in den Winkel schiebt und ihr den Antrieb zur Selbstbildung raubt, soll versöhnt werden mit der ausschliesslichen Individualethik, welche von der Gemeinschaft ihre ethische Bildung erhalten muss. Das erwähnte Problem wird nun sehr fein auf die Erscheinungen des Lebens angewandt; besonders haben uns die Nachweise über die Gefahren und Anforderungen der Ehe gefallen; was von den Korporationen (darunter auch die Kirchen) und dem Staat gesagt wird, weist kräftig auf die künftige Gestaltung des Lebens der Kulturvölker hin. Wir begreifen, dass diesen nicht ganz leicht gehaltenen Vorträgen 3—400 Zuhörer gerne folgten.

Schäfer gibt nach einer historischen Einleitung die zwei Stufen oder Perioden der Moralphilosophie Comte's, fundamentiert jede in ihrer Weise und systematisiert dieselben, um endlich zur historischen und systematischen Kritik überzugehen. Auf das Sachliche kann hier nicht eingetreten werden. *A. W.*

D. Dr. *R. Steck*, Prof. in Bern. **Berchtold Hallers Reformationsversuch in Solothurn** (1530) nach seinen eigenen und Niklaus Manuels Briefen. 8° 24 S. Grunau Bern 1907.

Die Abklärung der noch schwebenden Fragen über die Solothurner Reformation ist erst im Werden und Schmidlins anscheinend abschliessende Arbeit hat dazu z. T. den Anstoss gegeben. 2 Publikationen sind in naher Frist zu erwarten, eine spezielle zur Wengitat und eine zusammenfassende Gesamtdarstellung. Das „Dankzeichen“ Prof. Stecks für die ihm von der philos. Fakultät der Berner Universität zum 25-jährigen Amtsjubiläum verliehene Doktorwürde bringt eine Anzahl Quellen ersten Ranges zur allgemeinen Kenntnis und zwar in sorgfältiger, auch psychologisch erwägender Weise. Keine künftige

Bearbeitung der Materie wird an diesen Briefen und ihren Ergebnissen vorbeigehen können, ohne eine Hauptsache vergessen oder unterdrückt zu haben. Die kleine Schrift besitzt also bleibenden Wert und orientiert übrigens in anschaulicher und farbenkräftig charakterisierender Schilderung über jene entscheidenden Tage. *A. W.*

Dr. *Kaspar Hauser*, **Die Chronik des Laurencius Bosshart von Winterthur.** Quellen zur schweiz. Reformationsgeschichte III. Gr. 8° XXVIII 403 S. Basler Buch- & Antiquariatshandlung 1906. 10 Fr.

Rec. hat jüngst eine kirchengeschichtliche Arbeit fertig gestellt, welche beständige Vergleiche mit der Chronik und dem Kommentar erforderte. Der Reichtum und die Zuverlässigkeit beider überraschte und die gescheidte Anschaulichkeit des Erzählers hat in den urkundlichen Belegen aus dem Winterthurer Stadtarchiv u. a. Quellen willkommene Ergänzung und Bestätigung erhalten. Bosshart ist auch dem Nichthistoriker lebhaft zur Lektüre anzuraten. Erreicht er nicht den abgewogenen Ernst des Jahrzehnte später schreibenden Bullinger, so berichtet er dafür mit der Frische des Augenzeugen. Der Kommentar begnügt sich nicht mit den unerlässlichen Erklärungen. sondern stellt gern das wichtigste oder gar alles Erreichbare zusammen. Dadurch regt er auf jedem Blatt zum Weiterforschen an und der bei Lehrern und Pfarrern erwachte Trieb, Ortgeschichten zu schreiben, wird durch diese Publikation ebenso gefördert als vor dem Versanden in kritiklose Oberflächlichkeit bewahrt.

Die Register sind gut, die Beigaben von Wert, die gute Ausstattung erfreut den Benützer. Das Werk bildet zugleich ein Denkmal für Winterthur und die einsichtige Bereitwilligkeit, welche die hohen Kosten der Ausgabe tragen half. *A. W.*

**Vadianische Briefsammlung.** Herausgegeben von *Emil Arbenz* und *Hermann Wartmann*. Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte. Historischer Verein in St. Gallen. Fehr'sche Buchhandlung St. Gallen.

Die Publikation ist in der 1. Hälfte des VI. Bandes bis 1545 oder Nr. 1445 gelangt. Was hier aus der Stadtbibliothek St. Gallens ans Licht gehoben wird, bildet natürlich nichts anderes als eine Fundgrube für den Historiker. Aber was für eine! Der Briefinhalt ist so manigfach, dass er kaum jemals ausgeschöpft werden kann. Auch für fernliegende Namen und Dinge tauchen neue Angaben von entscheidender Wichtigkeit auf, geschweige über die Hauptgestalten der Zeit. Stoff zu Monographien wie z. B. über Guldi, den Reisläufer etc.! Erst nach solcher Kleinarbeit wird ein richtiges Gesamtbild der Entwicklung vor und nach 1531 möglich werden. Ausstattung und Register sind gut, für die Textwiedergabe bürgen die bekannten Herausgeber. *A. W.*

Über eine lange Reihe Recensions-Verpflichtungen kann die Redaktion nur in aller Kürze Rechenschaft geben. Die folgenden Notizen sollen lediglich über den wesentlichen Inhalt referieren.

### Homiletik, Erbauliches etc.

Dr. *P. Ahrend*, Gymnasialoberlehrer in Viersen. **Gib mir, mein Sohn, dein Herz.** Sammlung kurzer evang. *Schulandachten*, insbes. für höhere Lehranstalten. 8° VII 150 S. Strübig Leipzig 1904. 2 Mk.

Kirchenjahr, freie Texte, besondere (Schul-)anlässe werden mit Text, *Lied* und Gebet begleitet. Klar und trocken. Mehr Lehre als Begeisterung. Wird ein Stück persönlichen Einschlags eingewirkt, dann können vortreffliche Stimmungen erzielt werden.

*Steinmeyer D.*, Prof. † **Letzte homiletische Gabe.** Predigten für das ganze Kirchenjahr, hsggb. von M. Reyländer. 2 Bde. gr. 8° VIII & VI 683 S. Strübig Leipzig 1905. 8 Mk.

Die Sammlung soll „der gewöhnlichen, gänzlich verkehrten Predigtmethode endlich den Todesstoss versetzen, weil sie niemand, am wenigsten den gebildeteren und reiferen Elementen unserer Gemeinden zur Genüge dient und dienen kann." Also neue Anregung für die Prädikanten! Er führt durch ziemlich reiche Gedankenarbeit, durch Fragen und Erwägungen zu starken Stimmungen, dabei durchaus in den dogmatischen Formen strenger Kirchlichkeit verharrend.

*R. Schneider*, Marinepfarrer a. D. **Meditationen und Dispositionen** zu 66 Psalmtexten. **Illustrationen** — I. Band — zu 66 Psalmtexten. 8° XII 270 & 344 S. Strübig Leipzig 1905. Mk. 7.60.

Bequemer kann man es dem Prediger nicht mehr machen, wenn man ihm überhaupt noch einen Rest eigener Arbeit übrig lassen will. Erbauliche Formulierung der Exegese, Auseinanderfalten des Wortlautes, verwandte Bibelstellen in Menge, sich anschliessende Überlegungen und Winke für Predigt und Prediger, endlich je ein halbes Dutzend Dispositionen meist bekannter Theologen — wer da nicht mehr das Amt eines „Dieners am Wort" verwalten kann, der muss schon mehr ein Schwachkopf sein. Ob aber die Gemeinde und seine eigne Freudigkeit nicht bald es spürt, dass er nicht von eigener Überzeugung zum Verkündigen gedrängt, sondern auf Eselsbrücken schreitend alt wird? Wie man in unserer noterfüllten Zeit noch so allerweltskorrekt predigen kann!

Die Illustrationen sind nicht immer weit genug von der Grenze des guten Geschmacks fern geblieben, um durchgängig gelobt werden zu können. Doch viel Gutes.

*H. Hüttenrauch*, Pfr. **Die Augsburgische Konfession** in ihrem ersten Teil *erläutert.* Ein Handbuch für Lehrende und Lernende. 8° XIV 248 S. Strübig Leipzig 1904. Mk. 2.50.

Für den an Bekenntnisschriften und speziell lutherische Gebundenen ein praktisch und reichhaltig eingerichtetes Hülfsbuch zur erklärenden und erbaulichen Verarbeitung des Materials der Augustana invariata. Dogmatik, Symbolik, Geschichte der Kirche und alle ihrer Begleiterscheinungen, Kunst, Seelsorge, Mission, Apologie, Anekdoten, philosophische Probleme, Polemik und ein Dutzend weiterer Dinge kommen zu Wort. Eine Fundgrube!

*Fr. Schwenker*, Pastor in Saabor. **Das Gebet** *erläutert durch* mehr als *tausend Beispiele.* XII 366 S. Krüger Leipzig 1606. Mk. 3.50.

Bibelstellen, „Bonmots", Anekdoten, alles in gut altsächsischer Farbe. Eine der vielen und übersichtlichen, auch gut registrierten Überschriften heisst: „Wie man Gott zur Erhörung helfen kann!" Gemeint ist Geduld, Almosengeben, Mut, gegen seine Versuchungen ankämpfen. Das Mirakulöse ist stark bevorzugt.

*D. F. W. Farrar* †. **St. Paulus, sein Leben und sein Werk. Deutsche Bearbeitung von D. Ed. Rupprecht und O. Brandner. Band I. Lex.-Format VIII 248 S. mit zahlreichen, meist guten Illustrationen. Brandner Frankfurt 1906. 4. Mk.**

Der Dekan am Westminster, Verfasser des in Stereotyp-Ausgabe bekannt gewordenen Lebens Jesu will einen bestimmten, zuverlässigen und verständlichen Eindruck der Lehre Pauli vermitteln. Dazu gibt er im vorliegenden ersten Drittel eine ausführliche und anschauliche Biographie des Apostels bis zum Apostelkonzil in Jerusalem. Er arbeitet mit grossem wissenschaftlichem, dem Leser nicht sichtbarem Apparat, z. B. Talmud, Kommentare, Textausgaben, Bearbeitung des Stoffs aus andern Federn, mit von Anfang feststehendem apologetischem Interesse: die Echtheit der Episteln nachzuweisen. Gebildete Laien sollen erreicht, doch auch Theologen mit viel Neuem bekannt gemacht werden. Wir sind auf die Fortsetzung gespannt, obschon aus dem genannten Endzweck eine wissenschaftliche, d. h. ohne Voreingenommenheit einfach die Wahrheit suchende Behandlung leider ausgeschlossen worden ist. Die Übertragung kürzt die Längen des Originals in wohltuender Weise. Ein in seiner Eigenart empfehlenswertes Werk!

*Hermann Köhler*. **Glaubensklänge. Eine Liedergabe für das Christenherz. Kl. 8° XII 159 S. Strübig Leipzig 1904. Mk. 2.—.**

In seiner Anspruchslosigkeit ein liebenswürdiges Büchlein voll hübsch gesagter „alter und ewiger Gedanken.“

Das Leid ist eine Gottessaat
Und soll dir Früchte tragen.
Drum bau', o Christ, auf Gottes Rat
Und höre auf zu klagen!

Gleichfalls, doch nicht ausschliesslich ins religiöse Gebiet greifen hinein:

*Nina Camenisch*. **Letzte Gabe.** Blumen der Heimat. 100 S. Fr. 1.70.

*Sidonie Biäsch-Hauswirth*. **Auf Sonnenwegen.** 144 S. Fr. 2.50. Beide im Verlag Erh. Richter, Zürich.

Aus letzterem, durch die sinnige Kraft eines klugen Frauengemütes oft bedeutenden Büchlein führen wir an:

Rosenblätter streu ich fein
Zwischen weisse Linnen,
Düfte sollen süss und rein
Mir mein liebes Engelein,
Wenn es kommt, umspinnen.

Ach, ich drück in stiller Stund
All die holden Sachen
An die Wange, an den Mund.
Helft mir, auf dem Erdenrund
Englein heimisch machen!

Ob solche Poesie das fromme Gemüt nicht mehr fördert und erquickt als die meisten oben angezeigten Dogmatikexplikationen, seien sie gereimt oder ungereimt?

*A. W.*

---

# Die Basler Reformation und Niklaus Manuel.

Von *Ferdinand Vetter.*

(Schluss.)

## VI. Zweites Abkommen.

(5. Januar.)

„Tag und Nacht, früh und spät“, sagt der Chronist [1]), ward nun beraten und verhandelt. Am Sonntag [2]) waren auch vom Bischof von Basel, *Philipp von Gundelsheim,* Gesandte von Pruntrut her angelangt, um mit der Stadt in Religionssachen freundlich zu verhandeln. Der Bischof mochte wohl schon wissen, welche Massregeln die katholischen Reichsstände an dem auf den 2. Februar ausgeschriebenen Reichstag in Speier durchzusetzen planten. Befürchtungen dieser Art veranlassten in diesen Tagen *Ökolampad*, mit *Melanchthon* eine Verständigung in der Abendmahlsfrage zu suchen; solche Umstände mochten auch jetzt auf dem Basler Rathaus zu etwelcher Nachgiebigkeit stimmen. Es ward ein neues Abkommen abgefasst, das unterm 5. Januar an die **Di.**
Zünfte ging, mit der Zusicherung des Rates, ihnen für dessen **5. I.**
Einhaltung Brief und Siegel geben zu wollen. Die Gesandten von *Zürich, Bern* und *Strassburg* baten nun auf Wunsch des Rates die auf die Gartnernzunft berufene Gemeinde, ihnen zu Lieb und Ehren das Abkommen anzuehmen; für seine Vollziehung würden sie einstehen und sich dafür ebenfalls von den Behörden eine Zusicherung mit Brief und Siegel geben lassen.

In diesem zweiten Abkommen [3]) war wiederum vorangestellt — und zwar auch diesmal mit Berufung auf das erste reformatorische Mandat von 1523 — das Gebot der einhelligen evangelischen Predigt, sowie die Androhung der Einstellung im Predigtamte für diejenigen, die sich deswegen nicht in den Konferenzen mit den übrigen Prädikanten verständigen würden, jedoch ohne dass, wie noch in dem gestrigen Entwurf, von Entzug der Pfründe die Rede war. Der zweite Artikel des gestern verworfenen Vorschlages, von der Messe, war nun klüglich in aufschiebendem Sinne abgeändert: die Prädikanten wie die Messpriester sollten am Sonntag nach Trinitatis (Manuel rechnet bis dahin richtig fünf Monate weniger acht Tage) in der Barfüsserkirche ihre Ansichten über

[1]) Ryff 75, 33. [2]) Ochs V, 628 ff. [3]) Abgedruckt bei Ryff 76–78; handschriftlich im Berner Staatsarchiv, Unnütze Papiere 77, Nr. 149. Vgl. den Bericht Manuels, Beitr. 309 ff. — Im Gegensatz zu beiden sind in dem Zürcher Bericht, Absch. a. a. O, 1480 f., die beiden ersten Punkte in umgekehrter Ordnung aufgeführt; den dritten bildet hier die Zusicherung der besiegelten Verurkundung des Abkommens durch den Rat.

die Messe in offener Disputation auf grund der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testamentes verfechten; sodann solle von Zunft zu Zunft über Beibehaltung oder Abschaffung gemäss der Überzeugung jedes Einzelnen abgestimmt werden [1]) und der Mehrheitsbeschluss auch für die Minderheit verbindlich sein; von jetzt bis dahin aber sei die Messe auf drei Ämter täglich, nämlich auf je eins im *Münster* und zu *St. Peter* und eins in Klein-Basel zu „*St. Joder*“ [2]), einzuschränken. Endlich sollten auf beiden Seiten alle in Wort oder Schrift begangenen Vergehen verziehen und vergessen sein.

Aber auch dieses Friedenswerk vom Dreikönigsabend (5. Jan.), das alle Aussicht auf beiderseitige Billigung zu haben schien, stiess auf Widerstand, als es nun den Eidgenössischen Gesandten vorgelegt ward mit der Bitte, sie möchten das neue Abkommen alle ohne Unterschied, zusammen mit dem Burgermeister und beiden Räten, morgen der Gemeinde zur Annahme empfehlen. *Zürich, Bern, Schaffhausen* [3]), *Mülhausen* und *Strassburg* erklärten sich sofort dazu bereit. Aber nun erhub sich Schultheiss *Hug* von *Luzern* und gab im Namen der übrigen anwesenden Orte — *Luzern, Uri, Schwyz, Zug* und *Soloturn* [4]) — die Erklärung ab: auch sie seien beauftragt, Frieden zu schaffen; aber dabei zu sein, wo man die heilige Messe abtue, wäre ihnen unmöglich und liefe der Meinung ihrer Herren zuwider; bestehe man darauf, so bleibe ihnen nichts übrig als heimzureiten oder in ihrer Herberge zu verharren. „Ich sage: der Teufel hat sie hergeführt“, bemerkt dazu ärgerlich der Zürcher Berichterstatter (wohl *Jakob Werdmüller*) [5]), der ohne Zweifel die Sache lieber. wie es anfangs den Anschein hatte und die Meinung Ökolampads und Zwinglis gewesen sein mochte, bloss unter Einwirkung der reformierten Orte erledigt gesehen hätte. Manuel berichtet an Bern mit mehr Billigkeit: die katholischen Boten hätten erklärt, nicht verreiten, sondern den Ausgang der

[1]) Man will „*das urteil eins ieden concienz heimstöllen*“, was Manuel hübsch wiedergibt: es solle die Entscheidung „*inn eins ieden burgers hertz stan.*“ [2]) Diese Namensform (bei Ryff) scheint die damalige volksmässige Benennung für die schon im 13. Jh. den Heiligen Theodor, Andreas und Katharina geweihte Kirche (R. Wackernagel im Basler Festbuch 1892, 278 ff.) gewesen zu sein; er ist aus *(San)ttheódere* entstellt und im Wallis zu *S. Jodel* umgeformt und mit dem des Bischofs (oder Abtes?) von Martinach, S. Theodul, vermengt worden: Schw. Idiotikon III, 11 f.; Gauchat in Herrigs Archiv CXVII (S. 7 des Sonderabdrucks). — In der Berner Abschrift (s. o. S. 241[3] steht *sannt Theoder*, bei Hieronymus Rhetus a. a. O. 255 „*[apud D.] Theodulum ultra Rhenum.*“ [3]) Schaffhausen fehlt im Zürcher Bericht, Absch. 1481, steht aber in dem Manuels (Beitr. 810). [4]) *vnnd Solathurn* hat Manuel am Rande nachgetragen, nachdem er vorher ebenda dem Namen *Zug* ein — dann gestrichenes — *vnnd* vorgesetzt hatte. [5]) Absch. 1481 Anm. (im Bericht durchgestrichen).

Sache erwarten und zwischen den Gegnern vermitteln zu wollen, wenn, was Gott verhüten möge, Aufruhr und Gewalttat sich erheben sollten. Im übrigen, fügte er bei, hätten die Gesandten sich in sehr höflicher und freundlicher Weise ausgesprochen.

## VII. Der Dreikönigstag 1529.

(6. Januar.)

Noch vor Tag am Dreikönigsfeste, so berichtet uns der Mi.
*Zürcher* Bote, stund man auf diesem Punkte: die „*Länder*" weigerten ihre Teilnahme an den Gemeindeversammlungen, von denen 6. I.
die Entscheidung des Tages, von denen vielleicht Krieg und Friede in der Eidgenossenschaft abhing. Da, als im Ratssaal bereits das bleiche Licht des Wintermorgens durch die Wappenscheiben der Dreizehn Orte mit ihren Holbeinschen und Manuelschen Kriegergestalten leuchtete, kam endlich eine Einigung zustande. Die entgegenkommendere Stimmung der *Berner* scheint die Boten der „Länder" bewogen zu haben, die den *Zürchern* noch eben geweigerte Beteiligung an den Verhandlungen zuzusagen, gegen die Zusicherung, dass die evangelischen Gesandten die Bürger lediglich zum Gehorsam gegen die Obrigkeit[1]) ermahnen wollten. „Das haben," schreibt *Manuel* nach hause, „wir von Bern und Zürich zugesagt"; der Zürcher Gesandte berichtet von diesem denkwürdigen Vormittag, es habe vornehmlich der Rat auf ein gemeinsames Vorgehen sämtlicher Eidgenossen hingearbeitet, damit die Drohung, die Eidgenossen würden die Basler bei Nichtannahme des Abkommens zur Ordnung weisen, das nötige Gewicht hätte.

So erschienen denn, nachdem sich die Unterhandlungen auf dem Rathaus bis um Mittag hingezogen hatten, die sämtlichen auswärtigen Gesandten mit Bürgermeister, altem und neuem Rat von Basel vor den harrenden Bürgern. In der Versammlung der Reformfreunde zu Barfüssern war der Einigung der Boden bereitet durch eine Rede *Ökolampads,* die alle tief bewegte, auch den anwesenden *Hieronymus Rhetus* fast zu Tränen rührte[2]). Die Gegner der Messe mahnte er zur Mässigung; eine gänzliche Abschaffung sei jetzt noch nicht möglich, sondern müsse einem künftigen Ratsbeschluss vorbehalten bleiben; sie möchten sich hüten, dass das Wort Gottes ihretwegen nicht in übeln Ruf käme. Darauf hatte er die ganze Gemeinde beten lassen, dass Gott seinen Willen

[1]) *sich der mittlen* (d. h. gegen das Abkommen) *nitt welle widren* hat Manuel zuerst gschrieben, dann aber *der mittlen* gestrichen. Vielleicht war die bestimmte Hinweisung auf den Inhalt des Abkommens von den „Ländern" beanstandet und deshalb fallen gelassen worden. [2]) Hier. Rhetus a. a. O. 255f.

offenbaren möchte. In gleichem Sinn wie Ökolampad hatte sodann der Sprecher der Bürger auf der Kanzel seine Rede getan. Als nun die Behörden eintraten, eröffnete wiederum der Oberzunftmeister die Versammlung („wenn der kein frommer Mann ist, so gibt es gar wenige fromme in Basel“, so rühmt ihn der Berichterstatter *Hieronymus*) und mahnte die Bürger, das zu verlesende Abkommen anzunehmen, das ihren Wünschen völlig entspreche und die einzig mögliche Lösung darstelle. Nun verlas der Schreiber die einzelnen Artikel: von den drei einstweilen bis Trinitatis zu haltenden Messen, von der künftigen Disputation und Abstimmung, von der fortan einhellig zu haltenden Predigt. Dann bestieg einer der Berner Gesandten die Kanzel, ein Seckelmeister (der älteste unter den Bernern, alt Seckelmeister *Hübschi*), weil bei der ersten Versammlung der Zürcher Seckelmeister *Werdmüller* die Rede gehalten hatte, darauf ein Gesandter aus *Strassburg*, der eine so gelehrte, christliche Vermahnung tat, dass jedermann die göttliche Beredsamkeit in ihm bewundern musste. Die Boten der „*Länder*“ sprachen wenig, wie der Zürcher Berichterstatter in einer aus Verdruss und Genugtuung gemischten Stimmung bemerkt. Manuel aber schreibt, wieder um 4 uhr nachmittags [1]), und zwar diesmal nicht bloss „in Eile“, sondern sogar „nüchtern und eilends“ nach Hause: „Da haben wir öffentlich auf der Kanzel [2]) so ernstlich gebeten und das Volk ermahnt, haben zugleich ihnen — der grossen Mehrheit bei den Barfüssern nämlich — mit Leib und Gut beizustehen verheissen, dass sie das Abkommen samt Anhängen angenommen und zu halten versprochen haben.“ „Auf Bitte der Fremden“ sei das geschehen, bemerkt Ryff ausdrücklich; *Hieronymus* schreibt noch bestimmter die einhellige Annahme den Reden des *Berner* und des *Strassburger* Gesandten zu. Und aus der Predigerkirche darf *Manuel* einen gleichen Erfolg melden, indem er das mühevoll errungene Ergebnis nachdrücklich unterstreicht: „Desgleichen hat das Abkommen auch die Gegenpartei, *wiewohl mit grossem Unwillen, angenommen.*“ Und der *Zürcher* Gesandte schliesst seinen eiligen Bericht über die Annahme des Vergleichs mit den Worten: „Darob wir, wie uns dünkt, Christo unserm Erlöser gross Lob, Ehr' und Dank zu sagen haben.“

An dem gleichen denkwürdigen Tage hatten *Zürich* und

---

1) Auch der Zürcher Brief (Absch. 1480 f.) muss am Abend geschrieben sein, obwohl er im Eingang „nach dem Morgenessen“ datiert ist: er bricht rasch ab, weil man „die Tore gleich schliessen wird“ und erzählt die Geschichte des ganzen Tages. 2) Für *anne kantzel* (Beitr. 310) steht bei Manuel richtig *amm kansel* (Absch. 1482 *am kanzel*).

Be n ihren Gesandten neue Verhaltungsmassregeln geschickt, die nun glücklicherweise zu spät kamen. *Zürichs* Instruktion [1]), worin neben *Stoll* und *Werdmüller*, und zwar an erster Stelle, ein neuer Bote, *Hans Schweizer*, erscheint, den man also vielleicht jetzt erst nachgesandt, lautete bereits drohend: die Boten sollten dem „gutwilligen" Teil der Basler die Zusage geben, wenn jemand sie, als die Mehrheit, von dem Gotteswort und den Bünden ohne Recht drängen wolle, so werde Zürich Seele, Leib, Ehre, Gut und alles Vermögen treulich zu ihnen setzen und sie nicht verlassen. Die Obrigkeit zu *Bern* antwortete vormittags 10 uhr [2]) auf die Briefe Manuels vom 3. und 4.: so sehr ihr der Handel zu Herzen gehe, möchten die Gesandten doch vor allem mit andern „gutwilligen" Boten Blutvergiessen zu vermeiden suchen, aber so, dass der Ehre Gottes und seinem Worte kein Nachteil erwachse, wie denn sie, die Gesandten, dazu weise und verständig genug seien und bisher zu sonderem Wohlgefallen der Obrigkeit gehandelt hätten. Mit derselben Befriedigung wird man in Bern auch die Berichte der Gesandten über den guten Verlauf des Entscheidungstages bei ihrer Rückkunft entgegengenommen haben, welche Manuel bereits am Abend des 6. Januar hatte in nahe Aussicht stellen können [3]).

So „fuhr jedermann wieder heim", berichtet Ryff; die Päp- Do.
stischen mussten sich mit ihren drei Messen begnügen [4]), und die 7. I.
Neugläubigen fügten sich, obwohl widerwillig, einem sofort am 7. Januar erlassenen Mandat der Obrigkeit, das nicht nur alle Schmähungen wegen des Vergangenen verbot, sondern auch das Singen deutscher Psalmen in allen Kirchen, wo dieses nicht be-

[1]) Absch. a. a. O. 1480. [2]) Beitr. 316; Absch. a. a. O. 1482. [3]) Beitr. 311. Nach Baden können die Berner Gesandten von Basel aus nicht gegangen sein: am wenigsten in den Tagen vor dem 6. Januar (wie Bächtold XLI annimmt), aber auch nicht nachher (nach Grüneisen 125). Der bez. Auftrag an Hübschi und Manuel war, wie wir wissen, andern zugeteilt worden, und wenn sie neben diesen gleichwohl wieder — in wechselnder Reihenfolge! — als Badener Tagsatzungsgesandte aufgeführt werden (Instr.-Buch A. f. 245; Scheurer II, 868; Absch. IV 1 b, 8), wodurch die Zahl der Berner Gesandten auf 6 ansteigt, so sind Hübschi und Manuel einfach aus dem frühern, später widerrufenen Auftrag mit herübergenommen, wie denn auch Manuels Name in dem Bericht vom 3. Februar über die Verantwortung Unterwaldens auf der Badener Tagsatzung vom 6./7. Januar (B. St.-Arch., Unnütze Papiere 77, Nr. 152) neben denen von Kaspar v. Mülinen, Tilmann, Schütz und Schöni aufgeführt ist, die (mit Ausnahme des letzten, für den dort L. Willading erscheint) die Badener Gesandtschaft vom 4. Januar f. gebildet hatten. Am 6. und 7. Januar, während der Badener Tagung, waren Manuel und Hübschi noch in Basel, vielleicht am 7. auf dem Heimweg nach Bern. [4]) Auch das Begehren der Kartäuser, täglich einmal heimlich Messe halten zu dürfen, ward abgeschlagen. Basler. Chron. I, 447.

reits üblich gewesen, untersagte. Das hätte beinahe ein neues Unheil gebracht; denn die Bürger waren der Meinung, wo einhellig evangelische Predigt gehalten werde, sollten auch Psalmen dürfen gesungen werden. Der Rat blieb aber fest, und man gab nach; denn „man begehrte nichts als Frieden." Die papistischen Prediger, die von der Belehrung durch die reformierten natürlich nichts wissen wollten, stellten ihre Predigten ein: so im Münster, zu S. Peter, zu S. Theodor, zu S. Ulrich [1]). Die Prediger am Münster und zu S. Peter — der Freisinger Weihbischof *Augustin Marius* und der Propst und Professor *Ludwig Bär* — rüsteten sich zur Auswanderung; *Ambrosius Pelargus* (Storch), Prediger bei den Dominikanern, musste „hinter der Tür Abschied nehmen", nachdem er eine heftige Streitschrift gegen Ökolampad der Stadt zur „Letzi" gelassen [2]). Man hatte zwar, noch im Beisein der eidgenössischen Gesandten, vom Rat die Unterdrückung des Büchleins verlangt; nach deren Abreise jedoch ward der Verkauf gestattet und die Beschwerde Ökolampads blieb fruchtlos. Aber wenn ihn auch das und anderes für die Dauerhaftigkeit des Umschwungs fürchten liess: er getröstete sich im Briefwechsel mit Zwingli doch des gewonnenen Erfolges den er hauptsächlich den Bemühungen der eidgenössischen Gesandten beimass. „Pharao wird das Volk Israels ungern ziehen lassen; aber der Herr wird den Seinen beistehen" .... „Wahrlich, wenn nicht *eure* und die *Berner Gesandten* das Volk durch freundliche Überredung zur Annahme dieser Vorschläge bewogen hätten, so würden die Dinge heute ganz anders stehen [3]).

## VIII. Stimmen der Gegner.

Die Schlacht war verloren. Aus dem Lager der Besiegten ertönen wehmütige Klagen. Noch während des letzten Kampfes hatten sie einen Protest versucht [4]). *Jakob Meier* (zum *Hasen*) war ihr Wortführer. Der ehemalige Bürgermeister, der in seiner Wohnung seit wenigen Jahren das herrliche Gemälde des jungen

[1]) Ryff 79. Ochs V, 634 f. [2]) Ryff a. a. O. Ökolampad an Zwingli 11. Jan. (Zuinglii opp. VIII, 253). [3]) Ökolampad an Zwingli, 11. 17. Jan. (Zuinglii opera a. a. O. 253). Befürchtungen wegen der späten Ansetzung der Disputation, 31. Jan. (ebd. 264), ebenso bei Berchtolt Haller, der Zwinglis Meinung darüber und über die beibehaltenen drei Messen zu erfahren wünscht, 18. Jan. (ebd. 257). Hieronymus Rhetus (a. a. O 254 ff) tut ebenfalls um diese Zeit — wie es scheint, an Zwingli — Meldung von dem Geschehenen, das nicht bloss sein, sondern aller Christen Herzen erfreuen werde: der Teufel sei seines Sieges in den langen religiösen Kämpfen bereits sicher gewesen; aber Gott habe das schlimm Begonnene wohl vollendet, sodass nun kein Redlicher, wenn man ihm die Wahl liess, die Dinge anders wünschte usw. [4]) Ochs V, 632 f. Hagenbach, Vorlesgn. 196. Er scheint noch vor die Abreise der eidgenössischen Gesandten zu fallen.

Hans Holbein hangen hatte, worauf er sich mit seiner Familie unter den Schutz der Gottesmutter gestellt, erklärte vor dem Oberstzunftmeister *Jakob Meier* (zum *Hirschen*) im Namen seiner Auftraggeber: eher wollten sie den Tod leiden, als dass ihre Weiber und Kinder nicht mehr wie bisher von ihren Predigern belehrt werden sollten. Er protestiere wider das geplante Abkommen, das auch äusserlich für die Stadt unheilvoll sein würde. Basel habe nicht wie Zürich oder Bern die Quellen seiner Einkünfte im eigenen Gebiete, sondern in den anstossenden Landen des Fürstentums Oesterreich und der Markgrafschaft Baden, wo der neue Glaube bis in den Tod verfolgt würde: daraus möge man ermessen, welcher Schade der Stadt von solcher Neuerung drohe. Die Warnung und Einsprache hatte keine weitern Folgen; nach dem Schicksalstage, dem 6. Januar, hören wir nichts mehr davon.

Schon unter diesem Datum hatte ein Beschluss beider Räte dafür gesorgt, dass die Anhänger der Partei, die bei der Disputation im Juni unterliegen würde (welche das sein werde, wusste man in Basel schon), ohne Kränkung an Hab und Gut ihren Bürgereid aufsagen und auswandern könnten[1])!

Auch *Bonifacius Amerbach* wollte jetzt Basel verlassen. Sein feiner Geist verstund diese stürmischen Volksbewegungen nicht. Zwei Tage nach der Entscheidung, am 8. Januar[2]), da er dem *Zasius* in Freiburg den gelehrten *Glarean* für eine dortige Lehrstelle empfahl, bat er den Freund und Lehrer, auch ihm gelegentlich draussen eine Professur zu verschaffen. Den Hofdienst hasse er wie nur etwas in der Welt; auszuwandern aber sei er entschlossen, sobald *Ökolampad* sein Stück zu Ende werde gespielt haben, was um Trinitatis bevorstehe. „Spaltungen, Volksversammlungen“, erzählt er, „haben wir gehabt; kein Teil wollte dem andern weichen; es fehlte nichts als dass zum blutigen Kampfe der Vater gegen den Sohn, der Bruder gegen den Bruder, der Schwäher gegen den Eidam, der Verwandte gegen den Verwandten das Schwert gezogen hätte. O Evangelium!“

Er berichtet sodann dem Freunde über das getroffene Abkommen und über die bevorstehende Disputation; nach dieser solle in den Zünften der Schuster, Gerber und solcher Leute über die Beibehaltung oder Abschaffung der Messe abgemehrt werden; ob man auch die Stimmen der Prediger mitzählen werde, wisse er nicht. Manche fänden es freilich unerhört, dass man das Volk solchermassen über Glaubenssachen zum Richter mache. Wunderbar aber wäre es, wenn Christus nur auf den Lippen des Öko-

---

[1]) Ochs ebd. [2]) Burckhardt-Biedermann a. a. O. 216 ff.

lampad wohnen sollte, wie einst angeblich die Göttin der Überredung auf denen des Perikles. Als Werk Ökolampads vornehmlich betrachtete also auch Amerbach den Umschwung vom Dreikönigstage.

Aus dem fernen Lothringen aber schrieb besorgt am 3. Februar *Claude Chansonnette (Cantiuncula)* an seinen Amtsnachfolger in Basel, Amerbach: was denn dort geschehen sei und was er, Amerbach, vorhabe? Es tue ihm leid, dass die berühmte Stadt Basel gleichsam die Sonne verloren habe und bei dem dunkeln „Hausschein" blind geworden sei [1]).

„Du willst wissen, ob es mir gut gehe?" antwortet ihm im April darauf in trüber Stimmung der Freund. „Wie kannst Du glauben, mein Claudius, dass es mir in dieser neuen Welt gut gehe? Du kannst Dir leicht denken, dass eine ganz andre Art zu leben aus dem Vorspiel der Komödie oder vielmehr Tragödie, dem Du als Zuschauer beigewohnt hast [2]), sich ergeben musste. Man hält es einfach für Sünde, von der alten Ordnung nur das geringste beizubehalten: so verhasst ist alles Alte, so leidenschaftlich strebt jeder allezeit auf eigene Faust nach Neuerungen. Unser Erasmus ist vor wenigen Tagen nach Freiburg ausgewandert" . . . [3]).

Ein heftiger letzter Sturm hatte inzwischen die Reformation in Basel vollendet und die Zierde der Hochschule, einst die Hoffnung des gebildeten Deutschlands, den ***Erasmus,*** aus seiner zweiten Heimat entführt, in die er nur zurückkehren sollte, um hier zu sterben.

## IX. Die „bewehrte Fastnacht."

(7.–13. Hornung 1529.)

### Vorgeschichte: Bürgermeister und Prediger.

Am Aschermittwoch, dem 10. des Hornungs, gegen Abend brachte ein Bote auf das Rathaus in *Bern* einen flüchtig geschriebenen Zettel [4]) mit der Unterschrift von „Statthalter des Bürgermeistertums [5]) und Rat der Stadt Basel", die da „in grosser Eile" meldeten, „dass leider grössere Widerwärtigkeit als sie bei ihnen je gewesen, zu dieser Stunde herrsche"; die Berner möchten

[1]) A. Rivier, Claude Chansonnette, in Mémoires de l'academie de Belgique t. 29, 45. Vgl. ebd. 15. 50 f., und Burckhardt-Biedermann a. a. O. 221. [2]) Chansonnette war bis 1523, also bis in die Anfänge der reformatorischen Bewegung in Basel, dort Professor gewesen. [3]) a. a. O. [4]) Er liegt noch heute im anstossenden Staatsarchiv, „Unnütze Papiere" Bd. 77, Nr. 153. Abdruck bei Stettler, Schweitzer Chronik (1626) II, 21 f, mit dem unrichtigen Datum 11. Febr. [5]) Nach der Flucht Meltingers ward der neue Bürgermeister erst zu Johannis gewählt: Ryff 98, Anm. 2.

*„ilends, ilends und treffenlich schnell“* ihre Ehrenbotschaft nach Basel abordnen, um für die Ehre Gottes, für Frieden und Einigkeit behilflich zu sein. Der Brief schloss wiederum *„in grosser yl“* mit dem Datum von Dienstag 9. Februar zur sechsten Stunde nachmittags.

Ein gleichlautender Brief, mit der Bitte, auch die oberhalb wohnenden Eidgenossen um Entsendung von Botschaften anzugehen, ward zu derselben Stunde nach *Zürich* abgefertigt[1]). Die Berner aber schickten gleich nach Empfang des Basler Schreibens, um 4 uhr nachmittags, eine Abschrift desselben an die Nachbarn in *Freiburg* und in *Soloturn* mit der Bitte, dass auch sie, wie Bern getan, eilends ihre Botschaft nach Basel senden möchten; „denn es tut not“ [2]).

Was war seit der Entscheidung vom 6. Januar in Basel geschehen?

*Niklaus Manuel*, der auch jetzt wieder als bewährter Vermittler und Friedensbringer nach Basel kam, erzählt es uns in den ersten seiner beiden auf diese Sendung bezüglichen Berichte, den wir im folgenden wiedergeben [3]) und durch die ebenfalls bald nach den Ereignissen niedergeschriebene Darstellung der *Ryff'schen* Chronik [4]) ergänzen.

Manuel war seit der ersten Basler Gesandtschaft als Verfechter von Berns Handel mit Unterwalden zu *Soloturn* und auf der *Badener* Tagsatzung von Ende Januars gewesen. Als am Aschermittwoch abend der Hilferuf Basels an den Berner Rat gelangte, musste mit *Bernhart Tilmann* wiederum Manuel sich nach der Rheinstadt aufmachen, wo sie, vermutlich auf unterlegten Pferden, am Freitag (12. Hornung) früh vor Tag ankamen. Am gleichen Abend noch, nachdem er sich in Stadt und Rat eifrig nach den Dingen umgesehen, setzte er sich hin und schrieb nach Bern:

„Unsere freundlichen und willigen Dienste usw. Heute früh sind wir bei verschlossenem Tor zu Basel angekommen und haben da von Soloturn vier, von Zürich zween, von Mülhausen vier

---

[1]) Absch. IV, 1b, 47. [2]) Beitr. a. a. O. 316f. Soloturn war vermutlich bereits von Basel aus direkt und jedenfalls auch privatim (s. u.) benachrichtigt: Manuel traf zu Basel Freitags früh bereits vier Soloturner Gesandte, s. u. [3]) Nach M. Stettlers Chronik II, 21. Ein „Abschied“ ward den Gesandtschaften nicht mitgegeben: Absch. a. a. O. 47. [4]) S. 79—89 mit den Anmerkungen (A. Sterns, s. Vorrede IX f.). Über den Anteil des Verfassers der dem *Fridolin Ryff* mit Unrecht zugeschriebenen Chronik an diesen Ereignissen s. die Einleitung W. Vischers (des Sohnes) zu „Basler Chroniken“ I. S. 6 f. 11; über die Zeit der Abfassung dieses Abschnittes (nicht nach 1531) s. ebd. 10 f.; über die Person des Verfassers s. ebd. 4 ff.

Gesandte vorgefunden. Was aber Ursachen und gegenwärtigen Stand des Handels betrifft, so verhält es sich damit so:

„Nach dem Abkommen, wovon der Rat allen Zünften besiegelte Ausfertigungen zugestellt, hat der Prädikant zu S. Peter erklärt, er möge, könne und wolle mit dem Ökolampad und dessen Mitpredigern sich nicht verständigen. Daraufhin hat ihn der Bürgermeister Meltinger aufstehen und predigen heissen. Das hat er getan und sein Geschwätz wieder angefangen wie zuvor, daher grosse Unruhe erwachsen ist. Da nun der genannte Meltinger solches nicht hat in Abrede stellen können, hat er sich vergangenen Montag [8. Hornung] in der Nacht auf dem Rhein als Flüchtiger hinwegführen lassen. Inzwischen gab es viel drohende Reden, veranlasst durch die Messdiener und durch schriftliche Erlasse des Bischofs: es müsse auf Pfingsten eine Änderung geben usw., was bei der Bürgerschaft Sorge und Bekümmernis erregte, indem sie befürchten musste durch allerlei Umtriebe oder durch fremde Hilfe übervorteilt zu werden."

Dieser bündige Bericht Manuels über den Handel mit Meltinger und dem Prediger zu *S. Peter* — er hiess *Sebastian Müller*[1]) — wird ergänzt durch die Erzählung der *Ryff*'schen Chronik, wornach die Gemeinde durch ihren Ausschuss beim Rat sich beklagte, dass die vier altgläubigen Prädikanten seit vierzehn Tagen keine Predigt gehalten und sich der vorgeschriebenen Beratung mit ihren Amtsbrüdern entzogen hätten. Da nun Sonntags darauf (24. Januar) der Prädikant zu S. Peter neuerdings zu predigen angefangen, hätte es dort zwischen den Päpstlern und den zahlreich herbeigeströmten Neugläubigen beinahe eine Schlägerei abgesetzt. Nachdem etwa drei Predigten so geschehen und inzwischen wieder in allen Winkeln Messe gehalten worden, hätte der Ausschuss, der laut Abkommen bis zu der künftigen Disputation weiter zu amten hatte, vom Rat verlangt, dass die solchen Bruches von Brief und Siegel Schuldigen bestraft, die falschen Prädikanten zum Schweigen gebracht und ihre Kanzeln mit guten christlichen Predigern besetzt würden. Da habe Bürgermeister Meltinger bekannt, dass er den zu S. Peter habe predigen heissen: es solle künftig nicht mehr geschehen; der Ausschuss aber habe namens der erregten Gemeinde auf der Bestrafung der Übertreter beharrt und sei mit dem Versprechen einer baldigen guten Antwort vorerst beruhigt worden.

---

[1]) „Sebastian Münster" wohl aus Versehen bei Ochs V, 636, sowie bei Fr. Fischer in dem Abdruck aus „Rippel" („Ryff"), Basler Taschenbuch I (1850), 27.

## X. Waffengewalt und Bildersturm.

(8.—10. Hornung.)

Die Flucht Meltingers war sodann die Folge weiterer Ereignisse, die *Manuel* nun in seinem Berichte folgendermassen zusammenfasst.

„Nachdem die Bürger," fährt er fort, „nun schon vor geraumer Zeit mit Warnungen, Bitten und Vorstellungen an den Rat gelangt waren und keine Antwort hatten erlangen können, haben sie sich letzten Montag [8. Hornung] in starker Rüstung und Wehr versammelt, dann am Dienstag drei Haufen gemacht und mit dem ersten die Rheinbrücke, mit dem zweiten das Steinentor, mit dem dritten den Kornmarkt besetzt und daselbst mit dem Feldgeschütz alle auf den Platz mündenden Gassen gesperrt; die übrigen haben das Grosse Münster angegriffen, alle Tafeln und Bilder verbrannt und sonst auch alle Kirchen geräumt. So sind auch die drei noch bestehenden Messen abgetan worden. Sonst ist nicht eines Haares gross weder aus Kirchen noch Klöstern genommen, auch niemand verletzt worden; denn die vorher die Messe verlangt und Leib und Leben bis auf den Tod daran zu setzen gedroht, haben sich nicht gerührt, sondern ganz friedlich zugesehen."

Bei *Ryff* sind die Einzelheiten dieser *„bewehrten Fastnacht"* (wie der Chronist sie nennt) folgendermassen erzählt:

Die Verzögerung der Antwort erregt Murren unter der Bürgerschaft; der Ausschuss beschliesst endlich an Herrenfastnacht (Sonntag 7. Hornung), nachdem er dreissig Mann stark den ganzen Tag auf der Gartnernzunft zusammen gesessen, auf morgen früh 6 uhr die Gemeinde heimlich zu den Barfüssern zu entbieten. So kommen Montags ihrer achthundert zusammen, und nach einem gemeinsamen Frühgebet hält einer vom Ausschuss [*Hans Irmi*, Sechser der Schlüsselzunft] eine Rede, worin er Verhaltungsmassregeln der Gemeinde verlangt, um dem Wortbruch und den gefährlichen Anschlägen der päpstlichen Partei zu begegnen. Zu den Versammelten kommt ein Stadtknecht und heisst den Ausschuss aufs Richthaus kommen um die Antwort entgegenzunehmen. Aber der Gemeinde und dem Ausschuss ist das nun ihrerseits, nach vierwöchigem Harren, nicht „gelegen"; sie geben dem Rat zu bedenken, wie er mit seinem Brief und Siegel vor den fremden Herren von Zürich, Bern und Strassburg heute dastehe, da die Kanzeln noch immer leer stünden; jetzt seien auch sie, die Bürger, an den Vertrag nicht mehr gebunden; sie wüssten aber wohl, wer die Schuldigen seien und verlangten jetzt ihren Austritt aus dem Rate, sowie die endliche Abstellung der „falschen Prädi-

So. 7. II.

Mo. 8. II.

kanten". In der nunmehr aufgestellten Proskriptionsliste von zwölf Ratsmitgliedern steht natürlich der Oberbürgermeister Junker *Heinrich Meltinger* obenan; es folgt der Oberstzunftmeister Junker *Lux Zeigler*; weiterhin erscheint Junker *Egli Offenburg*, ferner *Andres Bischof*, der schon in der Ratssitzung am 28. Dezember freiwillig seinen Rücktritt genommen hatte. Umsonst mahnt selbst der Ausschuss die Bürger, nicht also „*ruch zu fahren*"[1]); er muss, während die „Gemeinde" auf einigen Zünften und am Kormarkt auf Antwort wartet, dem Rat ihr Begehren anzeigen. Hier grosse Erregung und Bestürzung; man bietet sich gegenseitig Recht: die Bürger wollen den Rat vor Gericht ziehen zu Zürich, Bern oder Strassburg, doch auf seine Kosten; im übrigen sollten die Ausgetretenen in allen Ehren bleiben, könnten auch vielleicht, wenn sie sich bekehrten, zu höheren Würden gelangen als zuvor! Endlich treten die Zwölfe aus und man heisst den Ausschuss auf die Antwort warten. So bleibt dieser auf dem Richthaus von früh sieben uhr bis schlags fünf uhr abends ohne Essen und Trinken. Inzwischen zunehmende Empörung der Bürger, die mit Mühe durch Botschaften des Ausschusses abgehalten werden die Waffen zu ergreifen oder aufs Richthaus zu ziehen und den Herren „ausraten" zu helfen. Um fünf uhr will die Gemeinde von dem Ausschuss, der sich nach aufgehobener Ratssitzung auf die Safranzunft zurückgezogen hat, die Antwort des Rates haben; aber jener weigert, von Hunger entkräftet[2]) wie er ist, eine eingehende Auskunft und vertröstet die Gemeinde auf eine schriftliche Antwort morgen früh 7 uhr; denn die Sache sei zu weitläufig um sie im Kopf zu behalten. Jetzt ist Feuer im Dach; man sieht hinter der Zürückhaltung des Ausschusses schlimme Gespenster[3]), sieht in gewissen Nachgiebigkeiten, die er in Fragen der Zunftverfassung geübt, verräterische Absichten: man beschliesst, sich selbst zu helfen. Um 6 uhr, während der Ausschuss noch beim Essen sitzt, kommen bei achthundert Bürger geharnischt auf dem Kornmarkt zusammen, besetzen die Gassen und Tore, bemächtigen sich des Geschützes unter dem Richthaus und im Werkhof. Nun neue Bestürzung des Rates und des Ausschusses; jener beginnt abermals „streng" zu beraten, denn nun ist nicht mehr zu spassen[4]); dieser möchte die Bürger auf morgen

[1]) „Ein ungerechteres Begehren von Entlassungen lässt sich nicht erdenken" urteilt Ochs a. a. O. 640. Dagegen die Rechtfertigung des revolutionären Vorgehens der Gemeinde durch Ökolampad ebd. 641 f. [2]) *muchtlos*, entkräftet, nicht *muehtloss* wie bei Fischer a. a. O. 31. [3]) *dan sy wol sechen, das ein butz dohinden stackt;* die Erklärung, a. a. O. 574: dass noch etwas böses, gleich einem Butzen (Pfropf im Geschwür) verborgen wäre, halten wir für weniger zutreffend. [4]) *dan do wasz aller schimpf usz.*

vertrösten: aber sie begehren noch in derselben Nacht Antwort oder die Auslieferung der von ihnen bezeichneten Ratsglieder. Um neun uhr bringt ihnen der Ausschuss die Antwort vom Richthaus: der Rat hat ihnen in allem willfahrt: in der Ausschliessung der Zwölfe, in den Fragen der Verfassungsabänderung und der Prediger! [1]) Aber die Gemeinde hält das nur für ein Mittel, sie mit guter Art los zu werden, und verlangt andern Bescheid; mit Mühe erlangt der Ausschuss, der sein Bedürfnis nach Ruhe vorschützt, von der Bürgerschaft die Zusage, ihm zu liebe heut nacht ruhig zu bleiben; doch geht die Gemeinde nicht nach hause, sondern verteilt sich auf Gartnern, auf Safran, auf die Weinleutstube und auf die Rheinbrücke, stellt Wachen aus und zündet die Leuchten in allen Gassen an, während im Dunkel der Winternacht Bürgermeister *Meltinger* und Junker *Egli Offenburg* [2]) in einem Weidling den Rhein hinab entkommen. — Dienstags früh nun **Di.**
(9. Hornung) lange Sitzung des Rates über die künftige Gemeinde- **9. II.**
verfassung *(polizy)*, insbesondere über das Begehren der Bürger, bei der Wahl des Kleinen Rates und der Zunftvorsteher die Rechte des Grossen Rates und der Zunftgenossen zu erweitern, um damit im Rat den Einfluss einer „eingewurzelten Freundschaft" und des Pfaffentums zu brechen [3]), der bisher Schuld gewesen, dass „das Gotteswort seinen Fortgang nicht haben konnte." Aber auch der „gesäuberte" Rat arbeitet den Bürgern zu langsam; nachdem sie bis nach Mittag im Harnisch auf dem Kornmarkt gestanden, wollen einige nachsehen, ob es nichts neues gebe [4]), und ihrer bei vierzig ziehen zu der Burg und den „Pfaffenhöfen" hinauf (Nach einem andern Berichterstatter [5]) hätte drunten auf dem Platz bereits einer den frierenden Genossen den Vorschlag gemacht, ins Münster zu ziehen und die Götzen zu zerschlagen, um zu „erwarmen" !). Im Münster „spazierend" schlägt einer mit dem Gewehr wie zufällig eine Altartafel herunter, dass sie in Stücke geht; wieder abwärts ziehend treffen sie am Spitalsprung (jetzt Münsterberg) eine Schar von Zweihunderten, die vom Kornmarkt herkommend über die Säumnis des Rates schimpfen; man wird rätig, wieder ins Münster zu ziehen und die Sache „ausmachen" zu helfen. Dort haben inzwischen die Pfaffen infolge der geschehenen Beschädigung alle Türen verschlossen: der Haufe stösst

---

[1]) Das entsprechende Ratserkenntnis am Morgen darauf s. bei Ochs a. a. O. 646. [2]) Nach Kessler V, 183 auch Andres Bischoff und Hans Oberriet (die unter den Proskribierten waren, Ochs a. a. O. 647). [3]) Über diese politischen Reformen s. Fr. Fischer im Basler Taschenb. I (1850), S. 30. [4]) *das sy wolten ungon zu besechen ob sich ienen etwasz erheben wolt.* [5]) Kessler V, 184.

sie ein und zerschlägt und zerhaut um die Wette[1]) alle Gemälde, Tafeln, Götzen und Kirchenzierden, doch mit Schonung von Gold, Silber und Kleinodien, da sie nichts nehmen, sondern bloss zerstören wollen. Ein grosses Kruzifix, 16 Schuh lang und 3 breit, so berichten andere Quellen[2]), sei damals aus dem Münster auf das Pflaster geworfen und, ein langes Seil um den Hals, durch kleine Knaben und Lumpengesindel auf den Kornmarkt geschleppt worden unter Gelächter und Gespötte und dem Gesang: „Ach du armer Judas, was hast du getan!“ — „Bist du Gott, so wehr dich“, habe es dabei geheissen; „bist du aber Mensch, so blute!“; hernach sei das Kreuz im Werkhaus verbrannt worden. Das ganze Münster habe voller verstümmelter Bilder gelegen, die der Pöbel gehöhnt: „Schau, schau, wie bluten sie!“ „Sie bluten nicht“, habe darauf der Henker geantwortet; „aber hütet euch wohl, dass *ihr* nicht nächstens einmal bluten müsst!“

Die Botschaft des Rates, die Abmahnung des Ausschusses sind fruchtlos bei den Wütenden, die nun aus dem Münster nach S. Ulrich, S. Alban und S. Peter ziehen und in allen Kirchen und Klöstern der Grössern Stadt die Götzen und Tafeln zerschlagen. Als um 4 uhr nachmittags die Bürger auf den Kornmarkt zurückkehren, während der Ausschuss noch immer auf die Antwort des Rates wartet, beschliessen sie, ihr Zerstörungswerk auch jenseit des Rheins fortzusetzen. Die Kleinbasler, die davon hören, bitten den Ausschuss, die Bürger von diesem Vornehmen abzubringen: sie wollten morgen alles selbst besorgen. Jene verzichten zwar dem Ausschuss zu Ehren für heute auf weitere Gewalttat; aber von Stunde zu Stunde wächst die Erbitterung gegen den Rat, der immer noch keine Antwort gibt; das gänzlich „ertaubte“ Volk droht, diese auf dem Richthaus selbst zu holen.

Das war die Stunde — sechs uhr abends des 9. Hornungs —, da sich der Rat in seiner Bedrängnis an die Eidgenossen zu Zürich und Bern und anderswo wandte, damit ihr Eingreifen grösseres Unheil verhindere. Ziemlich gleichzeitig, „nach dem Nachtmahl“, hatte auch der gerade in Basel anwesende Soloturner

---

[1]) *wer basz mocht, der thet dest me.* [2]) Aufzeichnungen eines Basler Karthäuser (Nicolaus Molitoris?) in Basler Chroniken I, 447 f. Chronik des Joh. Stolz von Gebweiler, ausgezogen von W. Th. Streuber im Basler Taschenbuch V (1855), 195. Diese allein behauptet auch, die Stürmer hätten Gold und Silber von den Kirchengeräten abgerissen und in den Sack gesteckt, und weiss zu berichten, dass von den Anführern des Bildersturms, der die ganze Woche gedauert, vierzehn mit Wahnsinn gestraft worden seien. — Das Hohnwort gegen verletzte Bilder: *„Bist got, so blüet“* wird auch sonst aus dieser Zeit berichtet: so von einem Schulmeister zu Stammheim 1524, Strickler I, S. 355; Jahrb. f. Schw. Gesch. IX, 246.

*Durs Hugi* an seine Obrigkeit einen kurzen Brief wegen der ausgebrochenen Unruhen gerichtet: Montags seien die „Luterschen“ zusammengelaufen, hätten Büchsen aufgestellt, eiserne Ketten über die Strassen gespannt und bis heute Dienstags um 12 alle Tore geschlossen gehalten und nur je das kleine Türlein geöffnet; niemand sei ohne „Wortzeichen“ hinaus-, niemand ohne besondere Erlaubnis hereingelassen worden, da sie drinnen keinen „*dohn*“ gewollt, der dem Bischof anhange; man verlange auch den Austritt von zehn Ratsmitgliedern. Meltinger und Offenburg seien auf dem Rheïn davon. Dornecker Bauern, die bis 2 uhr drinnen eingeschlossen gewesen, hätten von dem unsinnigen Gebaren der Neugläubigen berichtet; ein anderer, der noch später hinausgelangt, habe zweihundert Mann mit Gewehr und Harnisch gegen St. Alban ziehen sehen in der Absicht, die Götzen aus der Kirche zu entfernen usw.[1]) Es war jene gefährliche Erregung des Volkes, von der uns Ökolampad das bezeichnende Drohwort der Führer aufbewahrt hat: „sie wollten in einer Stunde zustande bringen, worüber die Räte drei Jahre beraten hätten“ [2]).

Bald darauf aber vollzog sich eine friedliche Wendung. Nachdem der Ausschuss der abermals auf dem Kornmarkt versammelten Gemeinde die Antwort des Rates hatte in nahe Aussicht stellen können, erfolgte diese endlich, und die Versicherung des Ausschusses, dass die neue Verfassungsordnung (*pollicy*) nun schriftlich festgelegt sei [3]), scheint die Gemüter beruhigt zu haben. Man setzte Hut und Wacht wie in frühern Nächten fort; aber jedermann ging nach hause und die Nacht verlief friedlich. Auch das Abtun der noch übrigen
Bilder ging tags darauf, am Aschermittwoch, verhältnismässig Mi.
ruhig von statten. Nur machte — so fügt Ryff fast entschuldi- 10. II.
gend bei[4]) — der über das viele abgebrochene Holzwerk entstehende Streit der armen Leute eine Verordnung des Rates nötig, nunmehr alles Holz einfach zu verbrennen. So ward, wie Öko-

[1]) Unnütze Papiere Bd. 77, Nr. 154. Absch. IV 1b, 47. [2]) Ökolampad an Capito, nach Th. Burckhardt-Biedermann a. a. O. 59. [3]) Diese „*pollicy*“ vom 9. Hornung (vgl. oben S. 25) scheint nicht völlig die von Ryff S. 92—98 (vgl. 88,3) mitgeteilte, erst am 18. Hornung beschlossene, zu sein: vgl. die Anmkgn. A. Sterns 88[1] und 92[2]. Ochs a. a. O. 648 nimmt an, die Räte, der Reformation nun zugeneigt, hätten sich die Gewährung dieser politischen Forderungen mit Fleiss abzwingen lassen, und es sei deshalb auch die abgedrungene Erkanntnis in das Erkanntnisbuch nicht eingetragen worden. Er ergänzt unsre Nachrichten aus einem Briefe Ökolampads u. a. Quellen: 653 ff. (Daselbst ist wohl in dem Briefe Ökolampads für *dioecesii* — *diacosii* [διαϰόσιοι] zu lesen.) Vgl. noch die Zusammenstellung der Berichte im Basler Taschenbuch I (1850), S. 39*. Von dem Henker, der nach Ochs 657 die Hinrichtung der Bilder ausgeführt haben soll, wissen sie nichts. [4]) Vgl. Ökolampad bei Ochs a. a. O. 658.

lampad triumphiert [1]), der „Tag der Asche“ erkoren, um die Götzenbilder in Asche zu verwandeln. Da loderten auf dem Münsterplatz bei zwölf grosse „Fastnachtfeuer“ auf, ähnlich auf allen andern Kirchhöfen; Steinwerk und Altäre wurden abgebrochen und zerschlagen, die Kirchen sämtlich weiss getüncht. Entsprechende Befehle wurden auch den Landgemeinden zugestellt, ferner die sämtlichen Kanzeln mit evangelischen Predigern besetzt. „So hat,“ sagt Ryff, „die Abgötterei in Basel, seinen Ämtern und Gebieten ein Ende genommen in allen Kirchen — ob auch in allen Herzen, weiss ich nicht.“

## XI. Endgiltige Annahme der kirchlichen u. bürgerlichen Reformation.

(11. - 13. Hornung.)

### Rückblick.

Die Folge der vier stürmischen Fastnachttage, 7. bis 10. Hornung, war zunächst [2]) — noch während der erzählten Ereignisse
Do. — eine zahlreiche Auswanderung von Pfaffen, Domherren und
11. II. sonstigen Unzufriedenen, sodann am 11. die Bestellung eines neuen,
Fr. Sa. „ehrsamen, christlichen“ Rates und ferner die Eidesleistung auf
12./13. II. allen Zünften mit Verkündung einer Amnestie für alles Geschehene ausser für Staatsverbrechen, was in solchen Zeiten allerdings ein dehnbarer Begriff war.

Diesem letzten Akt des Dramas wohnten nun auch die eidgenössischen Boten von *Zürich, Bern, Soloturn* und *Mülhausen,* zu denen sich weiterhin *Freiburg, Schaffhausen, St. Gallen* und *Konstanz* gesellten [3]), zuschauend und handelnd bei. Am 11. abends trafen die *Zürcher*, am 12. frühmorgens die *Berner* ein; der Rat legte ihnen die aufgesetzten Friedensartikel vor, die sie „dem Wort Gottes gemäss“ fanden und den Zünften zu empfehlen sich bereit erklärten [4]). *Niklaus Manuel* beschliesst seinen Gesandtschaftsbericht vom 12. mit der kurzen Zusammenfassung der Ereignisse seit der grossen Bilderschlacht vom 9. und 10.:

„Also haben sie zwölf vom alten und vom neuen Rat bestellt, alles in allem etwa fünfzig (?); heut haben sie Grossen Rat gehalten und einen Eid getan des Inhalts, dass sie künftig die Ehre Gottes und ihren gemeinen Nutzen ohne alles „Hintersichsehen“ fördern wollten; morgen [13. Hornung] soll die Vereinbarung in unserm Beisein an die Zünfte [5]) gebracht werden, um zu erkunden, ob sie fürder der Obrigkeit in allen göttlichen und geziemlichen Dingen gehorsam sein wollen. Sonst steht der Handel ganz friedlich, ruhig und wohl. — Das haben wir Euch in aller Eile mit-

[1]) Ebd. [2]) Ryff 89. [3]) Absch. a. a. O. 48. [4]) Ebd. [5]) „*Zunfft*“ bei Stettler ist wohl Druckfehler für „*Zünfft*“.

zuteilen nicht unterlassen wollen. Gegeben zu Basel, eilig, Freitag vor der Alten Fastnacht des Jahres 1529."

Tags darauf, Samstags, lässt Manuel noch einen zweiten kürzern Bericht folgen [1]), woraus wir erfahren, dass die nach Ryff zur Regelung der Bilderverbrennung ergangene Verordnung des „*Reygements*" vom Mittwoch überhaupt alle Bilder und Messen im ganzen Basler Gebiet bei Strafe verboten hat. Sodann berichtet er abermals von der gestrigen Eidesleistung des versammelten Grossen und Kleinen Rates und erzählt die nun erfolgte Annahme der neuen Ordnung durch die Zünfte:

„Und heute sind sie zusammen mit uns den Boten von Zürich, **Sa.**
Bern, Freiburg, Soloturn und Mülhausen von Zunft zu Zunft ge- **13. II.**
gangen und haben dort alle ihre Bürger schwören lassen, der Obrigkeit gehorsam zu sein und zu allem, was diese zur Ehre Gottes und zu Nutzen der Stadt tun und lassen würde, mit Leib und Gut zu stehen wider alle, die sie daran sollten säumen oder hindern wollen [2]). Das haben sie alle ohne Unterschied gutwillig und gehorsam geschworen, viele von ihnen auch dringlich und angelegentlich in das Christliche Burgrecht von Zürich und Bern einzutreten begehrt; was darüber der Rat beschliessen wird, das wird man bald erfahren. Diese Nachrichten haben wir, um Euch zu erfreuen, nicht versparen wollen bis auf unsre Heimkunft, die erfolgen wird, sobald der Handel sich so gestaltet, dass uns — so Gott will — die Obrigkeit entlässt."

„Es ist", so kann der Schreiber nachträglich zu seiner und seiner Herren Befriedigung beifügen, „bei dieser beschworenen Vereinbarung keinerlei Einrede von seiten der Zünfte erfolgt als dass sie, wie oben gesagt, das Burgrecht einzugehen verlangt und ferner erklärt haben, die zwölf aus dem Rate Ausgetretenen schlechterdings nicht mehr im Regiment sehen zu wollen, da sie dem Wort Gottes feindlich und teilweise dem Bischof verwandt und lehenspflichtig seien.

„Gegeben zu Basel, Samstag vor der alten Fastnacht [13. Hornung] um 2 uhr nachmittags im Jahr 1529.

Eure Diener Bernhart Tilmann und Niklaus Manuel.

[Nachschrift:] „Wir sind vom Rate gebeten worden, noch nicht abzureisen, und haben den Boten bezahlt" [3]).

---

[1]) Beitr. 311 f. [2]) Manuel gibt hier sinn- und teilweise wortgetreu den Eid wieder, den Ryff 98, 7—17 als einen Teil der „*policy*" vom 18. Hornung anführt. Vgl. Ochs 672. Der Zürcher Bericht, Absch. a. a. O., fügt bei, die Gesandtschaften hätten sich in zwei Teile geteilt, um im Lauf des Vormittags alle Zünfte zu erledigen. Diese seien zwar nicht ganz regelrecht (*nit wol*) versammelt gewesen; doch hoffe man keine weiteren Schwierigkeiten zu haben. [3]) Nach dem Bericht der Zürcher Gesandten, Absch. a. a. O., waren die Gesandten am 17. Hornung noch in Basel, wo ein Zwanziger-Ausschuss der bei-

Damit war, soviel wir wissen, die zweite Sendung Manuels nach Basel erledigt, damit zugleich auch die Reformation Basels, rascher als man gehofft hatte, endgiltig entschieden und der drohende Bürgerkrieg abgewendet. Die stürmische Ungeduld der Neugläubigen, ihre Furcht vor Umtrieben der Gegenpartei hatte den seinerzeit in Aussicht genommenen Gang der Ereignisse überholt. Viel mochte, besonders bei einigen Führern, der diesmal deutlicher hervortretende sozialpolitische Charakter der Basler Reformation [1]) dazu beigetragen haben, dass der Entscheid, den nach Rats- und Volksbeschluss erst die Disputation nach Pfingsten hätte bringen sollen, schon jetzt in den Fastnachtstagen fiel. Aber die treibende Kraft war doch hier wie anderswo die religiöse, natürlich in der derb zugreifenden Art eines durch Glaubensfragen unklar erregten Volkes. Man sah bei längerem Zuwarten das „Gotteswort" gefährdet, von dem man sich die Beseitigung der anstössig gewordenen alten Bräuche, der Messe und des Bilderdienstes vor allem, versprach und zugleich die Verwirklichung „evangelischer Freiheit" erwartete. Die für die Disputation angesetzte Frist, auf die der Bischof gegenüber den drängenden Bürgern mit Recht hinwies [2]), war, wie Manuel selbst in dem Schreiben an seine Obrigkeit vom 12. Hornung [3]) andeutet, mit Zutun des Bischofs so lang bemessen worden, weil man von dem — nachträglich auf den März verschobenen — Reichstag von *Speier* den Rückgang der ganzen evangelischen Sache erhoffte. Umso weniger gedachten die Bürger zu warten; der *„riechende Dachten"*, wie Stettler sagt, brach in helle Flamme aus; die ratende Stimme des geistlichen Führers schürte sie [4]), und so erzwang das Volk sein Recht mit Waffengewalt, die wesentlich durch das rechtzeitige kluge Eingreifen der eidgenössischen Vermittler verhindert ward, einen blutigen Entscheid herbeizuführen.

## XII. Nachgeschichte.

### *Bonifacius Amerbach und Niklaus Manuel.*

Die reformatorischen Ereignisse der folgenden Tage und Monate: die erste Predigt mit deutschem Psalmengesang im Mün-

---

den Räte die neuen Artikel über den Glauben und die Verfassungsänderung zu redigieren hatte, um sie dem Grossen Rat zur Bestätigung vorzulegen; bis dahin waren auch zu Stadt und Land *„all götzen zerstört"*. [1]) A. Heusler, Verfassungsgeschichte der Stadt Basel im Mittelalter 441 ff. Th. Burckhardt-Biedermann, B. Amerbach 57 ff. [2]) Vgl. Grüneisen 127. [3]) Oben S. 250. [4]) Ryff 89. Ökolampad selbst schreibt: *Adversarii me fontem omnis huius rei vocant.* Ochs a. a. O. 656.

ster durch den alten Weihbischof *Telamonius* und die Zerstörung der letzten heimlich geretteten „Götzen“ in Klein-Basel [1]) (beides am 14. Hornung), die endgiltige Feststellung der neuen Gemeindeverfassung *(policy)* [2]) und die harten Massregeln wider die ausgewanderten Altgläubigen [3]) (beides am 18. Hornung), der förmliche Abschluss des Christlichen Burgrechts mit Zürich, Bern, Konstanz und Mülhausen (am 25. Hornung [4]), die Verordnung über die Priesterehe und über die Öffnung der Klöster (am 7. März) [5]), die zusammenfassende „Reformationsordnung“ vom 1. April [6]) und die Mitwirkung Basels bei den eidgenössischen Reformationshändeln bis zum ersten Kappelerkrieg, zu dem es am 12. Juni seine Mannschaft entsandte [7]): alle diese Ereignisse vollzogen sich nun verhältnismässig ruhig ohne weitere eidgenössische Vermittlung und — unter dem fortdauernden Spott der Gegner, wie insbesondere wieder des *Bonifacius Amerbach,* dessen feinere aristokratische Natur sich mit der stürmischen Neugestaltung der Dinge immer weniger befreunden konnte.

Amerbach hatte, wie es scheint, der Leistung des Bürgereides vom 13. Hornung [8]), die Obrigkeit in der Förderung des Gotteswortes unterstützen zu wollen, gewissenshalber sich entzogen. Man liess ihn hierin sowohl als in seiner Weigerung, am Abendmahl teilzunehmen, vorerst unbehelligt und suchte ihn in Basel zu halten, weshalb ihm sein väterlicher Freund *Zasius* in Freiburg riet, die von ihm selber bisher innegehabte und nun dem Amerbach angebotene Freiburger Professur nicht anzunehmen, bis ihm Basel einen Anlass zum Fortgehen böte. Solchen hätten ihm allerdings wenig später der von Ökolampad gegen ihn geübte Abendmahlszwang und die Weigerung der Behörden, ihm die von seinen frommen Eltern der Kartause gestifteten Geschenke herauszugeben, wohl liefern können: er harrte aus und begnügte sich, den Freunden gegenüber seinen Unmut auszusprechen [9]). Dem alten Lehrer *Alciat* in Südfrankreich klagt er am 7. April [10]) die

---

[1]) Ryff ebd. Ochs 669. [2]) Ryff 92—98, vgl. 97, 31. [3]) Gegenüber dem Antrag, ihnen Weiber und Kinder nachzuschicken oder ihre Häuser zu verschliessen, wird vom Grossen Rat mit Mehr erkannt, ihnen noch einmal schriftlich „Verzeihung“ anzubieten, wenn sie wiederkämen den Bürgereid zu leisten, andernfalls aber ihnen das Bürgerrecht zu entziehen! Ebd. 90. [4]) Ebd. 91 f. u. Anm. Ochs 675 f. Stürler II, 135. 139. [5]) Ryff 90. [6]) Ebd. 98[4]. Ochs 685 ff. [7]) Ryff 100, 32; Th. Burckhardt-Biedermann a. a. O. 223. [8]) Nach demselben a. a. O. 69 und 222 — wohl irrtümlich — 15. Febr., wie Ochs V, 672 f., Hagenbach Vorlesgn. 202. [9]) Th. Burckhardt-Biedermann a. a. O. 69 f. 73 ff. 222. 234 ff., 250 ff. uö. [10]) Ebd. 219 ff.

Ereignisse seit Fastnacht: wie man gegen die Altäre gewütet, die angesehensten Räte durch Hausscheinschwärmer (*οἰκολαμπαδιόπνευστοι*) ersetzt, die Messen abgeschafft, die Ehe der Priester und Klosterleute — *„o Hymenaeum!“* — gestattet, wie Katilina die Regierung erlangt habe — *„io triumphe!“* —, wie er selbst noch nicht wisse, was er als Konfessionsloser *(prophanus)* neben all der Heiligkeit anfangen solle usw. Als die Basler im Juni zum erstenmal nach *Kappel* zogen, schrieb Amerbach in wegwerfendem Tone an Erasmus nach Freiburg [1]): „Den Zürchern, die gewisse Unbilden an den Schweizern rächen und voll brennenden Eifers für das Evangelium kämpfen wollen, haben wir Hilfstruppen geschickt. Das nennt sich Evangelium, das ist der Weg, das Evangelium zu verbreiten!“ — „Früher“, so schreibt er an Denselben im September [2]), hatten Evangelium und Krieg nichts mit einander zu tun; nun dürsten nach Rache und Krieg vor allem die Geistlichen!“ Ökolampad und Zwingli seien kürzlich nach Marburg gereist, um den Luther niederzumachen, und in Basel bereite man das Siegesfest für sie vor [3]). Die völlige Beilegung des Krieges [4]), die in diesen Tagen erfolgte, hat man der Abwesenheit „gewisser Leute“ zu verdanken, und dauernde Eintracht wäre sicher, wenn nur die Herolde des Evangeliums die Einigkeit zulassen möchten. Die Gegner [5]) sind ihm Katilinarier, ohne Vaterland und Gewissen: was sie wollen, dürfen sie; was sie dürfen, können sie; was sie können, wagen sie. Dem Bauch und was drunter ist, zu dienen, gilt bei ihnen als grösste Frömmigkeit. Die „Seuche“ der Neuerung greift immer mehr um sich [6]); aber mit Zwingli und Ökolampad verglichen kann Luther noch fast als ein Papst und Verehrer des guten Alten gelten, usw.

An den stets verehrten *Luther* wandte sich Amerbach brieflich um Rat auch im folgenden Jahre, da ihm seine Herren den gewünschten Aufschub in der Abendmahlsfrage nicht bewilligten, sintemal sie wohl wüssten, dass sie die klare Wahrheit hätten [7]). Mit welchen Gefühlen mag der so Bedrängte das Aufgebot zum zweiten Kappelerkriege erhalten und nach einem Ersatzmann gesucht haben für einen Feldzug, von dem ihm, mochte er ausfallen wie er wollte, das Sprichwort zu gelten schien:

„Weinen wird, der da siegt, und zu grunde gehn der Besiegte!“ [8]).

---

1) Ebd. 76f. 223. 2) Ebd. 224. 3) Über die Predigt, die der von Marburg zurükkehrende Zwingli im Münster zu Basel hielt und die Amerbach mit anhörte: ebd. 77. Ryff 105. 4) Ebd. 5) Ebd. 225. 6) Ebd. 226. 7) Ebd. 263. 8) Ebd. 270. 274. Das griechische Citat Amerbachs ist eine Umkehrung des Hexameters bei Erasmus, Adagia (1539), S. 521: *Κλαίει ὁ νικηθεὶς, ὁ δὲ νικήσας ἀπόλωλεν — Qui vicit, periit; plorant qui succubuere.*

Aber nach dem Unglück Zürichs und Basels zu *Kappel* und am *Gubel*, nach Zwinglis heldenhaftem Ende, das gerade auf Amerbachs sechsunddreissigsten Geburtstag fiel, nach Ökolampads Tod, der dem grossen Genossen wenige Wochen später nachfolgte, ist auch Bonifacius Amerbach den beiden Gegnern gerecht geworden)[1].

Der eifrigste unter den auswärtigen Geburtshelfern der Basler- — wie bald nachher auch der Schaffhauser-[2]) — Reformation, *Niklaus Manuel*, war inzwischen bereits auch ein stiller Mann geworden. Noch durfte er, als eben die stürmischen Basler Reformationstage zum erstenmal sich jährten, zu Neujahr 1530, von Basel aus mit dem getreuen Genossen *Tilmann* jenen Ritt nach *Strassburg* tun, der die ferne Stadt endgiltig der Schweizer Reformation als Genossin des Christlichen Burgrechts zuführte; noch konnte er im März darauf bei einer letzten amtlichen Sendung nach *Basel*, wohin ihn im April 1528 seine erste geführt hatte, die knappen Ratschläge an die evangelischen Städte abfassen, die der Schreiber als *consultatio Manuelis* zu Protokoll gebracht hat[3]). Am 28. April[3]) 1530 ist Niklaus Manuel gestorben, gewiss auch in Basel von Vielen betrauert. Und heute noch, wo nach stürmischen Jahrhunderten das Basel Ökolampads, Holbeins und Amerbachs die Stadt Jakob Burckhardts, Böcklins und Nietzsches geworden ist, halten dort im Kunsthaus an der Augustinergasse, unfern den Schauplätzen des ersten Bildersturms, die einst im Amerbachhause zum Kaiserstuhl sorgfältig gesammelten Bilder und Zeichnungen von Niklaus Manuels Hand[4]) gleichzeitig die Erinnerung an den schneidigen Berner Maler und Staatsmann und an den feinen Basler Gelehrten und Kunstfreund fest.

---

[1])Ebd. 274. 272 275. 279. 92. 352. 354. 357. [2]) Wo die Berner wieder durch *„jhren eyfferigen Fenner Niclaus Manuel“* (und L. Tremp) vertreten sind: Stettler. Chronicon II, 23. Absch. IV 1b, 375 f. Über die fruchtlosen Versuche einer Reformation *Soloturns* (Hornung 1530), die uns ebenfalls gutenteils aus Briefen *Manuels* bekannt sind, hat neulich R. Steck (B. Hallers Reformationsversuch in Soloturn, Bern 1907) eingehend und lehrreich gehandelt. [3]) Bächtold, Manuel LV. [4]) Vgl. neuestens über die Amerbachsche Sammlung R. Ganz (Festgabe zur Basler Philologenversammlung 1907). — Zwingliana 1906, Heft 1. S. 94. — Die 24 „ungeschnittenen Holzstöcke aus der Offizin des Hans Amerbach, nach Federzeichnungen von Albrecht Dürer (1498)“, die im Basler Museum zu sehen sind, gehören mit zu den Beziehungen zwischen Dürer und dem Hause B. Amerbachs, oben S. 230[1].

# Sind die aus den drei ersten Evangelien zu erhebenden religiös-sittlichen Ideen Jesu durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst?

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Kt. Zürich).

(Schluss)

## *V. Lohn und Gnade; Interimsethik und Ewigkeitsethik; Tat und Opfer.*

1. Ich glaube es durch die folgenden Ausführungen rechtfertigen zu können, dass ich drei an sich zusammenhanglose Gedankenreihen neben einander behandle. Für unser Verständnis Jesu gehören sie deshalb zusammen, weil sie alle drei an der Spannung zwischen der beginnenden Heilszeit und der endenden Unheilszeit teilhaben. Auch können sie sich gegenseitig zur Klarstellung dienen.

Wo eine alte Zeit der neuen, heiss ersehnten, mit den höchsten Erwartungen empfangenen Platz macht, da ist ihre Entwertung unausbleiblich. Sie hat nichts gutes mehr an sich, und es wird nichts mehr von ihr erwartet. Wir müssen auch bei Jesus mit diesem Sachverhalt rechnen. Insbesondere wird alles Tun derer, welche für sich Anteil an der Heilszeit erwarten, mit der Zukunft in die engste Beziehung gesetzt. Und wo, wie im Judentum, *der Lohngedanke* mächtig ist, der an sich keine zeitliche Bestimmung enthält, sondern es dahin gestellt sein lässt, wann der Lohn erfolgt, da wird auch er mit der Zukunftserwartung in Verbindung gesetzt. Das Judentum hatte den Lohngedanken, ehe es noch von anderm wusste, als davon, dass Tun und Ergehn des Guten und Bösen zwischen Wiege und Grab im Einklang stehen müsse. Daher ja die gewaltige Spaltung im Hiobproblem[1]). Aber man kann sich denken, wie gern und wohlfeil diese Spannung sich entlud, als sie den Ausgleich auf die jenseitige Zukunft verschieben konnte.

Der Lohngedanke muss zu Jesu Zeiten ungemein im Schwunge gewesen sein, und er hat ihn ohne Weiteres angenommen. Die Überlieferung ist davon voll: „Euer Lohn in den Himmeln ist

[1]) Man lese in Duhms Kommentar zu Hiob das Kleingedruckte der Seiten 97 f. 138. 152 Weil das Problem im Erdenleben seine Lösung finden sollte, ist es so wuchtig.

gross" (Mt 5,12); „was für Lohn habt ihr?" (5,46); „ihr habt keinen Lohn bei eurem Vater im Himmel" (6,1); „sie haben ihren Lohn dahin" (6,2. 5.16); „er wird nicht um seinen Lohn kommen" (Mc 9,41); „der Arbeiter ist seines Lohnes wert" (Lc 10,7; bestätigt durch 1. Tim. 5,18 und von Paulus 1. Kor. 9,1—18). *Man kann einzelne Lohnsprüche mit sehr viel Kritik ansehen, den Lohngedanken selber streicht keine gute Kritik aus der Überlieferung fort.* Ihn stützen auch Stellen ohne die Vokabel „Lohn", so das Gespräch mit den Zebedäiden (Mc 10,35—41, dessen Kern, nicht aber die mindestens alterierten Verse 38 f, gewiss gut überliefert ist); so das Petruswort Mc 10,28, Mt 19,27, Lc 18,28, welches Mt durch einen Zusatz verdeutlicht; die Antwort Jesu scheint nicht unverändert auf uns gekommen zu sein, aber es scheint auch, dass kein Grund zu der Annahme ist, Jesus habe nicht die Fragestellung des Petrus schlechthin akzeptiert. Auch Mt 20,1—15 geht ja deutlich von der Fragestellung des Lohngedankens aus, und es verdient alle Beachtung wie hier ganz anders als in Lk 15,1—24 Jesus keine Antithese seiner Gegner sich gegenüber hat; er hat es mit der Erörterung seiner eigenen Meinung zu tun. Auch das eschatologische Gerichtsbild (Mt 25,31—46) liesse sich vielleicht hieherziehen.

2. Dass Jesus diesen Lohngedanken hat, ist in seiner Zeit und ganz besonders angesichts seiner eschatologischen Grundstimmung nicht wunderbar. Aber ganz wunderbar ist, dass Jesus den Lohngedanken überwindet und prinzipiell abtut. Zeugnis für diese Entwicklung ist das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge (Mt 20,1—15). Arbeiter arbeiten einem Herrn verschieden lange: folglich haben sie Anspruch auf verschiedenen Lohn. Genauer: da die, welche eine ganze Tagesarbeit zu leisten haben, Anrecht auf einen Denar haben, ist den andern weniger zu zahlen. Aber bei der Lohnauszahlung lässt der Herr mit den zuletzt Eingetretenen beginnen und ihnen allen je einen ganzen Denar zahlen. Da murren die Erstgedungenen, aber die Antwort des Herrn lautet: „Freund, ich tue dir nicht Unrecht. Hast Du nicht um einen Denar mit mir verakkordiert? Nimm das Deine und geh. Ich will aber diesem letzten geben, was dir. Oder darf ich nicht mit meinem Besitz machen, was ich will? Oder sieht dein Auge scheel, weil ich gütig bin?"

Damit zerbricht Jesus den Lohngedanken. *Gott gibt nicht Lohn, sondern Gnade.* Das ist der Sinn des Gleichnisses. Holtzmann bringt das gut zum Ausdruck: „Dieses merkwürdige Gleich-

nis tötet den Lohnbegriff, indem es ihn anwendet“ [1]). Ehrhardt sagt ähnlich: „Es bleibt diese ganze Lohnvorstellnng eine dem innersten Wesen der Ethik Jesu widerstrebende“ [2]). Diesem Gefühl der Abhängigkeit von der Gnade des Vaters im Himmel gibt ein Logion bei Lukas (17,10) den schärfsten Ausdruck: „So sagt auch ihr, wenn ihr alles getan habt, was euch aufgetragen war: wird sind unnütze Knechte, wir haben [nur] getan, was wir zu tun schuldig waren.“ Auch wenn man mit Wellhausen um der Syra Sinaitica willen das „unnütze“ streicht [3]), ist das Wort hier im rechten Zusammenhang. Jesus tut den Lohngedanken ab und redet von Gnade.

3. Fraglich ist nur, wie man sich das des Nähern denken will. Hat Jesus nach dem Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge überhaupt nicht mehr von Lohn geredet? Oder hat er dieses Wort doch noch gelegentlich gebraucht, weil er sicher war, dass von da an seine Jünger es nicht mehr falsch verstanden, und weil er sich seiner gleichzeitig gern bediente, da es ihm und seiner Zuhörerschaft geläufig war? Das Erste anzunehmen ist sympathischer, möglich ist auch das Zweite, und wer wagte zu entscheiden? Wichtiger ist etwas anderes. *Die eschatologische Grundstimmung, in deren Richtung ein starkes Hervorkehren des Lohngedankens durchaus gelegen wäre, hat Jesus nicht gehindert, diesem gegenüber den Gnadengedanken mit aller Tatkraft zu betonen. Jesus hält sich an einem nicht gleichgültigen Punkte von dem Einfluss des Glaubens an die Nähe des Weltendes frei, obwohl ihm der Gegensatz bewusst sein muss.*

4. Auf einem weit umfangreichern Gebiete freilich gibt Jesus nach dem Urteile Verschiedener dem eschatologischen Drucke nach. *Jesus trägt enthusiastisch-ekstatische Züge an sich.* Er hat in entscheidenden Stunden seines Lebens Visionen und auch Auditionen; so in der Taufe, in der Versuchung, in der Verklärung. auch in Gethsemane. Er tut verzückte Rufe (Mt 11,25—30) und er stellt sittliche Forderungen, welche nur in der Aufgeregtheit der Zeit ihre Erklärung finden. Ein Reicher soll alles, was er hat, zu Gunsten der Armen verkaufen (Mc 10,21), er sagt sich los von seiner Familie (Mc 3,31—35), und er fordert geradezu dasselbe von seinen Jüngern: „Ich kam, einen Mann uneins zu machen mit seinem Vater, eine Tochter mit ihrer Mutter usw.“

[1]) Neutestamentliche Theologie I, 196. [2]) In dem S. 78 genannten Buche. [3]) Nestle, Theol. Literaturzeitung 1906, 89 ist mir unverständlich.

(Mt 10,35); „wer Vater und Mutter mehr liebt als mich, ist meiner nicht wert“ (Mt 10,37). Ihm gilt keine Pietät (Lc 9,60), kein Besinnen (9,62), er fordert von seinen Missionären den Verzicht auf alles, was Vorsicht und Bequemlichkeit heisst (Mt 10,9 f), er kennt eine Entmannung um des Reiches Gottes willen (Mt 19,12), redet von der gewaltsamen Aneignung des Gottesreiches (Mt 11,12). fordert dazu auf, Fuss und Hand und Auge für es daran zu geben (Mc 9,43—47), will, dass man den Feind liebt bis zur Preisgabe alles Rechtes (Mt 5,39—48. 25).

5. Wo bleiben da die Selbstbehauptung und das sittliche Gut des Rechtes und der Rechtsverteidigung bis zum Äussersten? Wo die kulturellen Güter des Eigentums, Erwerbes und Besitzes, wo Ehe, Familie, Staat? Sie können nicht bestehen. Es ist alles hineingerissen in einen einzigen ekstatischen grossen Taumel. *Im besten Falle hat man hier zu scheiden* zwischen dem, was Jesus für seine Jünger fordert (es ist freilich stark genug, Mc 1,16—20, aber 29—31!), und der Ethik der andern. Oder zwischen einer im Interim der grossen eschatologischen Krise geltenden und einer „Ewigkeits“-ethik. Oder einer Ethik der Bedingungen für den Eintritt ins Reich Gottes und einer Ethik der Bürgerschaft des Reiches. Wie man es nannte, war einerlei; auf alle Fälle teilte man die sittlichen Forderungen Jesu, wie sie uns überliefert sind, in eine Gruppe der gefährlichen und eine der harmlosen; nur ein dürftiges Restchen gehörte zu dem Gebiete der Entstellungen und Zutaten, welche die Überlieferung geschaffen hat.

6. *Die Schwierigkeiten sind unverkennbar. Sie wurzeln aber zum Teil nicht im Stoff,* sondern in einem heftigen Ausschlag des theologischen Zeitpendels nach der einen Seite. Gegen die einseitige Betonung des abgeklärt Harmonischen an Jesu Wesen und Worten wird das Revolutionäre, Eruptive, Ekstatische an ihm betont, und zwar zum Teil mindestens ebenso stark einseitig[1]). Diese Einseitigkeit ist als verkehrt in Abzug zu bringen. Dazu gesellt sich eine einseitige Exegese. Nur einem einzigen Reichen

[1]) Über die ganze Frage, welche Johannes Weiss 1900 in der zweiten Auflage seines Buches „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ (vgl. diese Zeitschrift 1907, 80—82) mit der Polemik gegen Wellhausens Schilderung der, „abgeklärten, in sich und Gott ruhenden harmonischen Persönlichkeit (sc. Jesu), die bloss durch ihre Selbstentfaltung wirkt“ (Isrealitische und jüdische Geschichte) initiiert hat, schrieb Oskar Holtzmann ein ganzes Buch: War Jesus Ekstatiker? 1903. Vgl. dazu Paul W. Schmiedel, Göttingische gelehrte Anzeigen 1907, 199—207.

rät Jesus, den Erlös seiner ganzen Habe den Armen zu geben. Die Forderungen, sich von den Seinen loszusagen, auf Fuss, Hand und Auge zu verzichten, dem Schläger auch die andre Backe darzubieten und dem Widersacher weit über das rechtlich Gebotene hinaus nachzugeben, sind relative, nicht absolute Forderungen: lieber Zwist des Sohnes mit dem Vater, als dass er sich dem Evangelium entzieht, lieber einäugig nach Gottes Willen leben als mit beiden Augen der Sünde untertan sein usw. Auch die Einseitigkeit einer dies verkennden Exegese ist in Abzug zn bringen.

Von dem Spruch über die Entmannung und des Gewaltverfahren zur Aneignung des Himmelreiches muss ich gestehen, dass ich sie nicht verstehe. Ich fand aber auch noch keine Auslegung, die alle Anstösse behob. So bleiben sie *in suspenso* und scheiden aus. Dann ist noch eine dritte grosse Einseitigkeit, welche ebenfalls in Abzug zu bringen ist: die alterierende Macht der Überlieferung. Das Gärende der Zeit, das auf Entscheidung und Verzicht Zugespitzte der Lage empfand die Gemeinde viel stärker als Jesus. Sie kannte die Zerissenheit der Familienbande, den Verzicht auf Ehre, Heimat, Liebe, Hab und Gut und Leib und Leben um Jesu willen. Da gestalteten sich seine Worte der Not der Gemeinde so, wie sie für sie passten. Uns, dem kühlsachlichen Betrachter, ist Entstellung und Verzerrung, was jenen nicht einmal Umbildung war. Endlich ist abzuziehen der Irrtum, dem Wellhausen ganz besonders verfallen ist, dass Jesus eine Ethik gelehrt habe.

7. Dann bleibt in der Bergpredigt, in den Gleichnissen, in Sprüchen an Einzelne und Mehrere ethisches Gut, dem die eschatologisch-momentane Färbung nicht immer fehlt, das aber doch im Grossen und Ganzen, gleiche Lagen und gleiche Leute vorausgesetzt, ein zeitloses, allgemein und ewig gültiges Gepräge trägt. Es bleiben sittliche Forderungen und Wertungen, die weit davon entfernt sind, Interimscharakter zu haben. Jesus fordert die Sanftmut (Mt 5,5), Gerechtigkeitsverlangen (5,6), Barmherzigkeit (5,7), Herzensreinheit (5,8), Vermittlung des Friedens (5,9), liebevollen Sinn (5,21 ff), Freiheit von sündiger Lust (5,27 ff), Ausschluss der Ehescheidung (1. Kor. 7,10 f), Gültigkeit und Wahrhaftigkeit des schlichten Wortes (Jak. 5,12), Glauben an die innere Würde des Sittlichen auch in Leiden (Mt 5,38ff), Liebe zu allen Menschen (5,43 ff), Reinheit von Heuchelei (6,1—18). Daneben fehlt es an entschiedenen Zumutungen nicht, ganze Hinwendung zu Gott, ganzer Verzicht auf die Sorge wird erheischt (Mt 6,24. 25—34);

das sind freilich Gebote, die voraus sich an den Anfänger wenden, natürlich aber nicht blosse Eintrittsbedingungen ins Gottesreich [1]).

Kurz, wenn man entscheiden müsste über die Formulierung: „Entweder Interimsethik oder Ewigkeitsethik", könnte man nur für das Zweite stimmen. *Die eschatologische Grundstimmung nimmt dem Gros der sittlichen Forderungen und Wertungen Jesu nichts von ihrem Charakter des dauernd Gültigen. Dass er unter dem Drang der Dinge und angesichts der Lage des Einzelnen, mit dem er es zu tun hatte, Forderungen aufstellte, die bald nicht mehr galten, weil sie sich als unnötig erwiesen, ist damit nicht bestritten.* Eine umfassendere Überlieferung böte uns dafür vielleicht nicht wenige Beispiele.

8. Auch der schwermütige Anflug, welcher sich auf so vielem in der Verkündigung Jesu offenbart, soll damit nicht bestritten sein. Ihn versteht man erst, wenn man ein Weiteres ins Auge fasst.

Dass der Menschheit das Wort nicht hilft, ist eine elementare Wahrheit. Darum war Jesus ein Mann der Tat. Aber auch die Tat hilft nicht. Uns zeigt es die Geschichte Jesu. Ihm wird sie es auch gezeigt haben. Ja, sie muss es ihm gezeigt haben; denn die Überlieferung berichtet uns, ohne dass wir Grund hätten, ihr in anderm als in ihrer Form zu misstrauen, von zahlreichen Worten, ja von einer ganzen *Gesinnung Jesu, welche von der Tat resigniert, um zum Opfer zu greifen* und so die sittliche Vollendung zu erlangen.

Wir haben das Wort überliefert: „Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und sein Leben als Lösegeld für viele gebe" (Mc 10,45 Mt 20,28). Den Schlussteil des Logions hat man als „Paulinismus" beanstandet: „Der Gedanke Jesu wird kommentiert durch eine Erinnerung an die paulinische Erlösungslehre" [2]); es sei. Auch „der Menschensohn" ist nicht unwidersprochen geblieben; es sei; dennoch ist es echte Überlieferung, dass Jesus den tiefen Willen zum Dienen hatte. Diese Überlieferung hat in der Legende von der Fusswaschung ihre Materialisation gefunden (Joh. 13,1—11). Sie findet ihren Reflex allenthalben in den Synoptikern.

Jesus beugt sich in freiem Willen unter alle Anforderungen des Lebens und unter alle Zumutungen der Menschen; er wird aller Knecht, macht sein ganzes Leben zum Dienst und hat auf

[1]) Natürlich liesse sich die Liste der sittlichen Forderungen und Wertungen Jesu noch stark erweitern. [2]) Holtzmann, Handkommentar z. St.

alle Selbstbehauptung, auf allen Kampf ums Recht, auf alle Ansprüche und Gleichberechtigung verzichtet. Das ist eine Grundrichtung, ja, *die* Grundrichtung seines Wirkens. Man kann nicht dagegen anführen, dass er den Tempel gereinigt oder über Pharisäer und Schriftgelehrten seinen wehevollen Gotteszorn hat fluten lassen; auch das war Dienst.

Man kann auch nicht dagegen geltend machen, dass er dann eine passive Natur gewesen sein müsse, und er sei eine aktive gewesen. Denn dieser Sinn ist seiner innersten Natur nach ein aktiver, aktiv und nicht leidenlich ist schon Mt 5,38—42 43—47 gemeint, aktiv ist seine Dienstfertigkeit, sein beständiges Bemühen um alles und jedes, was in den Kreis seiner Teilnahme tritt, aktiv sein stetes aus dem Willen zum Dienst entsprungenes Arbeiten und Kämpfen.

9. Seine Tat war sein Opfer. Hier wurzelt seine *Bereitschaft und seine Vorhersage seines Leidens.* Früh können ihm Schatten über den Weg gefallen sein, den Gott ihn gehen hiess. Wir sehen aus den Gleichnissen vom Säemann und vom Senfkorn, mit was für Gedanken und Erfahrungen des Misserfolges und des zu bescheidenen Anfanges er sich auseinanderzusetzen hatte [1]). Die Gegnerschaft blieb nicht aus, der Widerspruch fehlte nicht, seine Erwartungen mögen leicht dann und wann seinen Erfolgen weit vorausgeeilt sein, das brachte Abspannungen mit sich. Wir haben den höchst wahrscheinlich echten, so menschlich rührenden Schrei jeremianischen [2]) Klanges: „Die Füchse haben Gruben, die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber des Menschen Sohn [3]) hat nicht, wo er sein Haupt hinlegen soll“ (Mt 8,20 Lc 9,58). Wir haben die Erinnerung an die Propheten und ihr Los (Mt 5,12, sehr verdächtig? 23,29—32. 34 sehr verdächtig? 37 [4]) Lc 4,24 Umgebung kompositionell! 13,33). So mag Jesu früh und oft und eindringlich der Gedanke gekommen sein, dass er für seine Sache den Tod leiden müssen werde. Die Gethsemanescene macht diesen Eindruck nicht unmöglich. Jesus kann an das Leben geglaubt und an ihm mit ganzer Seele gehangen haben, es

---

[1]) Wer nicht jedes Wort und jedes Gleichnis, das uns die Überlieferung bietet, zuerst darauf angesehen hat, ob es nicht Jesus zu sich selber gesprochen habe, um mit seinen Stimmungen, Erwägungen, Rätseln und Fragen ins Klare zu kommen, taugt zur Erklärung des synoptischen Stoffes wenig. [2]) Jr 15,10—21 18,18—20 20.7—10 20,14—18; gerade die Ähnlichkeit der Stimmung lässt das Gefühl für die Distanz Jeremias von Jesus lebhaft werden. [3]) Hier „Menschensohn“ als „Mensch“ zu verstehen, wäre mehr als falsch, wäre einfältig. [4]) Dazu Paul W. Schmiedel, das vierte Evangelium gegenüber den drei ersten, 1906, 45—48.

kann ihm auch dort überaus schwer gefallen und selbst unmöglich geworden sein, an der Todesbereitschaft festzuhalten, die er deshalb doch schon in sich getragen haben kann.

10. Aber fragen wir: was hat diese Hinwendung zum Opfer mit der eschatologischen Grundstimmung zu tun? Das Eine, dass sie ihr zuwider läuft. Schon dass überhaupt Jesus tätig ist, um die Endzeit sei es nun selber herbeizuführen, sei es herbeiführen zu helfen, ist wieder alle Eschatologie. Gott ist es, der die Heilszeit heraufführt, und die ihm helfen, sind mythische, überirdische Mächte, Engel, Gog und Magog, „der Prophet", Moses, Henoch, Elia, „der Engel" oder der Messias [1]); aber es ist bezeichnend, dass auch der Messias kaum eine aktive Rolle spielt [2]).

So steht denn schon die Tätigkeit Jesu, dessen schlichte Erscheinung von Haus aus zur eschatologischen Figur so ungeeignet wie möglich ist, im hellen Widerspruch zu der eschatologischen Auffassung. Noch mehr tut das der Nerv seiner Gesinnung, der Wille zu Dienst und Opfer. *Dass Jesus glaubt, durch Opfer und Verzicht den Andern zu Gunsten und zu Liebe an der Herbeiführung der Heilszeit wirken zu sollen, löst ihn an den innersten Verbindungsstellen von der Beeinflussung durch den Glauben an die Nähe des Weltendes los [3]).*

Da brachte er das Grösste, was er hatte, der Eschatologie zum Opfer und lernte glauben, dass er der Messias sei.

## *VI. Das persönliche Bewusstsein und der persönliche Anspruch Jesu.*

1. In der Zurechtlegung der weitern synoptischen Stoffe, welche in diesem Zusammenhange zu behandeln sind, treten uns zwei gewichtige Fragen entgegen: *was ist es mit den überlieferten Worten über das persönliche Bewusstsein Jesu? und was ist es mit den überlieferten Worten über den persönlichen Anspruch Jesu?* Beide Fragen gehören natürlich aufs innerlichste zusammen. Von der Höhe des Selbstbewusstseins Jesu hängt das Mass der Ansprüche ab, die er für seine Person macht, Wir werden aber sogleich sehen, dass die darüber überlieferten Worte weder so mirakulös sind, dass man sie wie viele Wundertaten einfach aus der Geschichte streichen kann, noch an Umfang und Gehalt so unbedeutend, dass man sie zur Seite schieben dürfte, noch so selbstverständlich und aus dem bisher Ermittelten so zwanglos hervorgehend, dass man sie ohne weiteres verstehen und in das Bild

[1]) Volz, Jüdische Eschatologie, 1903, 173ff. [2]) Volz, 201. 211f. [3]) Dass natürlich auch ich in den einzelnen Leidensvorhersagungen der Synoptiker ausgesprochenes Gemeindegut erblicke, sei hier noch ausdrücklich gesagt.

einfügen könnte. Sie sind vielmehr nicht ohne Grund Gegenstand der einlässlichsten Erörterungen und Untersuchungen gewesen: denn sie bieten in der Tat die grössten Schwierigkeiten und stellen die Schlüsselposition des Jesusproblems dar.

2. Stellen wir uns zunächst die Sachlage vor Augen. *Das persönliche Bewusstsein Jesu ist ein hochgesteigertes.* a. Nach den Synoptikern ist *Jesus der Messias.* *α.* Er nennt sich so vor dem Synedrium. Die Frage, ob er der Messias, der Sohn Gottes, sei (von Lc wirkungsvoll in zwei zerlegt [1]), beantwortet er mit einem „du sagst es“. Dass dies nicht die Zuschiebung des Urteils an den Hohenpriester ist (= *Du* sagst es zwar, aber was *du* sagst, sage *ich* noch lange nicht, ich antworte auf deine Frage überhaupt nicht von mir aus), sondern eine runde Zustimmung (= ja, ich bin es), beweist der angehängte Spruch vom Menschensohn. Allein wer hat dieses Wort gehört? Petrus sass am Kohlenfeuer. Die Geschichte von den falschen Zeugen ist sicher nicht von Mitgliedern des Synedriums kolportiert worden, und die Synoptiker wissen sie doch. Woher? Und gerade der Inhalt des falschen Zeugnisses diskrediert die Hohenpriesterfrage. Warum sagen, wenn nachher der Hohepriester so fragt, die falschen Zeugen nicht aus: wir hörten ihn sagen, er sei der Messias, Gottes Sohn? *β.* Zudem hat die Hohepriesterfrage eine sie leicht diskreditierende Dublette. Jesus bekennt sich vor Pilatus auf Befragen als den König der Juden, und *ο βασιλευς των Ιουδαιων* steht über seinem Kreuzespfahl zu lesen. Bekennt sich Jesus wirklich? Hat hier „du sagst es“ diesen Sinn? Das „du sagst es“ von Mc 14,62 ff habe ich soeben aus der Reihe des geschichtlich Gewissen ausgeschieden, also beweist die Parallele nichts. Dass die Kreuzesinschrift echt sein mag, sei zugestanden. Die Hilfsmittel, es zu bestreiten, reichen nicht aus. Allein ein andres ist es, wenn ein fremdes Urteil über mich ergeht (Kreuzesinschrift), ein anderes, wenn ich ein fremdes Urteil nicht ablehne, weil es nicht lohnt („du sagst es“ zu Pilatus), ein andres, wenn ich selber über mich urteile, wie Fremde tun (dass Jesus sich von sich aus „den König der Juden“ nennt, wagen die Synoptiker nicht zu sagen). Wie wenn Jesus sich von Pilatus so nennen liess, weil der Römer es nicht besser verstand und Widerspruch nicht lohnte. Dann trägt sein „du sagte“ die Würde des „er aber schwieg“ (Mc 14,61) in sich, welche Origenes contra Celsum

[1]) Ob der Hohepriester so gefragt hätte? Genügte nicht: „Bist du der Messias?“ Man beachte im Petrusbekenntnis: „Du bist —“ Mc: „der Messias“, — Lc: „der Messias Gottes“, — Mt: „der Messias, der Sohn Gottes, des lebenden.“ Man vgl. die von *Tischendorf* notierten Wucherungen.

einmal auf das Schönste zum Ausdruck gebracht hat [1]). *Das sind die Stellen, in welchen sich Jesus ohne Einschränkung als Messias bekennt, und ihre Kritik.*

*β. An anderm Ort lässt sich Jesus Messias nennen. α.* So ist es beim Einzug in Jerusalem. Die Tatsache des Einzuges hat man bestreiten wollen, allein nicht mit Erfolg. Nicht die Tatsache, sondern vielleicht ihre Darstellung, ganz gewiss aber ihre Deutung und Wertung bedarf der Kritik. Zwei Tatsachen sind auseinanderzuhalten: Jesus reitet in einer Weise in die Stadt ein, die als messianische gedeutet werden kann und von den Evangelisten mit Recht so gedeutet wird; Jesus wird von der enthusiasmierten Menge als Messias begrüsst und lässt es geschehn. Dieser Fall ist typisch für die Notwendigkeit, welche sich stets der Kritik ergibt, die synoptische Behauptung der Messianität Jesu auf ein Geringeres herabzumindern. Was hat die Menge gerufen? Bei Lc redet sie von „dem König"; aber Lc verleugnet auch hier nicht sein anderwärts bekundetes Gefallen an volltönenden Formeln („Friede im Himmel"). Markus redet vom „kommenden Königreich unseres Vaters David." Machte Lc aus dem „Königreich" den „König"? Das „Königreich" ist die oberste Hoffnung der spätern Gemeinde. Mt, der weder vom „König", noch vom „Königreich" redet, für ursprünglich zu halten, liegt inhaltlich sehr nahe, aber wie entstand dann die zwiespältige sekundäre Form der Seitengänger Mc und Lc [2]). Wenn Lc am ursprünglichsten ist, dann ersetzen Mc und Mt, jeder in seiner Weise, den „König", und es liegt nahe zu glauben, die Urform sei geschaffen, wenn man in Mt irgendwie den König hineinbringe. Aber schliesslich, ob man den Ruf genau kennt oder nicht, mehr, als dass eine Schar einziehender Festpilger Jesus als den Messias begrüsst und er es sich gefallen lässt, wird nicht berichtet. Ja, gerade das, was man erwarten sollte, fehlt. Die Sacharjastelle spielt in der Begrüssung durch das Volk keine Rolle! Dass Jesus als der Messiaskönig des Propheten in Zion einreitet, ist somit etwas, was er im Stillen für sich tut. Für sich selber erfüllt sich so die Weissagung, der Menge bleibt das unbemerkt. Dass sie aber einen Augenblick ihn als Messias umjubelt, was will das unter Orientalen bedeuten? Morgen ist es vergessen; er lässt sich darum gefallen, was möglich ist, ohne dass irgendeine Behörde ihm Folge gibt.

*γ.* Im „Petrusbekenntnis" erklärt Petrus Jesus für den Mes-

[1]) Migne, patrologia graeca XI, 641 ff. [2]) Aus der Sacharjastelle können die Ausdrücke kaum stammen, denn man verstände dann nicht, warum die Stelle selber bei Mc und Lc fehlt.

sias. Jesus verbietet es weiterzusagen und kündigt alsbald das Leiden des Menschensohnes an. *Wrede* hat in seinem „Messiasgeheimnis“ hier eingesetzt. Das Tendenziöse der ganzen Darstellung ist klar. Geschichtlich wird soviel sein, dass einmal im Zusammensein Jesu mit seinen Jüngern der Moment gekommen ist, wo Jesus fragt: „wer meint ihr, dass ich sei?“ Wann dieser Moment sich ereignete? Vielleicht damals, als Jesus selber damit rang, ob er der Messias sei oder nicht, und damit so wenig innerlich ins Reine kam, dass er die Lösung aussen, bei den törichten Jüngern suchte? Zu Zeiten findet der wahrhaft Fromme im zufälligsten Ding die ersehnte deutliche Antwort der Gottheit, die keine innere Stimme gab. Oder gab es sich so? Kurz, Petrus weiss die Antwort: „Der Messias.“ Jesus nimmt sie hin; vielleicht, dass er so oder so den Messiasglauben der Jünger dämpft. Die Tatsache aber besteht: *Jesus hat sich Messias nennen lassen.*

δ. Dazu kommt ein Weiteres: *Jesus nennt sich selber Messias, aber mit einer Einschränkung.* Der Täufer lässt Jesus fragen, ob er der sei, der kommen soll und den man erwartet. Darauf antwortet Jesus, und diese Antwort: „Blinde sehen, Lahme gehen, Aussätzige werden rein, Taube hören, Armen erhalten die frohe Kunde“, ist kein Nein. Jesus nennt sich, für den Täufer ganz unzweideutig, den Messias. Schmiedel nimmt die Stelle bekanntlich für eine Grundsäule, und mit Recht[1]). Dass den Abschluss der Aufzählung der Messiastaten die Verkündigung des Evangeliums an die Armen bildet, ist kein Werk der Gemeinde, sondern ein Beweis für die Treue der Überlieferung dieses Spruches. Aber auch der letzte Abschluss „und selig ist, wer sich nicht an mir ärgert“, ist nicht von der Gemeinde hinzugefügt, sondern von Jesus gesprochen worden. Jesus gibt dem Täufer zu, dass die Art, wie er sich als Messias geriert, ein σκάνδαλον sein kann. In dem Worte liegt: „ich bin der Messias, aber anders als sie meinen.“

ε. *Andre Belege* dafür, dass nach der Meinung der Synoptiker Jesus der Messias ist, seien nur kurz erwähnt. Von Taufe und Verklärung ist mehrfach die Rede gewesen[2]). Wenn die Verklärung geschichtlich ist, ist sie's als Vision und Audition. Jesus hätte das Begebnis dann seinen Jüngern erzählt. Man mache sich dann den Weg klar, der von der Form, in welcher Jesus erzählte, zur synoptischen Gestalt führt; er ist sehr weit, jedenfalls so weit, dass ich nicht wagen möchte, der heutigen Gestalt etwas über den geschichtlichen Verhalt zu entnehmen. Messiasausdrücke begegnen in den Reden der Dämonen zu Jesus

[1]) 1906, 265 f. [2]) 1906, 274 ff.

und in den Bitten der Kranken überhaupt. Aber das sind ja deutlich Erzeugnisse des apologetischen Triebes. Nur die Stufe der Apologie, auf der sie enstanden sind, lässt sich nicht feststellen. Ist der Sinn der Stellen: *auch* die Unreinen erkennen den Messias? oder ist der Sinn: *zwar* die Juden erkennen Jesus nicht, *aber* die Dämonen. Dann rücken die Stelle in die geigeistige Nähe des vierten Evangeliums, wo die Juden Jesus — kraft der Theorie — immer verkennen und nie verstehen. Weiter gehören hieher die von *Wrede* stark betonten Schweigegebote. Ich habe schon gezeigt, dass sie keine einheitliche Grösse sind[1]). Da wir sahen, dass auch dem Täufer gegenüber Jesus Einschränkungen macht, kann man in Stellen wie Mc 8,30 9,9 (?) einen geschichtlichen Kern gelten lassen. Weiter gehört hieher die „christologische Meisterfrage" (Mc 12,35—37 u. P.), ob der Messias ein Davidide sei. Wenn die Stelle diese Frage verneint, kann auch sie als Einschränkung der Messianität für geschichtlich gelten. Auf sich selber gestellt, aber sagt die Stelle nichts. Endlich nenne ich noch die Tempelreinigung, welche geschichtlich sein wird. Dass Jesus sich wie alle Menschen als einen, ja den Sohn Gottes betrachtete, ward früher besprochen[2]). Man versteht die Stelle schon von diesem Bewusstsein aus: Jesus reinigt seines Vaters Haus, dazu bedarf es eines Messiasbewusstsein mit nichten.

b. *Nach den Synoptikern nennt sich Jesus den Menschensohn.* Diese Bezeichnung ist in der letzten Zeit Gegenstand mannigfacher und sehr verschiedener Erörterungen gewesen. Ich kann hier nicht der Streitfrage in alle Verästelungen hinein nachgehen, auch die geschichtliche Abwicklung der Diskussion nicht darstellen, sondern muss mich damit begnügen, in knappen Sätzen mit andeutenden Belegen die Sache zu der Entscheidung zu bringen, welche mir die richtige zu sein scheint[3]). Die Menschensohnworte sind verhältnismässig zahlreich. Sie sind aber nicht alle von der gleichen Bedeutung, sondern folgendermassen zu gruppieren. α. Der Ausdruck „Menschensohn" wechselt bei den Synoptikern mit einfachem „ich" und „er" von Jesus gesagt, so Mc 8,31 Lc 9,22:: Mt 16,21, so innerhalb Mc 8,38 = Lc 9,26, so Mc 10,45 Mt 20,28 :: Lc 22,27, so innerhalb Mt 19,28 und Mt 19,28 :: Lc 22,30, so Lc 6,22 :: Mt 5,11, so innerhalb Lc 12,8. *Auch sonst finden sich Stellen, aus denen unzweideutig zu entnehmen ist, dass*

[1]) 1906, 176[1]). [2]) 1907, 162—64. [3]) Genannt sei Paul W. Schmiedel, der Name „Menschensohn" und das Messiasbewusstsein Jesu, Protest. Monatshefte, 1898, 252—67; Bezeichnet Jesus den Menschen als solchen durch „Menschensohn"?, ebda, 291—308; die neusten Auffassungen des Namens „Menschensohn", ebda, 1901, 333—351.

*Jesus von sich selber redet, wenn er vom Menschensohn redet* (so z. B. Lc 22,48). β. *Eine Reihe von Menschensohnsprüchen sind apokryph.* Ich führe hier nur die des Mc-fadens an, welche beide Seitengänger auch haben: 8,31 9,31 10,33, 13,26 14,21 14,62. γ. *An andern Stellen scheitert der Versuch, „Menschensohn" unter Rekurs auf das Aramäische als „Mensch" oder gar „Mensch wie ich"* (wobei man Jesus mit dem Daumen demonstrieren liess!!!) *zu verstehen.* Das zeigt gleich Mc 2,10 u. P. Es fällt Jesus gar nicht ein, zu behaupten, alle Menschen könnten (natürlich im Namen Gottes) Sünden vergeben; auch die Reflexion, einige, besonders dazu qualifizierte, Leute könnten es, sollte man ihm nicht unterschieben; es steht nur da: „ich, Jesus, kann es", damit muss sich der Historiker und Interpret zufrieden geben. So ist es auch in dem Spruch von den Füchsen, die ihre Gruben haben. Jesus redet nur von sich. Fraglich ist die Bedeutung des Sabbatspruches: Herr ist der Menschensohn auch über den Sabbat. Ist das hebräisch gedacht: der Menschensohn oder Mensch ist *ba'al* das Sabbat und nicht *be'ul* des Sabbat? Oder ist der Gegensatz: wenn alle Menschen dem Sabbat gegenüber gebunden sind, ich, Jesus, stehe ihm als Herr gegenüber? Dann ist die Rede von Mc 2,27 ein falsches Interpretament, das Mt und Lc mit Recht noch nicht haben. Ich entschliesse mich für die letztere Möglichkeit. δ. Fraglich dagegen kann sein, ob *Jesus* sich eine besondere Würde beilegen wollte, wenn er sich Menschensohn nannte. Er *muss es gewesen sein, der sich zuerst so nannte.* Denn die Gemeinde hatte andre, höhere Titel für ihn und hätte von sich aus ihm niemals diesen niedrigen beigelegt. Dabei lasse ich aber offen, wann und wie oft Jesus sich Menschensohn nannte. Denn wir sehen, dass die Überlieferung zwischen dieser Bezeichnung und dem einfachen „ich" sogar innerhalb desselben Verses schwankt. Dann kann sie auch das Wort überhaupt eingesetzt haben, wo Jesus „ich" sagte, und es beseitigt haben, wo er es brauchte. Jesus muss also selber den Ausdruck geprägt haben, was besagte er dann? ε. Der Ausdruck kann nicht eine absolute Demütigung enthalten wollen. Am wenigsten kann er das in dem Spruch von den Füchsen und ihren Gruben. Denn durch die Kontrastwirkung würde da jeder prunkendere Titel mehr demütigend wirken. Auch im Spruch von der Sündenvergebung und dem Sabbat enthält er nichts ausgesprochen demütigendes, wie er gerade da täte, wenn andre Jesus den Menschensohn benannt hätten. Nicht weniger hat seine Verwendung in Mc 10,45 etwas stolz-würdevolles. *Menschensohn ist ein Würdename.* ζ. *Seine Herkunft* ist dunkel. Wahrscheinlich ist die Anlehnung an den „wie ein Menschensohn" in

Dan 7,13, besonders dann, wenn der Einzug in Jerusalem in bewusster Anlehnung an Sach 9,9 insceniert wurde. Dann hat sich Jesus bewusst an messianisch verstandene Stellen des Alten Tements angelehnt, deren Messiasform sich inhaltlich ganz damit deckt, dass er sich gegenüber dem Täufer mit einer Einschränkung als Messias bezeichnet.

3. Immerhin handelt es sich in dem Dargelegten nach dem Zeugnis der Synoptiker um ein über das Gewöhnliche hinaus gesteigertes persönliches Bewusstsein Jesu. Dem entspricht *der* ebenso gesteigerte *persönliche Anspruch Jesu.* a. *Jesus fordert, dass man sich für seine Person entscheide.* „Wer nicht für mich ist, ist wider mich." Die Berufung der ersten Jünger und der Ruf an andere, ihm nachzufolgen (Lc 9,59 f), sind zwar Geschichten mit ganz stark verkürzten Perspektiven, aber sie spiegeln doch wohl eine richtige Erinnerung daran wieder, dass Jesus kategorisch Nachfolge verlangt hat. Sie werden auch gestützt durch Aussprüche wie der: „ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert. Ich bin ja gekommen, einen Menschen mit seinem Vater in Zwiespalt zu bringen und eine Tochter mit ihrer Mutter." So absolut reissen auch die Gleichnisse vom Schatz im Acker und von der köstlichen Perle den Menschen zur Nachfolge Jesu von dem Seinen los. b. *Jesus fordert, dass man ihn um jeden Preis bekennt und bezeichnet seine Verleugnung als entscheidend für den Verlust des Heils.* „Wer mich bekennt vor den Menschen, den will ich bekennen vor meinem Vater in den Himmeln; wer mich aber verleugnet vor den Menschen, den will ich verleugnen vor meinem Vater in den Himmeln" (Lc hat diesen Spruch vielleicht schon in der ersten Hälfte durch Setzung der dritten Person: „der Menschensohn", sicher aber in der zweiten Hälfte durch passivische Wendung ermässigt, 12,8 f). Fünf Mal ist, mit geringfügigen Differenzen, der Spruch überliefert: „Will mir einer nachfolgen, der verleugne sich selbst und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach" (Mc 8,34 Mt 10,38 16,24 Lc 9,23 14,27). Man stutzt über den Ausdruck „Kreuz", aber den kann statt eines andern die Gemeinde in ein echtes Wort Jesu eingesetzt haben. Dieselbe Entschiedenheit, aber ohne Beziehung auf Jesus persönlich, spricht aus dem ebenfalls fünffach überlieferten Spruch Mc 8,35 (= Mt 10,39 16,25 Lc 9,24 17,33). c. *Jesus ist Herr über Sündenvergebung, Sabbat und der neue „Gesetzgeber".* Es genügt an das „Ich aber sage euch" der Bergpredigt zu erinnern[1]). d. *Jesus ist der Mittler zwischen Gott und den Menschen und der*

[1]) Die andern Stellen sind soeben berührt worden.

*Weltrichter.* Wen *er* vor Gott bekennt oder leugnet, dem wird Heil oder Verderben. Was man einem Geringen tut, das hat man ihm getan, und er wird, aus dem Kreis seiner Engel heraus, angesichts aller Völker zu den einen sprechen: „ihr habt mir zu essen, zu trinken gegeben und anderes erwiesen“ und zu den andern wird er sagen: „ihr habt das alles nicht getan“ (Mt 25,31—46). Liegt auf der Hand, dass hier spätere Wucherungen überliefert sind, so vermag doch ich für mein Teil nicht, jeden geschichtlichen Kern von vornherein zu bestreiten.

4. *Vielmehr ist nötig, dass man, gestützt auf die kritischen Bemerkungen, die schon gemacht sind, von ausserhalb gelegenen sichern Punkten aus das Geschichtliche erst zu ermitteln und dann zu verstehen sucht.* Die ausserhalb gelegenen sichern Punkte sind folgende: a. *Jesus hat es abgelehnt, gut geheissen zu werden*[1]. b. Jesus soll seinen Jüngern verboten haben, sich Rabbi oder Vater oder Führer nennen zu lassen. So nur Mt (23,8—10). Uns interessiert daran namentlich die Begründung: „Denn einer ist euer Führer, Christus.“ „Denn einer ist euer (himmlischer) Vater.“ Das ist ohne Zweifel Gott. „Denn einer ist euer Lehrer.“ Wer ist das? *Clemens* hat den Zusatz „im Himmel“, *Origenes* den Zusatz: „der Vater im Himmel“, andre Zeugen setzen „Christus“ hinzu, offenbar nach (aus?) v. 10. Wenn *Clemens* und *Origenes* richtig interpretieren (um mehr als um ein Interpretament wird es sich nicht handeln), ist „Christus“ in v. 11 problematisch, Jesus nennt dann Gott den alleinigen Lehrer, Vater und Führer, und er lehnt es seinerseits ab, so zu heissen. Aber das ist eine Behauptung mit Wenn und Aber. c. *Jesus kann nicht heilen, wo er nicht Glauben findet und dieser Glaube hat nicht ein Bekenntnis zu ihm, sondern die Heilbarkeit des zu heilenden Übels durch ihn zum Inhalt.* Das ist Mc 9,22—24 ganz deutlich, um so deutlicher als Mt und Lc an dieser Episode so sehr Anstoss nehmen, dass sie sie auslassen. Auch der Glaube des Hauptmanns von Kapernaum hat keinen andern Inhalt. d. *Jesus hält wie sich, so alle Menschen für Söhne Gottes,* doch ist schon besprochen worden, wie dieser Glaube durch die Wirklichkeit so umgebildet ward, dass Jesus seine grenzenlose Besonderung von allen Menschen immer stärker bewusst ward. e. Diese Reihe des ausserhalb des Problems gelegenen sichern Punkte kann durch *Beobachtungen an der Gemeinde und der spätern Entwicklung* noch vermehrt werden. Während die bisherige Reihe hinter den überlieferten Aussprüchen von Jesu persönlichem Bewusstsein und persönlichem Anspruch

[1] Siehe über diese „Grundsäule“ Schmiedels 1906, 260 f.

stark zurückbleiben, finden sich in der Gemeinde eine Reihe von Punkten, die sie eher noch überbieten. f. *Für die Gemeinde ist Jesus der Messias,* sie fällt über ihn das Urteil: „Jesus ist (griechisch ausgedrückt) der Christus.“ Daraus wird Jesu Name: Jesus Christus. g. Daneben steht *die allgemeine Glorifizierung Jesu,* die schon bei Paulus dahin führt, dass er Jesus einmal im Vorbeigehn als den Weltschöpfer bezeichnet (I Kor 8,6) und dass er auch im von einer Interpolation befreiten Text des Philip noch von Jesus in der überschwänglichsten Weise redet (2,5.8—11).

Ist aber von hier aus gesehen auch im Munde Jesu alles möglich, so schränken das andre Erscheinungen in der Gemeinde wieder ein. h. *Es stimmt schlecht zu der universalen Haltung des Weltrichters Jesu,* vor dem alle Völker zum Gerichte erscheinen (Mt. 25,32), dass in dem Streite des Paulus mit Jerusalem über die Frage, ob die Heiden Juden werden müssten, um Christen werden zu können, oder nicht, keine der Parteien, weder Jerusalem noch Paulus, ein Wort Jesu wissen, das entscheidet. Dass Jerusalem keines wusste, nimmt schliesslich nicht wunder: Jesus hat jedenfalls mit dem ausgesprochenen Partikularismus gebrochen (Mc 7,24—30 Mt 11,20—24 12,38—42 8,5—19), aber dass Paulus von Jesu Universalismus nichts wusste, wenn es ein ausgesprochener war und nichtmehr ein gelegentlicher, stimmungsmässiger, das wäre nicht zu denken. Damit ist das Urteil über den universalen Weltrichter gefällt. Diese Idee entwickelte sich aus unprinzipiellen Anfängen bei Jesus erst in der Gemeinde, und zwar durch und nach Paulus [1]). i. Ebenso wenig stimmt die Figur des „neuen Gesetzgebers“ Jesu, welche Mt liebt, zu demselben Konflikte zwischen Paulus und Jerusalem. Paulus tut das Gesetz ab, Jerusalem hält es aufrecht, und Jesus? Jesus hat es durchbrochen. Denn Jesus heilt nicht nur am Sabbat, er verbietet auch die Ehescheidung rundweg (Mc 10,9 = I Kor 7,10. 11. 27. 39 Ro 7,2f) [2]). Mt lässt sie erlaubt sein (19,9 5,32). Ausdrücklich beruft sich dabei Jesus noch auf Moses (Mc 10,6). Aber wo Jesus die Reinheitsvorschriften aufhebt (Mc 2,15—17 1,17—23), fehlt ihm die Möglichkeit, das zu tun; er steht im Gegensatz zu Moses. Auch das Fasten lehnt er ab (Mc 2,18—22). Allein neben diesen Durchbrechungen des Gesetzes steht Mt 5,17—20 in der Überlieferung. Das ist nichts als eine Umdeutung der Stellung, welche Jesus gerade in Mt 5 zum Gesetze eingenommen hat [3]). Die gleiche

[1]) 1906, 271f, 298f. [2]) Zur Frage der Ehescheidung im Neuen Testament vgl. Schmiedels Exkurs 4 zu I Kor. 7 in seinem Kommentar. [3]) Nach Schmiedel, Protest. Monatshefte 1898, 302 bezeichnet 5,17 (5,18f halte natürlich auch ich für sekundär) „nicht nur den Ausgangspunkt Jesu, sondern gilt für die ganze erste Periode seines öffentlichen Lebens.“

Umdeutung liegt in παρεκτος λογου πορνειας (32). Paulus muss sich an diese Umdeutung gehalten haben, sonst hätte er Jesu Stellung zum Gesetze anders ausgenutzt. Dadurch wird eine Auffassung, welche Jesus soweit erhöht, dass er über dem Gesetze steht, als ungeschichtlich erwiesen.

5. *Was lässt sich nun als das Geschichtliche über das persönliche Bewusstsein und den persönlichen Anspruch Jesu ermitteln?* a. Ein uneingeschränktes Messiasbewusstsein ist für Jesus unmöglich. Kein Messiasbewusstsein bei ihm annehmen, heisst die gesamte synoptische Tradition als wertlos auf die Seite schieben. Dass Jesus von sich geglaubt habe, er sei jetzt nicht der Messias, er werde es aber sein, wenn er („in den Wolken des Himmels") wiederkomme, scheint mir eine gekünstelte Annahme. Es bleibt nur übrig, was die Antwort an die Johannesjünger im Einklang mit andern Einzelzügen an die Hand gibt: *dass nämlich Jesus sich für den Messias gehalten hat, aber für einen Messias, der für Juden ein Ärgernis ist. Ohne Zweifel ist dieser Messiasglaube unter dem Drucke eschatologischer Vorstellungen entstanden.*

b. *Man kann noch fragen, wann und wie der Messiasglaube entstanden sei. Aber auf die erste Frage weiss ich keine Antwort.* Dass es nicht in dem einen Moment, den die Synoptiker nennen, in der Taufe geschehen ist, ward früher gezeigt. Ob der andre Moment, den sie darbieten, das Petrusbekenntnis die Geburtsstunde ist, das fordert doch sehr die Bedenken heraus. So äusserlich kann der Glaube in Jesus nicht wohl entstanden sein. Die Verklärung aber ist zeitlich im Verhältnis zum Petrusbekenntnis nicht mit einiger Gewissheit zu fixieren. *Für die zweite Frage lassen sich Ansätze zu einer Antwort eher aufweisen.* Dabei ist davon auszugehen, dass das Messiasbewusstsein für Jesus von vornherein durchaus nicht nahe lag. Denn Jesus hat es abgelehnt, gut genannt zu werden. Es muss ihm aber der Messias eine vollkommene Erscheinung gewesen sein, so gut wie seinem Volke. Dann müssen es Anstösse der allerwuchtigsten Art gewesen sein, die ihm das Messiasbewusstsein annehmbar machten. Ich glaube deren zwei zu kennen. Der erste ist seine völlige Isoliertheit. „Und sie verstanden ihn nicht", das ist der Grundeffekt seines Wirkens. Wahrlich nicht zum Zeitvertreib hat Jesus das Gleichnis vom Säemann gedichtet, der soviel Samen fruchtlos ausstreut. Dieses Gleichnis ist der Niederschlag eines Ringens Jesu um eine ihm annehmbare, mit der Güte seiner Absichten nicht im Widerspruch befindliche Auffassung seines Misserfolges. Das Gleichnis klingt aus in einem siegesgewissen Dennoch, aber dieses Dennoch ist die Antwort auf ein niederdrückendes Obwohl. So ist es mit dem

Wirken Jesu. Er will *mit* den Menschen zu Gott hin, aber sie bleiben immer weiter hinter, unter ihm zurück; — das Obwohl. Er aber glaubt an ihr Heil und seinen Heilsberuf, die Menschen werden gerettet werden, denn — er ist der Messias; — das Dennoch.

c. Dazu kommt ein Zweites. Unsre Evangelien schildern viel zu blass, und wir sind von der evangelischen Geschichte räumlich, zeitlich und geistig viel zu fern, um die ungeheure Spannung zu empfinden, welche zwischen Jesus und seinem Volke, seiner Zeit herrscht. Auch das Wort, dass er gekommen sei, das Schwert zu bringen, hat er nicht bloss so gesagt. Wie kommt der Liebeprediger und Friedensverkünder zu einem solchen Wort, zu den mancherlei ähnlichen Aussprüchen? Das versteht man nur von jener Spannung aus. Sie brachte für ihn den Tag herauf, wo er sich selber den Rechtstitel für sein Verhalten abfordern musste. Wer bin ich, dass ich so auftreten darf? Das sind unsre schwersten Zeiten, wo wir kraft innerer Ahnung das kühnste Rechte tun, ohne dass Gott uns noch deutlich sein Ja und Amen dazu gesagt hat. Dann kommt die Stunde, wo wir uns selber zur schwersten Anfechtung werden, weil wir uns von einer frühern Höhe unsres Lebens aus fragen müssen: wer bin ich, dass ich das darf? Jesus fand die Antwort: ich bin der Messias. Schmiedel glaubt, es sei der Gegensatz zum Gesetz gewesen, wo Jesus sich als den Messias erkannt habe. Ein deutlich redendes Indizium in der Überlieferung haben wir dafür nicht, aber allerdings ist die Stellung zum Gesetz der Punkt, wo die Spannung am leichtesten ihre Krisis erreichte [1]).

d. Wenn Jesus sich einmal als Messias wusste, ist der Schritt zum Glauben, er werde eine Parusie in Glorie haben, weder ein grosser mehr, noch ein schwerer. Auch die leise Umbiegung in eine Messiasidee, welche man späterhin die vom „leidenden Messias" genannt hat, ist wohl denkbar. Schwerer ist, aus den Angaben der Tradition das Geschichtliche herauszuschälen und das Zugewachsene abzulösen. Ich kann hier vollends auf einen Versuch in dieser Richtung verzichten. Denn hier ist nur die Feststellung wichtig: *Jesus hat sich in innerern Krisen als den Messias erkannt, er kam auf den Messiasglauben, weil er auch sonst Eschatolog ist.*

e. Ob Jesus in seiner wachsenden Isolierung und angesichts der Misserfolge auch an der Wahrheit seiner Sache zweifelte? Vielleicht ist die Versuchungsvision von solchen Zweifeln ein

[1]) Protest, Monatshefte 1898, 301 f.

Nachhall. Stark werden die Zweifel nicht gewesen sein. In einer andern Richtung hat die Sache Jesu bei ihrem Vertreter eine Geschichte: *Jesus und seine Sache wachsen immer enger zusammen, am Ende ist Jesus die Sache und die Sache ist Jesus.* Weil sie ihn verwerfen, verwerfen sie die Sache, darum verleugnen die, die ihn verleugnen, auch die Sache, und er, der Sachverwalter, wird, für die Sache stehend, sie vor dem Vater im Himmel auch verleugnen. So tun und lassen sie alles um seinetwillen. Weil er seine ganze Persönlichkeit an seine Sache setzt, macht auch er persönlich die weitgehendsten Ansprüche. Wie überhaupt Zeit und Missgeschick den Ton seiner Rede entscheidungsvoller werden lassen, so erhält er auch einen persönlichern Charakter. Freilich wird die Gemeinde stark retouchiert haben. Ihr war ja Jesus an die Stelle des Evangeliums getreten, er ist Objekt statt Träger des Evangeliums. Aber hinter der Retouche wird ein in den eben gezeigten Linien entworfenes Bild liegen. Man sieht aber: *soweit der persönliche Anspruch Jesu durch sein Messiasbewusstsein bedingt ist, ist er indirekt durch den Glauben an die Nähe des Weltendes beeinflusst, sonst gar nicht.*

### *VII. Jesus und unsre Kulturgüter.*

1. *Alle Rechtsordnung,* das ist die Grundlage aller vorhandenen und nach der Meinung der meisten Zeitgenossen denkbaren Gesellschaftssysteme — das Wort im empirischen, nicht im übeln theorisierenden Sinne genommen — *durchbricht Jesus.* Er ist, modern ausgedrückt, Anarchist. Von nichts ist er ferner als von allem Sozialen. Denn eben das Soziale rechnet als mit seinem ersten konstitutiven Faktor mit dem Recht, das ist mit der ins Äusserliche, Kontrollierbare verlegten Verpflichtung. Für Jesu Willen aber ist auch die ins Innerliche, Unkontrollierbare verlegte Verpflichtung, die Pflicht noch ein zu hartes, seelenloses Wort. Denn *Jesus ersetzt die Rechtsordnung* — das ist charakteristisch für die positive Richtung, in der er sie durchbricht, er ist, modern ausgedrückt, Edelanarchist — *durch den Liebeswillen.* „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.“ Das ist aber kein Kantisch hartes „du sollst“; hier muss man einmal auf den semitischen Sprachgeist zurückgreifen, der ein solches „du sollst“ schlechterdings nichts zum Ausdruck bringen kann; nicht umsonst sagt die syrische Übersetzung: „du wirst lieben“, und die hebräische von *Franz Delitzsch* „du hast lieb“, auch im palästinischen Aramäisch Jesu kann es nicht anders gelautet haben.

Wo in der Geschichte ward dieser Edelanarchismus, der gegenüber Gott und den Menschen gar nichts tut, als dass er sie

einfach lieb hat, erreicht? Man kann auch fragen, wann wird er einmal erreicht werden? In Jesus ist er erreicht, aber Jesus starb am Kreuz. Es ist mir fraglich, ob nicht mit dieser Grundposition Jesu alle Kultur unmöglich gemacht ist. Doch hier ist nicht dies das Problem, sondern das andere, nämlich, ob diese Schilderhebung des reinen Liebeswillens durch den Glauben an das nahe Weltende beeinflusst war. Das ist zu verneinen. *Jesu grundsätzliche Stellung zur Kulturwelt ist nicht eschatologisch bedingt oder beeinflusst.*

2. Die beiden grossen Rahmen unsres Kulturgeschehens sind der Staat und die Kirche. *Welches ist Jesu Stellung zum Staat und zur Kirche?* Wo man so handelt, dass man ganz einfach Gott ganz lieb hat und die Menschen ganz lieb hat, wird diese Frage sinnlos. Sie scheint auch für Jesus gegenstandslos gewesen zu sein. Wenigstens liegt in der Überlieferung nichts vor, das einer ernsten, grundsätzlichen Äusserung über Staat und Kirche gleich sähe. Es ist ein verzweifeltes Unternehmen, wenn man im Gegensatz zu dieser These ein paar Einzelzüge zusammenliest, um eine andre Auskunft zu gewinnen. Er hat gesagt: „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist." So hat er auch gesagt, ein kluger Sachwalter mache sich, wenn auch auf unrechte Weise, Freunde mit dem Gelde seines Herrn. Am Bestehenden exemplifizieren und das Bestehende gelten lassen, ist nicht einmal es achten, geschweige denn es sanktionieren. Jesus hat die kirchliche Sabbatübung seiner Zeit verachtet, er hat die kirchliche Passaübung seiner Zeit beachtet, sein Zusammentreffen mit dem Kirchlichen wie sein Abstand von ihm ist Zufälligkeit, wie wenn zwei Welten sich nahekommen und sich fernwerden, deren jede nur den Blick für den Mittelpunkt hat, um welchen sie kreist. Was an kirchlichen Institutionen in den überlieferten Worten Jesu vorkommt, ist samt und sonders dem Verdacht verfallen, dass es Gemeindeweisheit sei, die sie verehrungsvoll ihm in den Mund legt. Die Einrichtung der Siebzigerschaft von Jüngern aber ist höchst zweifelhaft, wusste man doch wenige Jahrzehnte nach Jesu Tod nicht einmal die Namen der Zwölfe mehr alle [1]). Dass Jesus den Jüngern gebot, das Abendmahl zu feiern, ist sicher spätere Auffassung, das Unservater ist noch keine Kirche, es bleibt nur die Taufe. Sie bedeutet, wenn sie Jesus gebietet, Aufnahme in seine Jüngerschaft. Eine Kirche konstituiert sie nicht, und auffällig ist, dass auch die Gemeinde den Taufbefehl dem Auferstandenen, nicht dem Lebenden in den Mund legt. Dass Jesus vor seinem

[1]) Das tun klärlich die Apostelkataloge des Neuen Testamentes dar.

Tode die Taufe angeordnet hat, wusste also die Gemeinde nicht. Folglich — kann man sagen, hat er es nicht getan.

*Jesus hat zu Staat und Kirche keinerlei Verhältnis gehabt.* Das ist aber nicht die Folge seiner Stellung zur Kulturwelt überhaupt. Denn deren Folge wäre eine ausgesprochene negative Stellungnahme. Wie hat auf diesem Punkte *seine Eschatologie* gewirkt? Sie *hat unmittelbar hier gar nicht, mittelbar aber sehr stark gewirkt.* Denn man könnte erwarten, dass Jesus zu Staat und Kirche Stellung genommen hätte, wenn er an eine Fortdauer der damamaligen Menschheit und der Bedingungen ihrer Lage geglaubt hätte. Hier offenbart sich der Grund, warum uns von Jesus mehr als seine Gesinnung anzunehmen verboten ist: wir leben in einer andern Welt als er.

3. *Das Recht und das Gesetz verwirft Jesus*, „Du sollst deinen Nächsten liebhaben, wie du dich selbst liebhast.“ Wenn es erlaubt ist, aus diesem Wort die Konsequenz zu ziehen, dann ist die Konsequenz die oben gezogene. Sonst hat er zu Recht und Gesetz keine Stellung gehabt.

4. Auch *zur Kunst und zur Arbeit hat Jesus keine Stellung gehabt.* Er ist selber Künstler, aber auf naive Weise. Seine Reden, vor allem seine Gleichnisse tun das dar. Er hat auch Sinn für Kunstgenuss, wenn man dann alles heraustifteln will. Im Gleichnis vom verlornen Sohn vergisst er weder den *Schmuck,* noch *die Musik.* Aber über bewusstes Kunstschaffen hat er kein Wort. *Auch für die Arbeit hat Jesus kein Wort.* Man täuscht sich darüber gern. Weil er an erfolgreichen Geldgeschäften, an klugen Voranschlägen, an geschickter Ausnutzung des Kleinen einmal exemplifiziert, soll er all das positiv werten. Wer so „auslegt“, kann aber zu absonderlichen Ergebnissen kommen. Jesus würdigt die Arbeit nirgends. Das ist vielleicht die beste Illustration für die Verkehrtheit der These, dass Jesu Verkündigung eine Lehre sei. Dann hat die Lehre fatale Lücken.

5. Wie steht es mit *Jesu Wertung der sozialen Kreise? Den Begriff „Menschheit“ hat er nicht.* Obwohl seine Menschheit bloss von Babylon bis Gibraltar reicht. Und dennoch ist es kein Ohngefähr, dass wir unsern Menschheitsbegriff aus seinem Evangelium herleiten. Die Ansätze dazu sind da, er redet mit der Weitherzigkeit des Humanisten von „den Guten und den Bösen“, „den Gerechten und Ungerechten.“ Nur der Rahmen fehlt, die Ausdehnung auf alle, die in Betracht kommen könnten, ist da. Aber das ist ein gelegentliches Wort von Jesus, kein bewusstes Denken.

6. Mit Bewusstsein arbeitet Jesus für sein Volk. Aber auch die Zusammenstellung *Jesus und das Volk* hat fast nur negativen

Inhalt. Ihm ist wie seinen Zeitgenossen „Volk" kein geographischer, auch kein kultureller Begriff, sondern ein kultisch-religiöser. Es ist aber bezeichnend dafür, wie wenig sich Jesus mit diesem Begriffe auseinandergesetzt hat, der Umstand, dass er ein halber Partikularist ist und bleibt. Auch da, wo er vom Anteile der Heiden am Heile redet, orientiert er doch die Bedeutung dieses Anteils an dem, der dem Judenvolke eigentlich zusteht. Gleichgültig ist ihm der Begriff Volk nie geworden, obwohl er nicht national denkt, sondern eigentlich die Wurzelgedanken eines ethisch-religiösen Kosmopolitismus ausspricht.

7. Die Zusammenstellung *Jesus und die Freundschaft* lenkt den Blick auf die Jünger, auf die Frauen, die ihm dienend folgten (Lc 8,2f), und auf die mehrfachen Berichte der Synoptiker, dass er da und dort ein regelmässiger und ein willkommener Gast war. Er war ein guter Freund, aber *über die Freundschaft hat er nicht geredet.*

8. *Jesu Äusserung über die Ehe* ward schon weiter oben erwähnt. Sie zeigt die denkbar vornehmste und höchste Auffassung von der Ehe und *ist offenbar nichts weniger als eschatologisch orientiert.* Dazu in schneidendem Gegensatz steht das Wort von der Verschneidung um des Gottesreiches willen. Nur Mt, „der Kirchenmann", hat es aufbewahrt (19,10—12), man kann es daher lebhaft in Zweifel ziehen, aber die Kühnheit, welche das Wort für eine Einschwärzung des Asketentums erklärte, wäre gross. So bleibt nur übrig anzunehmen, es sei für einen besondern Menschen und für eine besondere Sachlage geredet[1]), damit ist v. 10 (11) für eine spätere Zutat erklärt.

9. *Über die Familie* haben wir von Jesus nur Aussprüche, welche in gewissen Lagen und Zeiten völlige Lösung aller, auch der engsten Familienbande fordern. Man darf bei ihrer Musterung nicht vergessen, dass die Gemeinde durch ihre drangvolle Lage leicht zu der Tendenz kommen konnte diese Sprüche wie an Zahl zu vermehren, so an Beziehung zu verallgemeinern. *Jedenfalls sind diese Äusserungen über die Familie ganz durch die eschatologische Stimmung bedingt.* Neben ihnen und im grellsten Kontrast zu ihnen steht Jesu Anschauung vom Vater. Doch ist uns kein Wort erhalten, das grundsatzartig diese Anschauung für irdische Verhältnisse nutzt. So muss man sich dabei bescheiden, zu sagen, dass Jesus diese Anschauung vom Vater unter Menschen erlebt haben wird.

10. Es bleibt ein heute in die Vordergrundbeleuchtung ge-

[1]) 1906, 170 unten.

rückter Punkt: Armut und Reichtum. *Wie steht Jesus zum Reichtum?* Das lässt sich in vier Sätzen sagen. Die Episode mit dem Reichen (der reiche „Jüngling" ist nur eine irrtümliche Besonderheit des Mt) scheidet aus; was Jesus von und zu einem Einzelnen sagt, gilt nicht für die Allgemeinheit. Was Jesus gegen den Mammon sagt, scheidet aus, denn es ist Kampf gegen eine missbräuchliche Form des Reichtums. Was Jesus bei Lc gegen den Reichtum sagt, scheidet aus, denn es ist ebjonitisch alteriert [1]. *Es bleibt, dass Jesus sich nicht grundsätzlich über die Frage des Reichtums geäussert hat,* denn der Spruch von dem Kamel und dem Nadelöhr ist keine grundsätzliche Äusserung über den Reichtum.

Es ist ein übel Ding, jemandem Konsequenzen seiner Ansichten zu ziehen und beizulegen, wenn nun einmal der Jemand selber diese Konsequenzen nicht gezogen hat. So ist es auch bei Jesus. Doch will ich nicht unbemerkt sein lassen — was streng genommen nicht hieher gehört —, dass, wenn *wir* uns Jesu Liebeswillen aneignen wollen, dass dann *für uns* jeder und aller Reichtum verwerflich ist. Denn irgendwann kommt für uns einmal der Punkt, wo Reichtum uns entscheidend hindert, dem Liebeswillen nachzuleben.

---

Damit stehe ich am Ende der ganzen Untersuchung. Ich will es noch aussprechen, dass Jesus uns fremd bleibt, wenn wir in ihm den Bringer einer Lehre erblicken. Er war es nicht. Wenn wir aber darauf verzichten, nach Lehre zu suchen, und mit gehorsamem Ohr für die Stimmen der Wahrheit, die unser Gehör suchen, unsern Sinn auf der innerlichen Welt seines Willens ruhen lassen, dann erfahren wir an Jesus eine Beseeligung, die uns Gott gibt.

Was war denn sein Wille? Ach, er wollte nicht den Zug der göttlichen Ziele, der ihn wie alle Menschen durchwehte, mit einer Pauschalsumme ethischer Klein- und Einzelleistungen abspeisen und dadurch sein Leben für sich gewinnen. Er wollte ganz Gottes sein, und so ging er ganz in Gottes Willen auf, ohne nach Weg und Ende zu fragen, und so gab er sein Leben hin, um sein und vieler Leben zu gewinnen.

Dass er so tat, geschah nicht, weil Eschatologie ihn erfüllte. Darum wird auch seine lebenspendende Wirkung, solange Menschen sind, kein ἐσχατον finden.

---

[1] 1906, 187.

# Bücherschau.

Als Weihnachtsgaben sehr verschiedenen Charakters, doch je nach dem Geschmack des Empfängers brauchbar, ja wertvoll, seien erwähnt:

**Hegel.** Ein Überblick über seine Gedankenwelt in Auszügen aus seinen Werken. Von Pastor *G. Lasson* in Berlin. Kl. 8° 300 S. No. 4 von „Aus der Gedankenwelt grosser Geister". Lutz Stuttgart 1907. Mk. 2.50, geb. 3.—.

Sicherlich hat die Einleitung Recht, wenn sie behauptet, mit ein paar Schlagworten und einer Reihe grober Missverständnisse oder gedankenloser Entstellungen werde Hegel auch von solchen abgetan, welche sich sonst für verpflichtet halten, die Autoren, von denen sie reden, aus eigener Kenntnis zu beurteilen. Die hier gebotene Auswahl vermeidet die Härten und Schwierigkeiten der Gedankenführung des grossen Dialektikers nicht, ist aber so glücklich in der Auswahl der Stellen und der Einfügung in die benützten Schemata, dass das Büchlein zum erquickenden Brevier und zugleich zur klaren Quelle wird, aus deren Tiefe das Gold schimmert. Ob nicht gerade die Verächter Hegels mit Ernst und Eifer sich in diese Welt hineinwagen sollten?

**Kirchengeschichte** der reformierten Schweiz von *W. Hadorn*. Schlusslieferung 3/4. Schulthess Zürich 1907. 4 Fr. Gesamtpreis Fr. 10.—.

Was der Verfasser „dem reformierten Schweizervolk erzählt," liegt nun in 319 Seiten Lexikonformat vor. Er hat sich also der Kürze beflissen, zumal da die zahlreichen Bilder ihm noch viel Raum weggenommen haben. Wir sprechen auch hier wieder unsere grosse Genugtuung über das Buch aus. Auch die modernen Ereignisse sind mit Sorgfalt und grösserer Freiheit des Urteils als z. B. in Hadorns „Pietismus" geschildert. Wir bitten jetzt nur, die Pfarrer möchten sich die Verbreitung dieses patriotischen und kirchlichen Werkes angelegen sein lassen zur Stärkung des kirchlichen Bewusstseins, der Freude an dem Erbe der Väter und an seinem rüstigen Vorwärtsstreben in der neuen Zeit.

*Fr. Nippold.* **Handbuch der neuesten Kirchengeschichte.** 3. umgearbeitete Auflage. 5. Band: Geschichte der Kirche im deutschen Protestantismus des 19. Jahrh. Gr. 8° LI 676 S. Heinsius Leipzig 1906. 18 Mk.

Wer dies Buch schenkt, schenkt eine Goldgrube. Schon die Widmung an den Präsidenten des evangelischen Bundes bildet ein urkundliches Stück Geschichte. So verknüpft sich durchgängig intimste Personen- und Sachkenntnis mit der aktenmässigen Erprobung und Bestätigung des Geschilderten. So schreibt nur, wer „dabei" war und über erstaunliche Quellen jeder Art und Herkunft verfügt.

**St. Paulus.** Von *W. Farrar* † Band II & III. Zusammen 500 Seiten Lex.-Format. Brandner Frankfurt a./M. Je 4 Mk.

Zu dem über den 1. Band im letzten Heft der Schw. th. Z. Gesagten — worauf ausdrücklich verwiesen sei — konstatieren wir die einheitliche Fortsetzung der Erzählung des Leben sund Wirkens des Apostels bis zu dem Punkt, wo die Besprechung der (als sehr reich vermuteten) Korrespondenz Pauli einsetzt mit dem 1. Thessalonicherbrief. Natürlich hebt sich die stark apologe-

tische Stellung Farrars von jetzt an noch kräftiger hervor und ergeht sich in Ausführungen und Vergleichen mit der spätjüdischen und patristischen Literatur, die nicht immer als leichte Lektüre sich gestalten liessen. Doch herrscht das Erzählen vor dem Beweisen vor und bleibt Behaglichkeit die Signatur des Textes.

Das „Ende“ ist der 2. Tim.-Brief und die nach der Legende, als ungewisse Phantasie berichtete Enthauptung. Dann folgen noch 14 Excurse, sogar einer: Überlieferte Berichte über St. Pauli persönliche Erscheinung. Endlich Karten von Palästina, Galiläa, Jerusalem und dem mittelländischen Meer, welche samt den vielen Bildern im Text dieser merkwürdigen Biographie jedenfalls ein bedeutendes Mass von Anschaulichkeit verleihen. Wenn die geistreich gehandhabte Phantasie sich an alle nur möglichen und unendlich zarten Überlegungen des forschenden Verstandes klammern darf, lässt sich ein solches Bild wohl malen. An beständigen Hinweisen auf das Überschreiten der urkundlichen Grenzen hat es der Verfasser nicht fehlen lassen. Um dieser unbedingten Ehrlichkeit willen widmen wir dem Werk diese Empfehlung.

*Hans Trog*, Ausgewählte **Gespräche des Erasmus.** 8° XXVIII 138 S. Diederich Jena 1907. Mk. 3 & 4.50.

Der elegante Lateiner und vorsichtige Humanist, dem die Luft der Reformation zu herb und ungestüm war — den kennen wir wohl. Aber den feinen Weltmann, den Humoristen und Satiriker, den angenehmen Causeur und scharfen Beobachter der menschlichen Schwächen und Bosheiten – der wird uns durch Trog erst vorgestellt. 10 Colloquia geben einen vortrefflichen Einblick in die oft sehr praktischen, ja modern anmutenden Tendenzen des einstigen Mönchs. Den Pedanten kann er freilich auch hier nicht verleugnen. Das charakteristisch ausgestattete Buch ist Paul Wernle gewidmet.

*Rudolf Otto*, Schleiermachers **Reden über die Religion** in ursprünglicher Gestalt herausgegeben. 2. Auflage. Mit 2 Bildnissen Schleiermachers. 8° XLV 191 S. Vandenhoek & Ruprecht Göttingen 1906. Mk. 1.60 & 2.

Facsimile-Ausgaben besitzen den Vorzug, auch durch ihre äussere Gestalt die Entstehungszeit des Buches uns nahe zu legen. Einleitung und Rückblick des Herausgebers tun das Übrige und ziehen geistvolle Parallelen mit unsern Tagen.

Pfr. *K. Stockmeyer*, **Bilder aus der Diaspora.** Kurzgefasste Geschichte des protestantisch-kirchlichen Hilfsvereins in der Schweiz. 8° 104 S. Werner-Riehm Basel 1907. Preis 60, 90 und 135 Rp.

Das gut ausgestattete, also zu Geschenkzwecken sehr geeignete Büchlein hält mehr, als es in seinem trockenen Titel verspricht. Es bietet lebendige Bilder, Persönlichkeiten und Momente, unterstützt das Wort durch gute Illustrationen und schliesst mit instruktiven Tabellen. Gebet es an Kirchen- und Schul-Christbescheerungen der älteren Jugend!

Volksschriften des Vereins für freies Christentum, Verlag A. Frick, Zürich II, ebenfalls zum Massenverschenken geeignet und nicht in Parteistreit oder Negation sich ergehend, sondern religiös und sittlich aufbauend:

Pfr. *Schedler*-Wildhaus, **Jost Grob,** ein tapfrer Mann und guter Protestant in schwerer Zeit. 2. Auflage. 55 S. 40 Rp. Partienpreis 30 Rp.

Ganz vorzügliche Erzählung aus den Zeiten des 30-jährigen Krieges, des 1. Vilmergerkrieges etc. Toggenburg, Rheintal und Zürichsee sind besonders beteiligt.

Prof. *Steck*-Bern. **Die Reformation in Solothurn.** Mit dem Bild von Wengi's Tat. 40 S. 25 & 20 Rp.

Ebenfalls eine aktenmässige Detailschilderung, welche zur Unterhaltung die Erziehung und Stärkung der Gesinnung des Lesers fügt.

*J. G. Birnstiel*, **Zwingli als Charakter.** Mit dem bekannten Bild Vogels „Zwinglis Abschied". 32 S. 40 & 30 Rp.

„Nur auf ein paar Linien in seinem Charakter wollte ich verweisen — mit Vorliebe der weniger bekannten und scheinbar kleinen Dinge gedenken" Dabei resultiert doch ein Porträt von grossen Zügen und voller Lebenswahrheit. Denn vom Anekdotenhaften ist immer zum Grundsätzlichen weitergeführt. Welche Fülle wohltuender Wahrheiten für's Gemüt.

**Leidensfrüchte.** Betrübten dargereicht von einer Kranken. 26 S. 20 & 15 Rp.

Schlicht und eindringlich, weil selbsterlebt und -durchrungen.

Pfr. *E. Baudenbacher*-Bern, **Erhaltung und Förderung schweizerischen Volkstums.** Mit der „Kappeler Milchsuppe" und dem „Zwinglidenkmal". 29 S. 20 & 15 Rp.

Bedenken eines Sorgenvollen und doch an der Zukunft nicht Verzagenden.

**Weihnachtsgabe** für unsere Kinder. I. (2. Auflage) & II. Beide fein ausgestatteten Hefte sind reich illustriert, kernig und kindlich, einmal ohne süsslichen Beigeschmack. Ludwig Richter, Birk Bouts und Holbein, Rückert, Marie v. Ebner-Eschenbach, Frau Pfr. Juchler † und Pfr. Schmitthenner †, August Corrodi, Mörike und C. F. Meyer etc. sind die Gewährsmänner der für 2 Altersstufen berechneten Büchlein. Preis einzeln 25 Rp., 50 Ex. 8 Fr., 100 Ex. 18 Fr.

Ferner sind uns zur Besprechung zugegangen: **Gebet-Büchlein** und Dekan *Herolds* Dr. **Thomas John Bernado, der Vater der verlassenen Kinder.** Jenes 20 Rp. (32 S. kl. 8°) dieses 40 Rp. (63 S. 8°) im Einzelverkauf. Partien billiger. Beide Publikationen sind zu gut eingeführt, als dass sie noch einer weitern Anzeige bedürften.

Dr. *E. Dennert*, **Die Wahrheit über Ernst Haeckel und seine Welträtsel.** Nach dem Urteil seiner Fachgenossen beleuchtet. Volks-Ausgabe. 12. Tausend. Mit einem Anhang: Offener Brief an Hrn. Professor Dr. Ladenburg in Breslau und einem zweiten Anhange: Über Haeckels Wahrheitsliebe in Sachen der Entstehung des neutestamentlichen Kanons. Halle a. S. C. Ed. Müller's Verlag. 75 Pfg.

In vielen Stücken gehen wir mit Dennert nicht einig, namentlich wenn er seine guten Gründe gern für sein Christentum allein in Anspruch zu nehmen geneigt scheint.

Aber für dies Volksbuch muss ihm doch jeder Unbefangene im höchsten Grade dankbar sein. Es tut Haeckel, den philosophischen Banausen, ab wie

man ein durchlöchertes Gewand beseitigt, und weist erst noch ein paar böse Flecken darauf nach, welche schwerlich mehr abzuwaschen sind. Zugleich wird der berüchtigte Saladin, ein literarischer Schmierfink aber doch Gewährsmann für die deutschen Ausgaben der Welträtsel, erledigt: auch ein Verdienst Dennerts. Dessen Thesen lauten klipp und klar:

„1. Haeckel behandelt alle seine Probleme in starrer darwinistisch-monistischer Orthodoxie als Dogmatiker und Naturphilosoph, nicht als Naturforscher. 2. Haeckel gilt in den Augen der meisten Fachgenossen nichts mehr, weil er sich zu viel Unredlichkeiten hat zu schulden kommen lassen. 3. Haeckel antwortet niemals seinen Gegnern sachlich und ruhig, sondern mit Beschimpfungen und Verdächtigungen."

Das genügt!

Schweizer **Heim-Kalender**. Volkstümliches Jahrbuch für 1908. Gr. 8°. XXXVI. 162 S.

Mit Textillustrationen und Kunstblättern. A Bopp Zürich. Fr. 1.—.

Den Theologen interessiert daraus am ehesten: Farners Neuer reformierter Kalender, der in praxi und durch einen kurzen Artikel zur willkommenen und wohlgeratenen Anwendung gelangt. So hat das Kalendarium endlich wieder Sinn und Gehalt! — Humor — eine Weltanschauung (J. Keller, Wattwil). — Die Kulturarbeit der Schweizerischen Presse (Dr. R. Günther, Basel). — Die Trennung von Kirche und Staat 1906 & 1907 (Sutermeister. Schlossrued). — Zwinglis soziale Sorgen (Waldburger, Ragaz). — Über soziale Fürsorge für unsere Schuljugend (Lehrer Stauber, Wald). — Der moderne Sonntag (Stockmeyer, Basel). — Die Antialkoholbewegung in der Schweiz (Dr. Hercod, Lausanne). — Dazu reiche Auswahl in literarischen Essays und Gaben unserer besten Dichter (Spitteler, Zahn, Kelterborn, Nanny v. Escher. Arnold Ott, Adolf Vögtlin, Goswina v. Berlepsch, Haggenmacher, Hügli, Bopp, Adolf Frey, Meinrad Lienert, E. Wütrich-Muralt etc. etc.). Ref. darf nicht wohl empfehlen, weil er selber etwas beigesteuert hat. Ob die Kalenderliteratur nicht gehoben werden kann und wird durch solche Kalender?

*A. W.*

---

## Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion.

I. Zur Beantwortung vor dem 15. Dez. 1908: Eine Untersuchung über die Eigenart und die Bedeutung des Christentums im Licht der vergleichenden Religionsgeschichte.

II. Zur Beantwortung vor dem 15. Dez. 1909: Eine Untersuchung über den Ursprung und die Bestimmung der sogen. „geistlichen Güter" (geestelijke goederen) in den Niederlanden und deren Gebrauch im 17. Jahrhundert.

III. Früher schon ausgeschrieben auf 15. Dez. 1908: Eine wissenschaftliche Untersuchung über den Einfluss religiöser Glaubensüberzeugungen auf die Beantwortung von Fragen auf dem Gebiete der Ethik, der Politik und der sozialen Einrichtungen und Verhältnisse. Näheres bei der Redaktion.

---

XXV. Jahrgang 1908.

# Schweizerische
# Theologische Zeitschrift

begründet
von
D. **Friedrich Meili** †
weitergeführt
von
**Aug. Waldburger**
Pfarrer in Ragaz.

**Jahresabonnement:**
Fr. 6.— für die *Schweiz*. M. 6.— für's *Ausland*.

Zürich II
Verlag von Aug. Frick
1908.

# Inhalts-Verzeichnis.





# Gottfried Kellers Religion, ihr Werden und Wesen.[1]

Zwanglose Betrachtungen für einen Pfarrverein

von

*Ernst Wipf*, Pfr., *Weiach* (Kt. Zürich).

---

Wir sind Theologen. Über Gott und die Fragen, die sich für die Menschen an dieses Wort knüpfen, nachzudenken und von diesem Standpunkt aus die Welt anzusehen, ist seit unserer Jugendzeit unser Beruf. In dieser bestimmten Gedankenwelt zu leben, von Gott und göttlichen Dingen zu reden ist unser Amt und ist uns so zur Gewohnheit geworden, dass wir gar nicht mehr anders können. Da gewährt es ein eigenartiges Vergnügen, je und je einen Einblick tun zu können in das Wesen eines Menschen, der nicht theologisch denkt und zu sehen, wie Gott und Welt in seinem Kopf sich spiegeln, was für Empfindungen sie in seinem Gemüt wecken und welche Stellung solch ein Fremder zu den Fragen einnimmt, die uns als Theologen beschäftigen.

Aber die Sache hat auch ein praktisches Interesse. Als Pfarrer stehen wir auf einsamem Posten mitten in einer Welt, die ganz anders geartet ist, anders denkt und anders fühlt. Wir machen uns diese Sachlage meist viel zu wenig klar. Von Natur sind wir geneigt, das, was uns als Wahrheit einleuchtet, als allgemein gültig anzusehen und zu erwarten, dass auch Andere ohne weiteres diese Gültigkeit empfinden und anerkennen. Geschieht das nicht, bleiben sie ruhig und sehen uns verständnislos an, wo wir ihren Beifall erwarten; bleiben sie nach wie vor kühl bis ins Herz hinein da, wo wir die höchste Freude empfinden und erwachen sie auch fernerhin zu freudigem Leben da, wo wir kühl bleiben, so sind wir leicht geneigt, ihnen solches Tun als persönliche Schuld anzurechnen. Wir wittern bösen Willen dahinter oder uns geltende Gehässigkeit.

Aber auch hier gilt: tout comprendre c'est tout pardonner, oder, wenn auch nicht alles unbesehen verzeihen, so doch milder und ohne persönliche Schärfe urteilen. Freilich kommt es nicht häufig vor, dass ein Mensch, der uns nicht nahe steht, uns seine

---

[1]) Gottfried Kellers Werke erschienen in den neueren Ausgaben in anderem Druck und veränderter Paginierung. Bei den Zitaten ist deshalb die benützte Auflage angemerkt; beim Grünen Heinrich (Gesammelte Werke I.—IV. Band), der für unsern Zweck besonders in Frage kommt, die Seitenzahl der 24. und der 39. Auflage.

Seele erschliesst, dass wir ruhig darin lesen können, und ganz selten ist, dass ein solcher uns hinabsehen und horchen lässt in den tiefsten Grund, in das Kämmerlein, wo er mit Gott redet.

Zu diesen Wenigen gehört nun Gottfried Keller. Es kennzeichnet die widerspruchsvolle Menschenart, dass gerade *der* Mann seine eifersüchtig gehüteten Geheimnisse unsern Blicken preisgibt, der so einsam und wunderlich durch die Menschen schritt, und dass wir gerade bei dem auf so viel religiöses Denken und Empfinden stossen, der der Kirche und ihren Veranstaltungen mit Achtsamkeit weit aus dem Wege ging und der mit solcher Lust über alle „Pfaffen" schimpfte. Es ist Keller, obschon er keines von beiden war, ergangen nach den Worten des Kaplans im „Grünen Heinrich": „Ein leidenschaftlicher Liebhaber Gottes und ein leidenschaftlicher Leugner Gottes zögen im Grunde an demselben Wagen, von dem der eine so wenig loskommen könne als der andere" [1]. Auch Keller ist nicht losgekommen.

Was wir bei Keller an religiösem Besitz finden, mag manchem allerdings dürftig erscheinen, dafür aber ist es wirklich sein Besitz. Denn in seinem Wesen und in seinen Werken ist er von grosser Schlichtheit. Phrasen und schön klingende Worte finden wir in seinem Munde nicht und alles, was er sagt, ist durchaus aufrichtig gemeint. Auch wo er scherzt, ist's ihm bitterer Ernst. Und uns kommt zu gut, dass er sich, wie selten einer, offen ausspricht, ohne Berechnung, ohne sich oder andere zu schonen.

Es ist um so interessanter, in Kellers Gedankenwelt einen Blick zu tun, da wir durch ihn einen grossen Teil unserer Männerwelt kennen lernen. Denn das herbe, trotzig verschlossene Wesen, mit dem er sich gegen seine Umgebung wappnete, ist gerade ein Beweis dafür, dass er sich innerlich dieser Umgebung gleich oder verwandt fühlte und dass es ihm nur mit solchen äussern Mitteln möglich war, Einflüsse abzuwehren und seine persönliche Eigenart zu bewahren.

## I.

„Des Vaters Segen bauet den Kindern Häuser", sagt die hl. Schrift. Das geistige Haus, in dem Gottfried Keller sein Leben lang wohnte und an dem er nur, dem Geschmack der Zeit folgend, unwesentlich änderte, hat ihm sein Vater gebaut. Dieser ist allerdings gestorben, als der Knabe erst drei Jahre alt war, und die Mutter hat die Zügel der Erziehung sehr locker geführt. Aber nicht nur das liebevoll gezeichnete Bild, das Keller von seinem Vater im „Grünen Heinrich" entwirft, sondern auch seine

[1] G. Kellers Werke III. Band, 39. Aufl. S. 206. 24. Aufl. S. 198.

ganze Entwicklung zeigt, wie in dem Dichter die Erinnerung an die Mutter und durch sie auch an den Vater sein Leben lang lebendig blieb, dass er nie auf die Dauer innerlich davon loskommen und nicht stark aus der Art schlagen konnte[1]).

Der Vater Keller war ein ernster, ausserordentlich strebsamer, bildungsbedürftiger Mann. Sein Blick ging weit über den engen Gesichtskreis des damaligen Handwerksmannes hinaus[2]). Und in allen Dingen suchte er sich ein selbständiges Urteil zu bilden. Auch in religiösen Fragen. Einst wohnte er einem Examen bei. „Das Namen-, das Waserbüchlein und das Testament waren mit der üblichen Geläufigkeit heruntergeschnabelt. Der Herr Pfarrer, der Herr Inspektor, die Herren Vorsteher hatten, wie nicht minder üblich, ihre Zufriedenheit mit den Leistungen der Schüler und des Lehrers ausgesprochen. Einer der anwesenden Gäste wurde vom Geistlichen ebenfalls um seine Meinungsäusserung gebeten. Zum Sprechen eingeladen — begann dieser — sei er so frei, seine Ansicht über das abgehaltene Examen unumwunden heraus zu sagen. Leider könne er nicht, wie die übrigen Herren, seine Zufriedenheit über das Vernommene ausdrücken. Jedes Kind habe von seinem Schöpfer eine Summe von Anlagen und Kräften empfangen, die dem Menschenbildner nicht gleichgültig sein sollten. Blos eine derselben herausheben und die andern vernachlässigen, wirke auf die wahre Bildung nicht nur einseitig, sondern zerstörend. Eine gleichmässige Erwerbung und Entfaltung aller menschlichen Fähigkeiten halte er für die Aufgabe eines richtigen Erziehers. Die höchste und schönste Anlage jedoch sei die sittlich-religiöse, welche denn auch am sorgfältigsten gepflegt sein wolle. Er müsse aber aufrichtig bedauern, dass gerade in dieser Schule das Religionsfach zu einer blossen Gedächtniskrämerei, zu einem Lippenwerk herabgewürdigt werde, wobei Geist und Gemüt leer ausgehen.“ In ähnlicher Weise ging der Redner auf Wort, Zahl, Form, Gesang über und schloss zu nicht geringer Bestürzung des Herrn Pfarrers und der Herren Vorsteher etwa mit den Worten: „Kurz, ich habe gesehen, was ich nicht sehen, und musste nicht sehen, was ich sehen wollte: Eine allseitige, naturgemässe, fortschreitende Entwicklung des kindlichen Geistes und Gemütes. Helfen Sie, Herr Pfarrer, Herr Inspektor, an ihrem Orte und in ihrer Stellung dazu, dass die Jugend wahrhaft christlich-religiös erzogen werde und sich in den übrigen Kenntnissen und Fähigkeiten immer mehr bereichere. Nur daraus wird Friede, Glück

[1]) G. Kellers Werke I. Bd., 39. Aufl. S. 80. 24. Aufl. S. 30. [2]) J. Baechtold, G. Kellers Leben, Briefe und Tagebücher, 1. Bd. S. 3.

und Wohlstand im Hause, in der Gemeinde und im ganzen Staat erblühen! Ich bin überzeugt, wenn ich's auch nicht mehr erlebe, diese Zeit wird und muss kommen."

Vater Keller, sagt der Sohn von ihm, „besuchte an allen Festtagen die Kirche, denn alle hohen Feste erfüllten ihn mit heiterer Freude und tapferem Mute, indem er den grossen und guten Geist, welchen er in aller Welt und Natur sich erfüllen sah, alsdann besonders fühlte und verehrte. Weihnachten, Ostern, Himmelfahrt und Pfingsten waren ihm die herrlichsten Freudentage, an welchen es mit Betrachtungen, Kirchenbesuch und frohen Spaziergängen auf grüne Berge hoch herging" [1]. „Der Freiheitssinn meines Vaters in religiöser Hinsicht war vorzüglich gegen die Übergriffe des Ultramontanismus und gegen die Unduldsamkeit und Verknöcherung reformierter Orthodoxer gerichtet, gegen absichtliche Verdummung und Heuchelei jeder Art und das Wort Pfaff war bei ihm daher öfter zu hören. Würdige Geistliche ehrte er aber und freute sich, ihnen Ergebenheit zu zeigen, und wenn es womöglich ein erzkatholischer, aber ehrenwerter Priester war, welchem er Ehrerbietung beweisen konnte, so machte ihm dies um so grösseres Vergnügen, gerade weil er sich im Schosse der Zwinglischen Kirche sehr geborgen fühlte" [2].

Ganz anders geartet war des Dichters Mutter, zwar ebenfalls „eine geistig aufgeweckte Frau und ganz vorzügliche Briefschreiberin" [3]; aber, wie der Sohn sie schildert, „eines einfachen und nüchternen Gemütes und nichts weniger als das, was man eine warm andächtige Frau nennt, sondern schlechthin gottesfürchtig. Ihr Gott war nicht der Befriediger und Erfüller einer Menge dunkler und drangvoller Herzensbedürfnisse, sondern klar und einfach der vorsorgende und erhaltende Vater, die Vorsehung." Ihr gewöhnliches Wort war: Wer Gott vergisst, den vergisst er auch; von der brünstigen Gottesliebe dagegen hörte ich sie nie reden [4]. „Wenn meine Mutter von Gott und den heiligen Dingen sprach, so fuhr sie fort, vorzüglich im alten Testament zu verweilen, bei der Geschichte der Kinder Israel in der Wüste, oder bei den Kornhändlern Josephs und seiner Brüder, bei der Witwe Ölkrug und dergleichen, oder ausnahmsweise bei der Speisung der fünftausend Männer im neuen Testamente. Alle diese Ereignisse gefielen ihr ausnehmend wohl und sie trug mir dieselben mit warmer Beredsamkeit vor, während letztere mehr einem pflichtgemäss frommen Erzählen Raum gab, wenn das bewegte und blutige

[1] G. Kellers Werke 1. Bd. 39. Aufl. S. 360. 24. Aufl. S. 351. [2] Werke I. Bd. 39. Aufl. S. 361. 24. Aufl. S. 352. [3] Baechtold, G. Keller I. Bd. 13. [4] Werke I. S. 45 (S. 57).

Drama von Christi Leidensgeschichte entwickelt wurde" [1]). „Überall, wo sie mit Rat und Tat beistehen konnte, war sie immer wach und rüstig bei der Hand, keine Ausdauer scheuend, und da sie für sich bald fertig war, verwendete sie eine schöne Zeit zu solchen Dienstleistungen, bald in diesem, bald in jenem Hause, wo Krankheit oder Tod die Menschen bedrängten." „Aber überallhin brachte sie ihre genaue Einteilungskunst mit, so dass die behäbigeren Leute, während sie dankbar sich die unermüdliche Hilfe gefallen liessen, doch hinter ihrem Rücken sagten, es wäre doch eigentlich eine Sünde von der Frau Lee, dass sie gar so ängstlich, so spröde sei und dem lieben Gott nichts überlassen könne oder wolle." Sie hingegen überliess freilich der Vorsehung Gottes alles, was sie nicht verstand" [2]) (und was sie nichts anging). Die Ernährungsfrage, in der ihr Gott freilich auch der Grundpfeiler war, erschien ihr aber so wichtig, „dass sie niemals zauderte, sich zuerst selber zu wehren, so dass es den Anschein gewann, als ob sie nur auf sich allein vertraute [3])." Sie lebte eben in gar kümmerlichen Verhältnissen.

Auch im Knaben suchte die Mutter „mit andauernder Sorge den Grund zu einem lebendigen Gottvertrauen" zu legen [4]). Sie lehrte ihn beten und der liebe Gott spielte „in der nüchternen Gestalt eines Ernährers und Aushelfers" [5]) bald eine grosse Rolle in der Gedankenwelt des Knaben, „ohne doch sein Herz mit zarteren Empfindungen zu erfüllen."

Es ist äusserst interessant, wie Keller dieses Spiel der Kinderseele zu schildern versteht. „Nun geschah es aber, dass in dem Masse, als ich ihn deutlicher erfasste und sein Wesen mir unentbehrlicher und erspriesslicher wurde, mein Umgang mit Gott sich verschämt zu verschleiern begann, und als meine Gebete einen gewissen Sinn erhielten, mich eine wachsende Scheu beschlich, sie laut herzusagen" [6]). „Auf das Zureden einer nichtsnutzigen Heuchlerin wollte sie (meine Mutter) eines Sonntags, als wir uns eben zu Tische gesetzt hatten, das Tischgebet einführen, welches bis dahin nicht üblich gewesen in unserm Hause, und sagte mir zu diesem Zwecke ein kleines altes Volksgebet vor, mit der Aufforderung, es jetzt und in Zukunft nachzubeten. Aber wie erstaunte sie, als ich nur die ersten Worte trocken hervorbrachte und dann plötzlich verstummte und nicht weiter konnte." „Der gedeckte Tisch kam mir vor wie ein Opfermahl, und das Händefalten nebst dem feierlichen Beten vor den duftenden Schüsseln

---

1) Werke I. Bd. S. 60 (S. 57). 2) Werke III. Bd. S. 32. 33. 3) Werke III. Bd. S. 33. 4) Werke I. Bd. S. 45 (S. 43). 5) Werke I. Bd. S. 60 (S. 57).
6) Werke I. Bd. 39. Aufl. S. 45. (24. Aufl. S. 43).

wurde zu einer Zeremonie, welche mir absolut unbesieglich widerstand. Es war nicht Scham vor der Welt, wie es der Priester zu nennen pflegt; denn wie sollte ich mich vor der einzigen Mutter schämen, vor welcher ich bei ihrer Milde nichts zu verbergen gewohnt war? Es war Scham vor mir selber; ich konnte mich selbst nicht sprechen hören und habe es auch nie mehr dazu gebracht, in der tiefsten Einsamkeit und Verborgenheit laut zu beten" [1]). Die Mutter versuchte zwar seinen vermeintlichen Eigensinn zu brechen, musste ihn aber endlich gewähren lassen, wie sie ihm auch sonst viel Freiheit liess, oft mehr als gut war.

So blieb ihm die Gewohnheit, in solchen Sachen einfach seinem Gefühl zu folgen und sich namentlich in religiösen Dingen von Niemand in seine Angelegenheiten hineinreden zu lassen und jedem Zwang Trotz und stillen, aber hartnäckigen Widerstand entgegen zu setzen.

Von der Schule sagt Keller: „Nur zwei Dinge waren mir quälend und unheimlich und sind eine unliebliche Erinnerung geblieben. Das eine war die düstere kriminalistische Weise, in welcher die Schuljustiz gehandhabt wurde" [2]). Das andere „der Katechismus und die Stunden, während deren wir uns damit beschäftigen mussten. Ein kleines Buch voll hölzerner, blutloser Fragen und Antworten, losgerissen aus dem Leben der biblischen Schriften, nur geeignet, den dürren Verstand bejahrter und verstockter Menschen zu beschäftigen, musste während der so unendlich scheinenden Jugendjahre in ewigem Wiederkäuen auswendig gelernt und in verständnislosem Dialoge hergesagt werden. Harte Worte und harte Bussen waren die Aufklärungen, beklemmende Angst, keines der dunklen Worte zu vergessen, die Anfeuerung zu diesem religiösen Leben. Einzelne Psalmstellen und Liederstrophen, ebenfalls aus allem Zusammenhange gezerrt und deshalb unlieber einzuprägen als ein ganzes organisches Gedicht, verwirrten das Gedächtnis, anstatt es zu üben. Wenn man diese gegen die verwilderte Sündhaftigkeit ausgewachsener Menschen gerichteten, vierschrötigen, nackten Gebote neben den übersinnlichen und unfasslichen Glaubenssätzen gereiht sah, so fühlte man nicht den Geist wehen einer sanften, menschlichen Entwicklung, sondern den schwülen Hauch eines rohen und starren Barbarentums, wo es einzig darauf ankommt, den jungen zarten Nachwuchs auf der Schnell- und Zwangbleiche so früh als möglich für den ganzen Umfang des bestehenden Lebens und Denkens fertig und verantwortlich zu machen. Die Pein dieser Disziplin erreichte ihren

[1]) Werke I. Bd. S. 46. [2]) a. a. O. 39. Aufl. S. 97. 21. Aufl. S. 93.

Gipfel, wenn mehrere Male im Jahre die Reihe an mich kam, am Sonntage in der Kirche, vor der ganzen Gemeinde, mit lauter, vernehmlicher Stimme das wunderliche Zwiegespräch mit dem Geistlichen zu führen, welcher in weiter Entfernung von mir auf der Kanzel stand und wo jedes Stocken und Vergessen zu einer Art Kirchenschande gereichte. Viele Kinder schöpften zwar gerade aus dieser Sitte die Kunst, mit Salbung und Zungengeläufigkeit, wohl gar mit ihrer Frechheit zu prunken, und der Tag geriet ihnen immer zu einem Triumph- und Freudentag. Gerade bei diesen erwies es sich aber jederzeit, dass alles eitel Schall und Rauch gewesen. Es gibt geborene Protestanten, und ich möchte auch zu diesen zählen, weil nicht ein Mangel an religiösem Sinne, sondern, freilich mir unbewusst, ein letztes feines Räuchlein verschollener Scheiterhaufen durch die hallende Kirche schwebend, mir den Aufenthalt widerlich machte, wenn die eintönigen Gewaltsätze hin- und hergeworfen wurden. Nicht als ob ich mir einbilden wollte, ein scharfsinnig polemisches Wunderkind gewesen zu sein, sondern es war einzig Sache des angeborenen Gefühls" [1]).

„So wurde ich gewaltsam auf meinen Privatverkehr mit Gott zurückgedrängt, und ich beharrte auf meiner Sitte, meine Gebete und Verhandlungen selbst zu bestreiten nach meinem Bedürfnisse, und sie auch in Ansehung der Zeit nur dann anzuwenden, wenn ich ihrer bedurfte. Einzig das Vaterunser wurde Morgens und Abends regelmässig, aber lautlos, gebetet" [2]).

„Aber auch aus meinem innern und äussern Spiel- und Lustleben wurde der liebe Gott verdrängt und konnte weder durch die Frau Margret noch durch meine Mutter darin erhalten werden. Für lange Jahre wurde mir der Gedanke Gottes zu einer prosaischen Vorstellung."

„Ich betrachte diese halb gottlose Zeit gerade der weichsten und bildsamsten Jahre, welche deren wohl sieben bis achte andauerte, als eine kalte und öde Strecke, und weise die Schuld einzig auf den Katechismus und seine Handhaber. Denn wenn ich recht scharf in jenen vergangenen dämmerhaften Seelenzustand zurückzudringen versuche, so entdecke ich wohl, dass ich den Gott meiner Kindheit nicht liebte, sondern nur brauchte. Jetzt erst wird mir der trübe kalte Schleier ganz deutlich, welcher über jener Zeit liegt und mir dazumal die Hälfte des Lebens verhüllte, mich blöde und scheu machte. Dass ich die Leute nicht verstand und mich selbst nicht zu erkennen geben konnte, so dass

---

1) Werke I. Bd. S. 98f. (S. 94). 2) Werke I. Bd. S. 99 f. (S. 95).

die Erzieher vor mir standen, als vor einem Rätsel, und sagten: Dieses ist ein seltsames Gewächs, man weiss nicht viel damit anzufangen" [1]). Nur einmal noch spricht Keller im ganzen Buch so bitter von seiner Jugendzeit: Als er seine Entlassung aus der Schule schildert, wie die Mutter im Stüblein sitzt und sich ihren bekümmerten Gefühlen überlässt, „da der grosse und allmächtige Staat einer hilflosen Witwe das einzige Kind vor die Türe gestellt hatte mit den Worten: Es ist nicht zu brauchen" [2]).

Auch die Gespräche und Disputationen mit dem alten Schulmeister auf dem Lande und dessen halb aufgeklärte, halb mystisch andächtige Art vermochten ihn nicht milder zu stimmen. „Meine Einsprachen bestanden darin, dass ich gegen das spezifisch Christliche protestierte, welches das alleinige Merkzeichen alles Guten sein sollte. Ich befand mich in dieser Hinsicht in einem peinlichen Zerwürfnisse. Während ich die Person Christi liebte, wenn sie auch, wie ich glaubte, in der Vollendung, wie sie dasteht, eine Sage sein sollte, war ich doch gegen alles, was sich christlich nannte, feindlich gesinnt geworden, ohne recht zu wissen warum, und ich war sogar froh, diese Abneigung zu empfinden; denn wo sich Christentum geltend machte, war für mich reizlose und graue Nüchternheit. Ich ging deswegen schon seit ein paar Jahren fast nie in die Kirche und die religiöse Unterweisung besuchte ich sehr selten, obgleich ich dazu verpflichtet war" [3]). „So genoss ich einer vollständigen Freiheit, und wie ich glaube nur dadurch, dass ich mir dieselbe, trotz meiner Jugend, entschlossen angemasst; denn ich verstand durchaus keinen Spass hierin."

Kein Wunder, dass auch die Zeit des Konfirmandenunterrichtes den Knaben nicht williger fand, aus seiner Vereinsamung herauszugehen und seine Empfindungen an den gemeinsamen Glauben der Kirche anzuschliessen. „Schon das pünktliche Aufstehen und Hingehen am kalten dunkeln Wintermorgen" (der Unterricht fand dreimal wöchentlich früh um fünf Uhr statt), „an regelmässigen Tagen, und das Hinsitzen an einen bestimmten Platz war mir unerträglich, da ich seit der Schulzeit dergleichen nicht mehr geübt. Nicht dass ich gänzlich unfügsam war für irgend eine Disziplin, wenn ich einen notwendigen und vernünftigen Zweck einsah; denn als ich zwei Jahre später meiner Militärpflicht genügen und als Rekrut mich an bestimmten Tagen auf die Minute am Sammelplatz einfinden musste, um mich nach dem Willen eines verwitterten Exerziermeisters sechs Stunden lang auf dem Absatz

---

[1]) Werke I. Bd. 39. Aufl. S. 100 f. (24. Aufl. S. 95 f). [2]) Werke I. Bd. S. 176. [3]) Werke I. Bd. S. 339. 340. (S. 332).

herumzudrehen, da tat ich dies mit dem grössten Eifer und war ängstlich bestrebt, mir das Lob des alten Kommissbruders zu erwerben. Allein hier galt es, sich zur Verteidigung des Vaterlandes und seiner Freiheit fähig zu machen; das Land war sichtbar, ich stand darauf und nährte mich von seiner Frucht. — Dort aber musste ich mich gewaltsam aus Schlaf und Traum reissen, um in der düstern Stube zwischen langen Reihen einer Schar schlaftrunkener Jünglinge das allerfabelhafteste Traumleben zu führen unter dem eintönigen Befehl eines geistlichen Ministers, mit dem ich sonst auf der Welt nichts zu schaffen hatte“ [1]). Und das ganze Gebiet der christlichen Glaubenslehre, die da doziert wurde, blieb ihm fremdes Land, dessen Sprache er nicht verstand.

„Das erste, was uns der Lehrer als christliches Erfordernis bezeichnete und worauf er eine weitläufige Wissenschaft gründete, war das Erkennen und Bekennen der Sündhaftigkeit. Nun war die Aufrichtigkeit gegen sich selbst, die Kenntnis der eigenen Fehler und Untugenden mir keineswegs fremd.“ „Dennoch wollte mir das Wort nicht gefallen; es hatte einen zu handwerksmässigen Anstrich, einen widerlich technischen Geruch wie von einer Leimsiederei oder von dem säuerlich verdorbenen Schlichtebrei eines Leinewebers.“ „So liess ich die Sache ohne Hochmut und in dem Gefühle auf sich beruhen, dass es sich jedenfalls um einen schwierigen Punkt handle und es bedenklich wäre, gelegentlich etwa aus dem Kreise der Rechtschaffenen und Braven wegzufallen“ [2]).

Auch die Lehre vom Glauben leuchtete Keller nicht ein. Er blieb dabei: „Wer an eine Sache glaubt, kann ein guter Mann sein, wer nicht, ein ebenso guter“ [3]). Und in dem Worte: Der Glaube macht selig, dem er eine tiefe Wahrheit nicht abspricht, findet er einen andern Sinn, als die Kirchenleute. Er versteht darunter nicht das Glauben an ein System von Lehren und Behauptungen, sondern „das Gefühl unschuldiger und naiver Zufriedenheit, welches alle Menschen umfängt, wenn sie gern und leicht an das Gute, Schöne und Merkwürdige glauben, gegenüber denjenigen, welche aus Dünkel und Verbissenheit oder aus Selbstsucht alles in Frage stellen und bemäkeln, was ihnen als gut, schön oder merkwürdig erzählt wird“ [4]). Und er findet, dass es christliche Gläubige gebe, welche in allen andern Dingen die unangenehmsten Bezweifler und Bemäkler sind.

„Die dritte Hauptlehre, welche der Geistliche uns als christ-

---

[1]) Werke I. Bd, 39. Aufl. S. 313 f. 24. Aufl. S. 335. [2]) Werke I. Bd, S. 345. (S. 337), [3]) Werke I. Bd. S. 346 (S. 338). [4]) a. a. O. S. 347 f.

lich vortrug, handelte von der Liebe. Hierüber weiss ich nicht viel Worte zu machen: ich habe noch keine Liebe betätigen können und doch fühle ich, dass solche in mir ist, dass ich aber auf Befehl und theoretisch nicht lieben kann. Schon die unmittelbare Rücksicht auf den lieben Gott ist mir gewissermassen hinderlich und unbequem, wenn sich die natürliche Liebe in mir geltend machen will. Es ist mir begegnet, dass ich einen armen Mann auf der Strasse abwies, weil ich, während ich ihm eben etwas geben wollte, zugleich an das Wohlgefallen Gottes dachte und nicht aus Eigennutz handeln wollte." „Daher freue ich mich immer, wenn es geschieht, dass ich unbedacht meine Pflicht erfüllt habe und es mir erst nachträglich einfällt, dass das etwas Verdienstliches sein dürfte"[1]. „Die moralische Wichtigkeit dieses Unabhängigkeitssinnes", behauptete der Konfirmand dem Schulmeister auf dem Land gegenüber, „scheint mir sehr gross und grösser zu sein, als wir es uns vielleicht denken können"[2].

Zu Weihnachten wurde Gottfried Keller konfirmiert. Am heiligen Abend hatte sich die ganze Schar zu einer vertraulichen Vorbereitung zu versammeln. „Die Ansprache des Geistlichen", erzählt Keller selbst, „gefiel mir sehr wohl; ihr Hauptinhalt war, dass von nun an ein neues Leben für uns beginne, dass alle bisherigen Vergehungen vergeben und vergessen sein sollten, hingegen die künftigen mit einem strengern Masse gemessen würden. Ich fühlte wohl, dass ein solcher Übergang notwendig und die Zeit dazu gekommen sei; darum schloss ich mich mit meinen ernsten Vorsätzen, welche ich insbesondere fasste, gern und aufrichtig diesem öffentlichen Vorgange an und war auch dem Manne gut, als er angelegentlich uns ermahnte, nie das Vertrauen zum Besseren in uns selbst zu verlieren. Aus seiner Behausung zogen wir in die Kirche vor die ganze Gemeinde, wo die eigentliche Feier vor sich ging. Dort war der Geistliche plötzlich ein ganz anderer; er trat gewaltig und hoch auf, holte seine Beredsamkeit aus der Rüstkammer der bestehenden Kirche und führte in tönenden Worten Himmel und Hölle an uns vorüber. Seine Rede war kunstvoll gebaut und mit steigender Spannung auf *einen* Moment hingerichtet, welcher die ganze Gemeinde erschüttern sollte, als wir, die in einem weiten Kreise um ihn herumstanden, ein lautes und feierliches Ja aussprechen mussten. Ich hörte nicht auf den Sinn seiner Worte und flüsterte ein Ja mit, ohne die Frage deutlich verstanden zu haben; jedoch durchfuhr mich ein Schauer und ich zitterte einen Augenblick lang, ohne dass ich dieser Bewegung

[1]) a. a. O. S. 354. (24. Aufl. S. 345). [2]) a. a. O. S. 356 (S. 346).

Herr werden konnte. Sie war eine dunkle Mischung von unwillkürlicher Hingabe an die allgemeine Rührung und von einem tiefen Schrecken, welcher mich über dem Gedanken ergriff, dass ich, so jung noch und unerfahren, doch einer so uralten Meinung und einer gewaltigen Gemeinschaft, von der ich ein unbedeutendes Teilchen war, abgefallen gegenüberstand."

„Am Weinachtsmorgen mussten wir wieder im vereinten Zug zur Kirche gehen, um nun das Abendmahl zu nehmen. Ich war schon in der Frühe guter Laune; noch ein paar Stunden und ich sollte frei sein von allem geistigen Zwange, frei wie der Vogel in der Luft! Ich fühlte mich daher mild und versöhnlich gesinnt und ging zur Kirche, wie man zum letztenmal in eine Gesellschaft geht, mit welcher man nichts gemein hat, daher der Abschied aufgeräumt und höflich ist" [1]).

In der Kirche angekommen, nahm er Platz in dem Männerstuhl, der zum väterlichen Hause gehörte. Einmal wollte er darin sitzen und stehen, wie es sein Vater getan, aber mit dem festen Vorsatz, es solle das letzte Mal sein. Und so, mit dem Gefühl der nahen Freiheit, gefiel ihm der Gottesdienst nicht übel. „Je näher das Ende rückte . . . desto trefflicher fand ich die Predigt und ich nannte in meinem Herzen den Pfarrer einen wackeren Mann" [2]).

„Meine Stimmung (erzählt er weiter) wurde immer heiterer; endlich fand das Abendmahl statt; aufmerksam verfolgte ich die Zurüstungen und beobachtete alles genau, um es nicht mehr zu vergessen; denn ich gedachte nicht mehr dabei zu erscheinen" [3]) . . . „Als ich den Becher in der Hand hielt, blickte ich fest in den Wein, ehe ich trank; aber es rührte mich nicht, ich nahm einen Schluck, gab die Schale weiter und indem ich, mit den Gedanken schon weit auf dem Wege nach Hause, den Wein hinabschluckte, drehte ich ungeduldig mein Samtbarett in der Hand und mochte kaum das Ende des Gottesdienstes abwarten, da es anfing, mich gewaltig an den Füssen zu frieren und das Stillstehen schwierig wurde" [4]).

Damit waren der Grüne Heinrich und die Kirche mit einander fertig. Still und geschmeidig drängte er sich beim Hinausgehen durch die vielen Leute, um nun auf eigene Faust seinen Weg durchs Leben zu suchen und ganz aus eigener Kraft sich einen Platz an der Sonne und eine wohnliche Weltanschauung zu erringen. Er musste es freilich erleben, wie schwer es ist als ein heimatloser und einzelner zu stehen und sich zu behaupten.

---

[1]) Werke I. Bd. 39. Aufl. S. 358 f. 24 Aufl. S. 349 ff. [2]) a. a. O. S. 362, [3]) a. a. O. [4]) a. a. O. 363.

Und das Leben hat ihn innerlich wie äusserlich tüchtig gezaust und geschüttelt. Aber wie sein späteres Erleben ihn immer weiter von den Idealen seiner Jugendzeit wegführte, so hat er auch den Weg zur Kirche zurück nie mehr gefunden.

Dass es so kam, dazu haben verschiedene Gründe zusammengewirkt. Vor allem seine regellose Erziehung. Da eine feste väterliche Hand und Leitung fehlte, liess die Mutter den Knaben immer seine eigenen Wege gehen und überliess ihn seinen Stimmungen und Launen. Und da viel zu frühe auch der heilsame Zwang und die Zucht der öffentlichen Schule wegfielen und ihm niemand irgendwie in sein Tun und Lassen hineinredete, gewöhnte sich Keller an diese schrankenlose Freiheit und knurrte jeden an, der ihm diesen Besitz irgendwie schmälern wollte, auch die Kirche, die ihn in jenen Jahren allein in seinen Träumen störte. Denn in Sachen seiner Freiheit „verstand er keinen Spass", und, sagt Kambli dazu: „leider war kein Vater da, der auch keinen Spass verstanden hätte" [1]).

Diese starke persönliche Eigenart brachte es mit sich, dass Keller mit der Kirche nie gut Freund wurde. Weil er von Jugend auf immer er selbst sein durfte, keine fremde Hand in seine innere Entwicklung eingriff und ihn zwang, eine seiner Natur fremde Rolle zu spielen, — so konnte seine Eigenart in ungestörter Entwicklung erstarken, zu sehr, als dass die Kirche noch einen bestimmenden Einfluss hätte gewinnen können.

Ein Teil der Schuld mag aber auch bei der Kirche liegen. die unter allen Schablonen, nach denen sie die Menschen misst, einteilt und behandelt, keine auf Lager hatte, die auf den Grünen Heinrich passte und keinen Schlüssel, der ihr diese Menschenseele, die den andern nicht glich, erschlossen hätte. So kam es, dass dieses edle Gemüt, das doch sonst allem guten und schönen

---

[1]) C. W. Kambli. G. Keller nach seiner Stellung zu Religion und Christentum etc. St. Gallen 1891. S. 79. Diese interessante Schrift kam mir leider erst nach Abschluss meiner Studie zur Kenntnis. — Ob aber der Grüne Heinrich der grosse „Gottfried Keller" geworden wäre, wenn eine feste väterliche Hand ihn „gemodelt" und ihm die „Schrullen ausgetrieben" hätte? Je grösser der Eifer und die Zielbwusstheit in der Erziehung, desto grösser ist oft der Unverstand, wie bei jenem ehrsamen Kaminfegermeister, der seinen hochbegabten Sohn in den väterlichen Beruf hineinzwang und alle Einreden niederschlug mit dem Grundsatz: Ein Bub brauche sich der Arbeit seines Vaters nicht zu schämen, und später könne er ja, wenn etwas an ihm sei, immer noch etwas anderes werden. Ja „später", da war die Seele des Knaben im Russ erstickt.

offen stand, gerade für die Bemühungen der Kirche kein Verständnis und keinen Dank hatte und ihr mit den Jahren immer mehr feind wurde.

Gerade als Pfarrer werden wir aus dieser Entwicklung mancherlei lernen können. Vor allem das eine: Wie ungemein wichtig der kirchliche Unterricht ist für die vielen Kinder, denen gleich Gottfried Keller das Haus kein lebendiges Christentum bietet. Wie viele wachsen auf, die in ihrer Welt über religiöse Dinge nie ein ernsthaftes, würdiges und von Herzen kommendes Wort vernehmen, höchstens Spott oder geringschätziges Achselzucken, oder leeres, gedankenloses Schweigen. Für diese vielen ist der kirchliche Unterricht der erste und für allzuviele auch der letzte Anlass, wo sie nicht in kindischer Weise, sondern von ernsthaften Leuten ernsthaft über Gott und alle die Fragen reden hören, die jeden Menschen angehen und auch den Kindern nicht fremd sind. Und es ist die wichtigste Zeit, wo die jugendliche Seele noch bildsam ist, fähig, Eindrücke aufzunehmen, kurz vor dem Moment, wo sie erstarrt.

Da predigt uns die Geschichte Gottfried Kellers: Bewegt euch in eurer Lehrtätigkeit nicht als Theologen in Höhen, in die euch der Kinder Seelen nicht folgen können. Macht keine Phrasen, redet auch nicht eine Sprache, die unserem Geschlechte fremd geworden ist. Braucht keine Worte, die früher einmal Schall und Klang hatten und die Menschen entflammten, die aber heute zu leeren Begriffen geworden sind, und im Gemüt der modernen, nicht theologisch geschulten Menschen kein Echo mehr wecken, kein Gefühl mehr auslösen.

Bleibt wahr in allem, was ihr tut und besonders in allem, was ihr die Kinder lehrt und sprecht zu ihnen, wie ein Mensch zu Menschen redet, ein Freund zum Freund.

Nur was von Herzen kommt, dringt auch wieder zum Herzen, nur echtes, lebendig pulsierendes Leben schafft wieder Leben. Darum darf unserm Unterricht nicht der leiseste Geruch von handwerksmässigem Betriebe anhaften. Und doch, wie leicht stellt sich ein solcher ein. Die Wiederholung stumpft ab, die Gewohnheit erzeugt nur zu bald eine gewisse Routine und erhält das Wesen im Gang, wenn auch das Leben daraus entflohen ist. Dazu haben allerlei bittere Erfahrungen „wie ein Reif in der Frühlingsnacht“ des Lehrers erste quellende Berufsfreudigkeit verdorben und seiner Seele die Flügel beschnitten.

Aber wir *dürfen nicht* zu Lohnarbeitern herabsinken. Wir müssen mit unserer ganzen Persönlichkeit bei der Arbeit sein, wir müssen uns die Freudigkeit erhalten. Und einige wichtige

Regeln hiefür lehrt uns die Geschichte des Grünen Heinrich: Steigt zu den Kindern herab, studiert ihre Art und ihr Wesen. Erwartet nicht zu viel: verlangt von ihnen nicht Gefühle und Überzeugungen, die sie als Kinder noch nicht haben können.

Treibt keinerlei Schablonenwesen, schonet die Individuen; jedes Kind hat seine eigene Seele und keine gleicht der andern. Achtet auch das Kleine und Unscheinbare, das so leicht in der Menge untergeht, weil es nicht mit hervorragenden Leistungen glänzen kann.

Und messet die Kinder nicht mit dem Masstab grosser Leute; taxiert und behandelt nicht jede Unart als bewusstes Vergehen. Verschlossenheit und ein gewisser Trotz ist vielen Knaben eigen und nicht immer den schlechtesten, vielmehr oft den bessern, die sich sträuben, gewöhnliche Herdenmenschen zu werden. Der eigentliche Kern solchen Trotzes ist in vielen Fällen nur das unbewusste und unbeholfene tastende Streben, vom Stamm wegzukommen und Platz an der Sonne zu erhalten; es sind die ersten und darum oft ungeschickten Versuche der werdenden Persönlichkeit, ihre Eigenart zu entfalten.

Freilich zeigt uns die Geschichte des Grünen Heinrich auch, wie wenig wir „machen" können und wie blinder Eifer nur schadet. Menschengemüter behandeln und leiten ist eine heikle und schwierige Aufgabe. Ihr Gelingen erfordert nicht blos guten Willen, sondern viel Weisheit, Sorgfalt, Lebenserfahrung und Zurückhaltung (Matth. 7,1—5). Gerade wertvolle Seelen werden durch unzarte Berührung zurückgeschreckt, wie eine Schnecke die Hörnlein einzieht.

Wie wenig wir „machen" können: das Werden der Seelen ist nicht in unsere Hand gegeben. Es sind andere Mächte, die den Menschen bilden und formen. Von den 168 Stunden der Woche verleben die Schüler nur wenige unter unsern Augen. Und was sie in den übrigen sehen und hören — das alles mit unserm Einfluss auslöschen zu können, dürfen wir nicht erwarten. Wir müssen zufrieden sein, wenn wir nur einen bescheidenen Beitrag leisten und neben vielen Andern etwas mitbauen am Werden und an der Zukunft der jungen Menschenkinder.

Aber wir dürfen das mit Vertrauen und Zuversicht tun. Aus Manchem, mit dem wir vielleicht nicht viel anzufangen wissen, wird doch noch etwas, und der gute Samen, den wir mit Gewissenhaftigkeit und Treue säen, geht doch nicht verloren, sondern bringt seine Frucht zu seiner Zeit. Das werden wir auch bei Gottfried Keller sehen.

---

# Das Gewissen.

Von *Leonhard Schmid*, Pfarrer in *Rorschach*.
Religionslehrer am Seminar daselbst.

---

Indem ich mir das Gewissne als Thema eines Kapitelreferates erwählte, tat ich es auf die Gefahr hin, dass die einhellige, wenn auch nie ausgesprochene Frage an mich gerichtet werde, ob ich über diesen Gegenstand, den wir seinerzeit vom Universitätskatheder herab besprechen hörten, auf die wir uns sodann in den Tagen der Examenschwüle einpaukten und die wir — last not least — sogar in uns tragen und unzweifelhaft auch mit uns hieher gebracht haben, überhaupt noch etwas Interessantes oder gar neues sagen lasse. Ich bin nun freilich nicht so demütig gestimmt, dass ich glaube, dieses Themas wegen meine Abhandlung nach römischer Advokatenmanier mit einer petitio benevolentiae beginnen zu müssen, hatte ich doch die freie Wahl unter allen Themata der Welt. Auch möchte ich nicht, wie es viele, allzuviele Referenten machen, einleitungsweise des langen und breiten sagen, wie ich mein Thema aufzufassen und mein Referat abzugrenzen beliebe; das wird ja im folgenden kund werden und möglicherweise auch einleuchten. Nur um eines möchte ich bitten, um dies eine nämlich, dass das Thema nicht für das Ungenügen des Referenten büssen müsse, sondern demselben die begründete Wertschätzung zuteil werde.

Die Wertschätzung verdient dieses Thema vollauf, nach wie vor. Das Gewissen gehört, um dies gleich jetzt in kurzem zu sagen, zu den Grundtatsachen des sittlichen Lebens und zu den Grundproblemen jeder Ethik. Ich meine getrost sagen zu dürfen: Wenn wir einmal die Gewissenstheorie einer Ethik kennen, so wissen wir schon recht gut, welches Geistes und welcher Richtung dieselbe ist. Und wenn wir einmal mit Sicherheit ergründet und erfahren haben, wie ein Mensch mit dem, was wir Gewissen nennen in der Praxis des Lebens sich abzufinden pflegt, so wissen wir auch, wie sehr wir ihn als Charakter einzuschätzen haben und wie weit wir ihm vertrauen dürfen. Ein jedes Werk über allgemeine philosophische oder spezifisch christliche Ethik, das nicht den Mangel der Oberflächlichkeit an sich tragen will, fühlt sich denn auch verpflichtet, die geistigen Vorgänge, die wir zusammenfassend als das Gewissen zu bezeichnen pflegen, in den Bereich seiner theoretisch-wissenschaftlichen Erröterungen zu ziehen und eine grundsätzliche Stellung dazu zu gewinnen. Das tut denn

auch Ragaz in seiner christlichen Ethik, dem tiefgründigen, von hohem, idealem Geist getragenen Werke „Du sollst". Seine Stellungnahme zur Sache — Ragaz unterscheidet zwischen Form und Inhalt des Gewissens und spricht nur der ersteren Unbedingtheit und Heiligkeit zu — ist es, die mich ganz besonders dazu bewogen hat, dem Gegenstand meiner Untersuchung ein wenig nachzugehen, seine Ansicht mit derjenigen anderer Ethiker und mit meiner eigenen bisher gehegten zu vergleichen. Ich werde desshalb in Folgendem noch gelegentlich darauf zu sprechen kommen, wenn ich meiner Abhandlung auch nicht speziell den Zweck einer Polemik gegen die von Ragaz vertretene Auffassung gesetzt habe.

Das Gewissen rangiert hinsichtlich seiner Berücksichtigung für das Leben und die Wissenschaft auf der gleichen Stufe, wie z. B. die ethischen Fundamentalprobleme der Willensfreiheit und des Verhältnisses zwischen Moral und Religion, die ja auch in unsern Tagen beständig auf der Tagesordnung der philosophischen. ethischen und dogmatischen Diskussion stehen und auch in mehr populär gehaltenen Schriften, freilich zuweilen recht dilettantenhaft besprochen werden. Zwischen der Diskussion über diese beiden zuletzt genannten Probleme und derjenigen über das Gewissen, ist jedoch ein sehr beachtenswerter Unterschied. Denn dort hebt die Diskussion immer wieder an mit der Frage: Giebt es eine Freiheit des Willens? Besteht überhaupt ein Verhältnis irgend welcher Art zwischen Moral und Religion?, worauf denn bereits in verschiedenem Sinne bejahend oder verneinend, klar oder unklar. ein- oder zweideutig oder am liebsten vielleicht gar nicht geantwortet wird. Hinsichtlich des Gewissens jedoch ist die Diskussion über die Frage nach dem Vorhandensein desselben hinaus: Die Tatsache des Gewissens, die Tatsächlichkeit derjenigen geistigen Vorgänge im normalen Menschen. die wir zusammenfassend als Äusserungen des Gewissens zu bezeichnen gewohnt sind, ist unbestritten.

Ich halte es für sehr überflüssig, hier diese geistigen Vorgänge im einzelnen zu beschreiben. Man kennt dieselben ja in ihren verschiedenen Phasen, und denkt sicherlich nicht daran, die Realität derselben in Zweifel zu ziehen. Gehören dieselben doch zu dem gewissesten des Gewissen, nämlich zu unsrer innern geistigen Welt, deren Tatsachen und Vorgänge uns unmittelbarer und zugleich objektiver als alle andern Dinge und Vorgänge der Welt kund werden. Unser Selbstbewusstsein gibt uns davon Kenntnis, sei es durch Meldung dessen, was augenblicklich in uns

vorgeht oder durch Erinnerung an früher Empfundenes; demgegenüber die Gewissensvorgänge dennoch zu leugnen, wäre gleichbedeutend, wie wenn ich sagen wollte, dass die Gedanken, die ich hier niedergeschrieben habe oder jetzt geäussert habe, nicht durch mein Gehirn gegangen seien. Dieses Zeugnis unsres Selbstbewusstseins wird mächtig unterstützt durch die vulgäre Auffassung, durch die vox populi. Was ich damit meine, wird jedem alsbald klar, wenn er irgend einem begründeter oder unbegründeter Weise sagt, dass er kein Gewissen habe, dass er in einem bestimmten Fall gewissenlos gehandelt habe. Diese Taxation wird nun ohne Ausnahme als moralischer Vorwurf empfunden und vermutlich gibt auch die Reaktion hierauf Zeugnis von der populären Auffassung der Sache und diese heisst: ein Mensch ohne Gewissen ist ein Mensch ohne Moral. Im Vorbeigehen erinnere ich daran, wie Herr Pfarrer Linder (damals in Stein i./T.) in einem Vortrag gezeigt hat, dass die Gewissensvorgänge durch die Volkssage in mannigfaltiger, eindrucksvollster Weise veranschaulicht werden. Und es gesellt sich dazu nun erst noch das vielstimmige Zeugnis, das uns in der Litteratur aller Zeiten und aller Gattungen entgegen tritt. Von den Gelehrten der Stoa, dieser stark ethisch gerichteten Philosophenschule, ist der Name des Gewissens (συνείδησις) erst geprägt worden; aber wir dürfen wohl sagen, dass die Kenntnis des Gewissens so alt ist, wie die Reflektion des Menschen über die Vorgänge seines inwendigen Lebens. Ein ideelles Recht zu dieser aus naheliegenden Gründen freilich unbeweisbaren Behauptung gibt uns *das alte Testament.* Bis auf das nachkanonische Buch der Weisheit Salamos, dessen Abfassung in die Zeit nach jener Entdeckung der Stoa fällt, findet sich im ganzen alten Testament nirgends der Name des Gewissens. Dessen ungeachtet enthalten bekanntlich die Geschichte vom Sündenfall im Paradies, die Kainsgeschichte, die Patriarchen- und Königsgeschichte in einzelnen Partien vollendete Schilderungen des warnenden und des verurteilenden Gewissens, die wir so gerne auch unterrichtlich verwenden. Und des gleichen belehrt uns ein Blick in die poetischen und lehrhaften Schriften des A. T., dass diesen Verfassern die Reaktionen des Gewissens in ihrer Eigenart bekannt sind und als ein bedeutsames Agens der Frömmigkeit gelten; als Organ derselben wird mangels eines Spezificums mit Vorliebe לֵב das Herz oder auch רוּחַ der Geist bezeichnet (Spr. 14,10). Ausserdem werden durch den biblischen Sprachgebrauch auch die leiblich-sinnlichen Empfindungsweisen, die erfahrungsmässig mit den Gewissensregungen verbunden sind (1. Sam.

24,6 Herzschlagen) aufs deutlichste betont. Dass nun aber im Neuen Testament, um zu diesem überzugehen, der Sachverhalt ein viel weniger gleichmässiger ist, ist wohl begreiflich angesichts der viel intensivern Berührungen zwischen der morgenländischen und griechischen Geisteswelt. Der Umstand, dass der Terminus des Gewissens in den Evangelien und speziell in den Aussprüchen Jesu nicht vorkommt, ist freilich auffallend. Es ist diese Tatsache auch schon als Beweis dafür verwendet worden, dass nach genuin-christlicher Auffassung dem Gewissen nicht die eminente religiöse Bedeutung zukomme, die ihm meist zugeschrieben wird. Aber ausschlaggebend ist auch hier nicht der Name, sondern die Sache. Und diesbezüglich muss wohl jeder Zweifel schwinden, wenn im Gleichnis beschrieben wird, wie der verlorne Sohn durch die Einkehr in sich selbst zu dem Bekenntnis gelangt: „Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir“ (Lc 15,17f), oder wenn wir uns Bezeichnungen wie „das innere Licht“ (Mt 6,23) verständlich und gegenständlich zu machen suchen. Die Vertiefung und Verinnerlichung, die Jesus mit dem sittlichen Gebot vornimmt, erfolgt überall in Richtung auf das Gewissen, dessen Gebot an Stelle der Satzung tritt. Auch die Sünde wider den hl. Geist, die Jesus den Pharisäern zum schwersten Vorwurf macht und die er als diejenige bezeichnet, für die keine göttliche Vergebung gewährt werde, ist psychologisch wohl nicht anders zu verstehen, denn als ein geflissentliches Leugnen der durch das Gewissen bezeugten Wahrheit. Endlich lässt sich auch hinsichtlich der Reden Jesu über das Gericht am ehesten ein einheitliches Verständnis erzielen, wenn dieselben als Bilder innerer Zustände und Vorgänge aufgefasst werden oder wenn man geradezu speziell annimmt, dass es sich dabei um die durch das richtende und strafende Gewissen bewirkte Unseligkeit handelt. Dann brauchen wir uns nicht weiter zu stossen an den sich gegenseitig ausschliessenden Vorstellungen, die in diesen Bilderreden verwendet werden. Aber wenn wir lieber von solchen Einzelheiten absehen, so können wir verallgemeinernd sagen: Der Jesus, dessen Bild die Synoptiker uns zeichnen, ist an sich selbst, mit seinem ganzen Reden und Tun, ein Appell an das Gewissen und das gibt diesem, auch ohne Nennung des Namens, eine durchaus centrale Stellung und berücksichtigt es in allen seinen Funktionen. Auf derselben Linie bleibt auch das Johannesevangelium; am ausdrücklichsten zeigt sich das aus der Stelle Kap 7,17: „Wenn Jemand will seinen scil. Gottes Willen tun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede!“ womit die Skeptiker an die eigne Erfahrung, doch wohl an nichts anderes denn ans Gewissensurteil

gewiesen werden. Im Gegensatz zu den Evangelien wird in der Briefliteratur des Neuen Testaments der Terminus συνείδησις sehr häufig verwendet; eine Prüfung des jeweilen damit verbundenen Begriffs und der dem Gewissen zugeschriebenen Funktionen, zu der uns hier allerdings kein Raum gewährt ist, beweist, dass das Gewissen den Verfassern gilt als die letzte Instanz in allen religiös-sittlichen Fragen, als das entscheidende moralische Kriterium für Wahrheit und Wandel."

Nebstdem wird aber auch, wie bereits angedeutet, in der ausserbiblischen Literatur der alten Welt, sowie im Schrifttum der christlichen Aera für das Gewissen reichlich Zeugnis abgelegt, mit oder ohne Gebrauch des Terminus. Ich muss es mir bei der Menge der Zeugen begreiflicherweise versagen, dieselben einzeln aufzuführen. Wir finden sie unter den Philosophen, wie auch unter den grossen Rednern und Dichtern der *vorstoischen Geisteswelt.* Die letzteren namentlich bieten in den grossen Tragödien unter Beiziehung der der Mythologie entstammenden Erinnyen ergreifende, plastische Schilderungen der Wirkungen des schuldbeladenen Gewissens.

Noch mehr Material zur Bezeugung des Gewissens liefert natürlich die religiöse, philosophische und poetische Literatur der *christlichen Aera.* Während die Kirchenväter mit Ausdrücken wie: „ehrliche Gesinnung", „Gottesbewusstsein in den Tiefen der Vernunft", „natürliches oder richterliches Tribunal in uns", „Richterstuhl im Innern" und ähnlichen Wendungen ihre sachliche Kenntnis des Gewissens zur Genüge dartun, bemüht sich die mittelalterliche Scholastik bereits um eine psychologische Deutung und exakte ethische Wertschätzung dieses Phänomens. Die Reformation kann kurzerhand eine Gewissenstat, die reformatorische Theologie als eine Gewissenstheologie bezeichnet werden. Die entschiedene Hochschätzung des Gewissens, die hier statt hatte, ist für die nachreformatorische Theologie, von einzelnen unbedeutenden Schwankungen in der Theorie abgesehen, massgebend geblieben und findet auch bei Schleiermacher die entschiedenste Bekräftigung.

Auch unter den Philosophen der neuern und bis herab auf die neueste Zeit wüsste ich keinen zu nennen, der die Tatsächlichkeit der Gewissensvorgänge leugnet; zahlreich jedoch sind die, die ihrer ausdrücklich Erwähnung tun, freilich unter wechselnden Benennungen, entsprechend ihrer verschiedenartigen Deutung des Phänomens. Vor Allen gebührt Kant das Verdienst, auf das

Faktum des innern Gerichtshofes im Menschen hingewiesen und zu einer Diskussion desselben angeregt zu haben, die denn auch, wie eingangs bemerkt, bis heute nicht zum Stillstand gekommen ist.

Das Grösste und Eindrucksvollste in der Bezeugung der Gewissenstatsache verdanken wir aber auch in dieser Ära den Poeten. Hier möchte ich es mir allerdings nicht versagen, einige Beispiele zu nennen, die von tüchtigen Literaturkennern jedenfalls noch bedeutend vermehrt werden können. Allen voran geht hier Shakespeare. Mit überwältigender Meisterschaft und Tiefe schildert er die geheimsten Regungen des Gewissens und zieht sie mit überraschender Wahrheit ans Licht; er bietet dadurch eine wertvolle und ausgiebige Quelle zur Kenntnis der Vorstellungen, die seine Zeit vom Gewissen hatte, als von einer Nemesis, einer über den Geschicken und Handlungen der Menschen waltenden göttlichen Vergeltung. Das aufwachende Gewissen kommt abmahnend zum Wort, indem es Macbeth vor dem Mord vorhält, welch eine Schandtat er zu begehen im Begriffe ist (I,7), dann wieder in der Schilderung, wie Macbeth vor der Tat schon Wahngebilde sieht, einen Dolch, wo keiner ist, Tropfen Blutes an der nicht vorhandenen Klinge, wie er sich selber zu beruhigen sucht: Es ist nichts Wirkliches, es ist allein die blutige Tat, die mir vor Augen tritt und wieder, wenn er ausruft: „Du feste, ewig unbewegte Erde, höre meine Tritte nicht, wohin sie gehen, damit nicht Steine selbst das Schweigen brechen und laut ausschreien meine schwarze Tat.“ Die Tat wird vollbracht; aber nun regt sich mit furchtbar unwiderstehlicher Macht das strafende, rächende Gewissen. Die ihm entstammenden Qualen kommen zum Ausdruck in Macbeths Wort: „Meiner Tat bewusst mir! lieber unbewusst mein selbst! Klopf mir den Duncan wach, o könntest du's“ (II,1). „Weit besser wär's, wir schliefen tot bei dem, den wir zur Ruh gebracht, uns Platz zu machen, als auf der Folter der Gewissensangst das ganze künftige Leben durchzumartern. Mein Herz ist voll von tausend Skorpionen.“ Und bei der Lady Macbeth, wenn sie, zur Nachtwandlerin geworden, spricht, indem sie tut, als ob sie sich die Hände wüsche: „Ach, immer, immer riecht es noch nach Blut! O, alle Wohlgerüche Arabiens versüssen diese kleine Hand nicht mehr! Oh! Oh! Oh!“ — Ich erwähne im Anschluss an diese Shakespaer'schen Schilderungen, die in ähnlicher ergreifender Dramatik auch anderwärts (z. B. König Rich. III.) sich finden, auch Grethchens Klage in Göthes Faust (Meine Ruh ist hin, mein Herz ist schwer, ich finde sie nimmer und nimmermehr) und Tells Monolog in des hohlen Gasse.

Doch damit sei es nun genug an solchen Bezeugungen des Gewissens aus älterer und neuerer Zeit. Ich frage nun: Kann es nicht vollständig daran genügen, dass die gewichtigsten Stimmen der Menschheit sozusagen unisono die Tatsächlichkeit dieser geistigen Vorgänge zugeben; enthebt uns dies nicht aller weitern Diskussion über das Gewissen?

Leider nicht, sondern hier erst hebt die Diskussion an. Denn zum Kampfobjekt wird das Gewissen erst, indem es sich um die Deutung und ethische Wertschätzung der mit diesem Terminus bezeichneten günstigen Vorgängen handelt.

Ein weiter Spielraum war den Deutungsversuchen gewährt; er reichte von einer eigentlichen Apotheose des Gewissens bis zur Leugnung jeglicher Dignität desselben.

Lassen Sie mich mit dieser Leugnung der Dignität des Gewissens beginnen, obwohl sie chronologisch nicht an die erste Stelle gehört. Sie ist am radikalsten vollzogen auf dem Standpunkt des *Materialismus*. Dass der Materialismus für das Gewissen keinerlei Wertschätzung besass und damit schlechthin nichts anzufangen wusste, ist uns recht begreiflich. Ist's doch Fundamentallehre des Materialismus, dass es ein von der physischen Welt essentiell unterschiedenes und darüber sich erhebendes geistiges Leben überhaupt nicht gibt, dass die sinnlich wahrnehmbare Materie mit ihrer innewohnenden physischen Kraft alles ist, dass auch die Erscheinungen des geistigen Lebens ihrem Wesen nach nichts andres sind als Bewegungen des Stoffs. Dass einer derartigen Weltanschauung der Weg auch zum Verständnis der Gewissenserscheinungen vollständig verrammelt ist, leuchtet ein. Von Lamettrie aus, dem der Mensch nichts weiter ist als die sinnreichst zusammengesetzte Maschine, und von Moleschott aus, der ihn als die Summe von Eltern und Amme, Ort und Zeit, Luft und Wetter, Schall und Licht, Kost und Kleidung bezeichnet, führt der logische Fortschritt geradewegs zu Holbach, der in seinem Système de la Nature behauptet, ein unruhiges Gewissen sei blos physisch bedingt und physich zu kurieren. Wir wollen uns hier nicht mit einer Widerlegung des Materialismus aufhalten; denn diese ist inzwischen von seinen Gegnern, speziell auch von Wortführern unter den philosophierenden Naturwissenschaftern aufs gründlichste besorgt worden, was durch nichts besser illustriert wird, als durch das notgedrungene, freilich gar sehr verschleierte Einlenken Häkels. Damit ist aber auch der materialistischen Gewissenstheorie ihre Basis entzogen.

Im schärfsten Gegensatz zur materialistischen Gewissenstheorie steht die *intuitionistische*, derzufolge das Gewissen ein ganz

eigenartiges geistiges Phänomen, ein ursprünglich in der Seele wurzelndes Vermögen sittlicher Erkenntnis ist, — ganz allgemein ausgedrückt. Diese Anschauung bekundete sich allerdings in verschiedenen Phasen, je nach der religiös-ethischen Wertschätzung, die dem Gewissen zuteil wurde. Diese letztere erreichte ihre höchste Stufe da, wo das Gewissen tale quale d. h. in seiner ganzen empirischen Erscheinungsweise, in der Totalität seiner Kundgebungen galt als die „Stimme Gottes in uns", als eine Art Moralcodex, der von Gott in unsere Seele hineingeschrieben ist und von uns einfach gelesen werden muss. Am ausdrücklichsten und zugleich in extremster und einseitigster Weise bekundet sich diese Anschauung in den Schriften Luthers. Sie ist aber die vulgäre Gewissenstheorie (wenn von einer solchen geredet werden kann) geblieben bis auf den heutigen Tag und findet vielfach auch ihre Sanktion im Konfirmandenunterricht, wenn ohne klare gründlichere Erörterung der Sache und des Namens das Gewissen einfach als Gottesstimme in uns, als ein Hauptmedium der Offenbarung Gottes bezeichnet wird.

Diese extremst intuitionistische Auffassung hatte jedoch immer ein hartes und bedrängtes Leben; denn ihr widersprach von jeher die Tatsache der empirischen Irrtumsfähigkeit des Gewissens in seiner gewöhnlichen Erscheinungsweise; es zeigte sich, dass das, was die Einen und die Andern als Kundgebung des Gewissens bezeichneten, in verhängnisvoller Weise divergieren konnte, ja dass in gewissen sittlichen Collisionen vom Gewissen überhaupt keine zuverlässige bestimmte Weisung erhältlich war. Dadurch wurde die göttliche Absolutheit der Gewissenssprüche naturgemäss in Frage gestellt.

Dieser Tatsache haben denn auch schon die Scholastiker Rechnung getragen in ihrer Theorie vom Gewissen, indem sie an diesem selbst unterschieden: die syntheresis, die zur natürlichen geistigen Ausstattung des Menschen gehörende höchste sittliche Seelenkraft, ein unzerstörbares, stets zum Guten hinweisendes Gewissensprinzip als Kern, und die conscientia, welche die Anwendung dieses prinzipiellen Gewissensinhaltes, der in der Syntheresis mitgegeben ist, auf den Einzelfall vollzieht, aber in ihren Schlüssen nicht nur subjektiv bedingt, sondern zugleich wandel- und fehlbar ist.

Soweit sie nicht einfach beobachtend und anerkennend bei der Tatsache des Gewissens stehen bleiben, suchen auch die neueren Philosophen zumteil mit der Frage der Irrtumsfähigkeit des Gewissens sich auseinanderzusetzen und zwar indirekt, indem sie dem Gewissen nur solche Funktionen zuteilen, wo nach ihrer Auf-

fassung ein Irrtum ausgeschlossen ist oder direkt, indem sie am Gewissen verschiedene Stufen der Vollkommenheit unterscheiden. Ersteres geschah z. B. durch Kant. Er bezeichnet als Funktion des Gewissens die Prüfung nicht der sittlichen Qualität einer Handlung, die vielmehr Sache der Vernunft, sondern der Entscheid darüber, ob diese durch die Vernunft vollzogene Prüfung auch mit aller Behutsamkeit erfolgt sei; ferner bei Schopenhauer, der das Gewissen reduziert auf ein Protokoll unserer Taten, durch das wir uns selbst fortschreitend immer besser kennen lernen. Direkter verfährt Hegel, der ein formelles, ein wahrhaftes und ein religiöses Gewissen unterscheidet. Das formelle Gewissen ist das subjektive oder Einzelgewissen, für das Subjekt allein verpflichtend, aber als subjektives notwendig auch einseitig und irrtumsfähig. Allgemein verpflichtend ist erst das wahrhafte Gewissen auf der Stufe der Sittlichkeit, wo die Identität des Willens und des Guten konkret und wirklich geworden ist und in den sittlichen Institutionen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates Gestalt gewonnen hat. Noch höher steht das religiöse Gewissen, das da sich findet, wo der absolute Geist aus der Sphäre des Objektiven zu sich selbst, zum Wissen der absoluten Idee als der Wahrheit alles Seins zurückkehrt. Das ist eine Stufenordnung, die für ein gewöhnliches Menschenkind sich ins Himmelblau verliert, wo Einem der Athem ausgeht und das Gewissen bis zur Unkenntlichkeit vergeistigt ist.

Es berührt uns fast wohltuend, wenn wir nun durch empiristischere moderne Gewissenstheorien aus diesen schwindelnden Höhen des Idealismus zurückgerufen werden. Es geschieht dies durch die in neuerer und neuester Zeit mit Energie und Scharfsinn verfochtene Ansicht, dass das Gewissen bei ganzen Völkern wie beim Einzelnen *ein Produkt der sittlichen Entwicklnng bezw. Erziehung sei.*

Zu gunsten dieser Auffassung sprach ja die nach wie vor unleugbare Tatsache der Divergenz der Gewissensaussagen. Wir finden unter den Vertretern dieser *empiristischen Gewissenstheorie,* wie wir sie kurzweg nennen wollen, auch einen so bedeutenden modernen Theologen, wie *Albrecht Ritschl.* Ritschl, auf dessen Äusserungen zur Sache ich ein wenig näher eintreten möchte, bezeichnet meines Erachtens mit Recht schon das als ein unhaltbares Vorurteil, dass die Vorgänge, die unter dem einen Namen des Gewissens zusammengefasst werden, das Gepräge einheitlicher Geschlossenheit oder feststehender Selbstverständlichkeit an sich tragen. Er reserviert sich demgegenüber für seine Untersuchung, die er in

einem 1876 gehaltenen Vortrag über das Gewissen durchführte, die Unterscheidung des rügenden und des gesetzgebenden Gewissens, die nicht blos formell, sondern auch inhaltlich verschieden seien. Ritschl anerkennt die Unwillkürlichkeit und Unwiderstehlichkeit der Äusserungsweise des rügenden Gewissens; dessen ungeachtet will er den Titel einer Stimme Gottes für dasselbe nur als Wertbezeichnung, nicht als wissenschaftliche Auskunft gelten lassen. Im Weitern sieht er jedoch eben als Theologe mit seiner dogmatischen Brille, wenn er sagt, das Gewissen, als rügendes, verdiene deshalb nicht als Gottesoffenbarung zu gelten, weil es nur als Selbstbeurteilung eines Einzelnen aus Anlass einer einzelnen Handlung auftrete, während wir bei einer Offenbarung Gottes zu denken hätten an den Ursprung einer Gesamtweltanschauung, welche zur Überzeugung einer Religionsgemeinde wird. Man dürfe die Erscheinung des Gewissens nicht als Schlüssel für das Verständnis der Offenbarung verwenden, denn der Religionsstifter empfange das Wort Gottes mit der Bestimmung, es Andern mitzuteilen, die „Stimme Gottes“ im Gewissen aber gelte dem Empfänger allein. Sodann will Ritschl das Gewissen, nachdem er es des Göttlichen entkleidet, nur mehr gelten lassen als den „Erwerb der sittlichen Ausbildung einer Person, welchen sie der Erziehung in der sittlichen Gesellschaft verdankt.“ Denn keine sittliche Entwicklung einer Person könne ausserhalb ihres Zusammenhanges mit der Gesellschaft beobachtet werden; alle sittlichen Funktionen des Einzelnen entspringen lediglich aus dem sittlichen Wechselverkehr mit der Gesellschaft oder beziehen sich nur auf gemeinschaftliche Güter. Wie stimmt das aber, so fragen wir, eben gerade zur Erscheinung des rügenden, übrigens auch des gesetzgebenden Gewissens? Ist doch, wie Ritschl selbst zugibt, das Auftreten des Gewissens derart, dass man in der Erfahrung seiner Rüge gänzlich losgelöst wird von der Beziehung auf die sittliche Gesellschaft. Ritschl sucht auf diesen Einwurf zu antworten, aber seine Worte werden dabei eigentümlich gewunden, dass man instinktiv den Eindruck erhält, seine Logik habe mit bedeutenden Schwierigkeiten, mit halsstarrigen Dingen zu kämpfen gehabt. Lassen Sie uns das Müsterchen hören. Ritschl sagt: „Durch diese Bemerkungen wird nur festgestellt, dass der sittliche Inhalt des Gewissensurteils sich anders darstellt, als der der sittlich guten Absichten, Vorsätze und Entschlüsse. In diesen Formen des Willensurteils tritt die Beziehung des gedachten Handelns auf den gemeinschaftlichen Zweck *direkt* hervor als Masstab der Richtigkeit des Handelns. Wenn das in dem Gewissensurteil nicht der Fall ist, so folgt daraus nicht, dass diese Beziehung

nicht doch indirekt dabei ist. Nämlich, wenn das Gewissensurteil dem Urheber einer unrechten Handlung seine Abweichung von seiner Bestimmung vorhält, so bezeugt es damit indirekt das Gute als die Bestimmung des Menschen; das Gute ist aber unter allen Umständen das gemeinschaftliche Objekt für die Willensbewegung Aller. Auch die leiseste und indirekteste Ahnung des Guten und seines Wertes für den Einzelnen setzt die Erfahrung und Übung sittlicher Gemeinschaft voraus." So sind wir denn mit diesen Zickzacksprüngen Ritschls unversehens wieder bei dem angelangt, quod erat demonstrandum. Es bleibt aber ein Unbewiesenes, ob es auch zum zweiten Mal behauptet wird. — Ritschl vermag nicht aufzukommen gegen das vorhin genannte isolierende Auftreten des Gewissens, lässt es vielmehr als ein Unerklärtes stehen und entzieht damit seiner Gewissenstheorie ihre durchschlagende Kraft. Es ist dem gegenüber von untergeordneter Bedeutung, dass Ritschl dem guten Gewissen keine positive Bedeutung zuspricht, sondern es einfach als Negation des bösen oder rügenden gelten lässt, unter einfacher Verkennung der unter Umständen sehr deutlichen und fühlbaren Billigung, die im guten Gewissen tatsächlich über unsere Handlungsweise ergeht. Bezeichnet Ritschl das rügende Gewissen als einen Ertrag der sittlichen Ausbildung einer Person, so verstehen wir es beinahe als eine logische Folgerung, dass er das gesetzgebende Gewissen zu identifizieren vermag mit der Tugend der Gewissenhaftigkeit, speziell in Bezug auf die Gewissenhaftigkeit. Der wohlerzogene Knabe wird zum braven Mann, der seine Bureaustunde einhält.

Andere Wege als der Theologe Ritschl geht, ebenfalls als Vertreter der empiristischen Auffassung des Gewissens, der Philosoph *Paulsen*. Ähnlich wie Jener will auch dieser der religiös-transcendentalen Auffassung des Gewissens einen guten Sinn (welchen sagt er freilich nicht) zugestehen, fordert daneben aber grundsätzlich, dass die Erklärung für die Erfahrungstatsachen, zu denen eben auch das Gewissen gehöre, in der empirischen Welt gesucht werde (immanente Erklärung). So wenig Gott als Ursache in der Physik vorkommen kann, so wenig in der Moral.

Um eine solche immanente Erklärung des Gewissens rein auf dem Boden der Erfahrungswelt aufgebaut, bemüht sich dann Paulsen. Das Gewissen ist ihm Organ des Pflichtgefühls. Als Pflichtgefühl nun in primitivster Form bezeichnet er unter Berufung auf Darwin das Gefühl der innern Nötigung, auf Kosten des Naturtriebes der erworbenen Willensbestimmtheit zu folgen. Das Gefühl der Beklemmung, welches entsteht, wenn der ursprüngliche Naturtrieb sich dennoch durchgesetzt hat, ist die Gewissensunruhe

in ihrer primitivsten Form. Als Beispiel dient eine Hündin, die gemäss ihrer angezogenen Willensbestimmtheit mit ihrem Herrn hätte auf die Jagd gehen sollen, statt dessen aber ihrem Naturtrieb folgend, bei ihren Jungen liegen blieb und deshalb dem heimkehrenden Herrn beschämt und reumütig entgegenkommt. — Im Menschen, so sagt nun Paulsen, ich weiss nicht, ob mit oder ohne Darwin, mussten diese Gefühle eine besondere Stärke erhalten, weil sein Gedächtnis die Vergangenheit länger und treuer festhält.

Paulsen hat selbst das Gefühl, dass er mit dieser Bezugnahme auf Darwin keine ausreichende Erklärung geboten habe für den spezifischen autoritativen Charakter, womit die Gewissensreaktionen dem Eigenwillen entgegen treten, und unternimmt es, auch dafür eine Erklärung auf dem Boden der empirischen Welt zu suchen. Er definiert das Gewissen als das Bewusstsein der Sitte, oder, anders gefasst, als das Dasein der Sitte im Bewusstsein des Individuums. Die Sitte, sagt er, ist nichts anderes, als die Summe der gleichförmigen Willensbezeugungen aller Individuen eines Stammes, die den Instinkten im Tierleben entsprechen; sie unterscheidet sich von den Instinkten im Tierleben nur dadurch, dass das menschliche Individuum um sie weiss; diese gemeinsamen Willensbetätigungen, die die Sitte ausmachen, sind zum Bewusstsein gekommene Instinkte. Auch werden die Sitten nicht, wie die Instinkte, durch Naturbestimmtheit vererbt, sondern durch bewusste Tätigkeit, durch Erziehung übertragen. Die Autorität nun, mit der das Gewissen spricht, ist die Autorität der durch die Gesamtheit vertretenen und geschätzten Sitte, die Autorität der Eltern und Erzieher, der weitern Umgebung des Gesetzes und der Obrigkeit und endlich der Götter. So ist denn freilich der Inhalt des Gewissens mannigfaltig wie die Sitte, die Form aber ist überall dieselbe: ein Wissen um einen höhern Willen, durch den sich der Eigenwille des Individuums gebunden fühlt, der zuletzt gedeutet wird als der Wille einer übermenschlichen göttlichen Macht.

Das wäre also die anthropologische Erklärung, die Paulsen dem Gewissen zuteil werden lässt. Was wir nun allerdings fürchten zu müssen glauben, nämlich die Aufhebung der Verbindlichkeit der Gebote einer so relativen Grösse, wie es das Gewissen nach dieser Erklärung in Wirklichkeit geworden ist, wird nach Paulsen nie eintreten: dies sei weder eine logische Konsequenz noch eine psychologische Wirkung, denn 1) haben wir im Gewissen doch immer den subjektiven Reflex der objektiven Naturordnung eines sittlichen Lebens, wenn sie in Recht und Sitte sich durch-

gesetzt habe, und 2) werde auch der aufgeklärteste Philosoph in seinem täglichen Handeln nicht durch Moralphilosophie, sondern durch Triebe und Gefühle, Sitte und Gewissen, Liebe zum Guten und Abscheu vor dem Bösen geleitet und 3) werde nie eine Zeit kommen, wo die Menschheit aufhören werde, das was sie *selbst* als Sittlichkeit aus sich hervorgebracht hat, als abgeleitet aus dem Wesen Gottes und aus der Natur des Allwirklichen zu empfinden.

Eine mehr positive Wirkung erreicht das Gewissen nach Paulsen dadurch, dass es ein Bild des vollkommenen Lebens, ein Ideal in sich aufnimmt. Die Züge des Ideals entnimmt es der objektiven Moralität des Volkes, insbesondere den Bildern des Vollkommenen, die ein Volk in seinen religiösen und poetischen Schöpfungen hervorbringt; an diesen Bildern misst das Individuum sein Verhalten, empfindet das Zurückbleiben hinter ihnen mit Pein und Unruhe, die Annäherung an sie mit freudiger Genugtuung. Auf den höhern Stufen des geistig-geschichtlichenLebens nimmt dieses Lebensideal immer mehr einen besondern und individuellen Charakter an. Es kommt zu einer Art moralischer Differenzierung (analog der morphologischen Differenzierung im Naturreich), die zur geistigen Individualisierung der Rassen und Völker und weiterhin der Individuen führt. Der Einzelne bildet sich sein besonderes Ideal, woran er das wirkliche Leben misst. Dieses individuelle Ideal kann, obwohl auf dem Boden eines bestimmten Volkslebens erwachsen und dessen Züge in sich tragend, soweit vom allgemeinen Lebensinhalt und der allgemeinen Lebensauffassung sich entfernen, dass es seinen Träger zum Konflikt mit der Sitte führt. — Es fehlt in dieser Darstellung gewiss nicht an richtigen Beobachtungen; dessen ungeachtet müssen wir auch Paulsen lästig werden mit der Frage: **Woher** kommt denn zu dem auf dem Boden der Sitte Erwachsenen noch das Plus, wodurch das Gewissen unter Umständen zu einer so unerbittlichen Instanz wird im Individuum selbst und gegen dieses und nicht blos gegen die herrschende moralische Sitte und Anschauung? Darauf bleibt uns Paulsen doch die Antwort schuldig oder vielmehr, er hat sie eigentlich schon gegeben, indem er vorsichtigerweise bemerkt hat, es möchte wohl einen guten Sinn haben, das Gewissen als Stimme Gottes zu bezeichnen.

Paulsen weist im Verlaufe seiner Darstellungen hin auf die Unsicherheit des Gewissensentscheides in manchen Einzelfällen, ja Unfähigkeit des Gewissens, einen wirklichen Entscheid abzugeben. Ragaz gibt die Tatsache zu samt der eben so wenig zu leugnenden Irrtumsfähigkeit des Gewissens und sieht sich eben

dadurch genötigt, nur für die Form des Gewissens Unbedingtheit und Heiligkeit in Anspruch zu nehmen. Dadurch ist auf der einen Seite allerdings geholfen; die Unsicherheit und Irrtumsfähigkeit des Gewissens gibt uns dann nichts mehr zu schaffen, weil wir sie einfach der Variabilität des Inhaltes schuld geben können. Aber ist diese Auskunft nicht doch, bei all' ihrer praktischen Verwendbarbarkeit, ein sehr gefährliches, zweischneidiges Ding? Ich meine, wir müssen doch Christ beistimmen, welcher (Sittl. Weltordnung S. 105 Anm.) geltend macht, dass es nicht zutreffend sei, das Absolute am Gewissen auf die Form seines Auftretens allein zu beschränken und den Inhalt ganz als relativ zu betrachten. Denn wäre dieser Inhalt relativ und bloss die Form, das Auftreten als unbedingter Machtspruch absolut, so würde nur einer Summe wandelbarer, teilweise irrtümlicher, wir fügen bei, auch verbrecherischer Menschenmeinungen ein göttliches Siegel aufgedrückt. Ich denke, es ist dagegen nichts einzuwenden, die logischen und psychologischen Konsequenzen müssen uns jenen Ausweg doch nicht ratsam erscheinen lassen. — —

Es ist mir aufgefallen, dass ich in der Literatur, die mir zur Verfügung stand, nirgends einer eigentlich durchgeführten psychologischen Analyse des Gewissens begegnet bin. Sollten wir daraus den Schluss ziehen, dass eine solche überhaupt unmöglich oder dass sie der Mühe nicht wert ist? Letzteres werden wir wohl schwerlich behaupten, angesichts der Meinungsdifferenzen, die wir vorhin in dem theologisch-philosophischen Räsonnement zutage treten sahen. Es ist entschieden zu hoffen, dass ähnlich wie bei der Controverse über das Wesen der *Religion*, bei welcher freilich auch die geschichtliche Untersuchung aus naheliegenden Gründen ein gewichtiges Wort mitzusprechen hat, so auch hier die psychologische Erörterung der in Frage stehenden geistigen Erscheinung gute Dienste tun werde und da und dort etwas zur Klärung des Sachverhaltes beitragen könne. Die Erscheinungsweise des Gewissens ist derjenigen der Religion in verschiedener Hinsicht ähnlich. Nach einer Seite hin scheint diese Ähnlichkeit allerdings einer psychologischen Analyse des Gewissens nicht viel Gutes zu verheissen; wissen wir doch, welch verschiedenartige psychologische Deutung der Religion zuteil geworden ist, wenn wir — um nur schnell einige Typen zu nennen — an Schleiermacher, Hegel und Bolliger denken. Ersterer sagte, die Religion sei Gefühl, dem Zweiten erschien sie als eine Form des Denkens, der Dritte verficht heute noch mit heroischer Energie die These, dass die Religin eine Willenssache sei, so dass es nachgerade das Sicherste zu sein scheint, anzunehmen, dass die Religion eine Betätigung

aller dieser Seelenfunktionen in sich schliesse und dass ungestraft weder das Fühlen, noch das Denken noch der Wille aus dem religiösen Aktus hinweggedeutet werde. Aber ob auch die psychologische Untersuchung der Religion zu keiner einhelligen Ansicht geführt hat, so hat sie doch gewiss Manches ins Licht gesetzt, was einer blos historisch-ethnologischen Kenntnisnahme verborgen geblieben wäre.

Offenbar ist auch das Gewissen verschiedener psychologischer Deutung fähig. Wir sehen dies deutlich bei Paulsen, der zuerst das Gewissen als Träger des Pflichtgefühls betrachtet, es also in die Sphäre des Gefühls verweist und mit Darwin Rudimente desselben in der Tierwelt vorzufinden glaubt, es hernach aber doch mehr intellektualistisch als im Wissen um die Sitte definiert. Unentschieden bleibt die Frage auch bei Ritschl, der sich unter den mir Bekannten am ausdrücklichsten um eine psychologische Bestimmung des Gewissens bemüht hat, doch auch wieder mehr nur en passant nicht eigentlich in der Absicht, damit seine Gewissenstheorie zu fundamentieren. Und zudem betreffen seine bezüglichen Erörterungen nur das rügende Gewissen.

Ritschl beobachtet an der einfachen Gewissenserscheinung, als welche er das rügende Gewissen bezeichnet, die Deutlichkeit seiner Kundgebung. Er bezeichnet die Gewissensrüge als ein deutliches Erkenntnisurteil, deutlich im Gegenstand, deutlich in der Verneinung des Rechtes einer Handlung, die man ganz deutlich als die eigene Handlung erkennt. Um der Unwillkürlichkeit willen, mit der es seinen Spruch uns aufdrängt und mit Gewalt Vorstellungsreihen, mit denen man sich gerade beschäftigt, durchbricht, vergleicht er es mit dem „Einfall eines Gedächtnisses, einer nicht gesuchten oder vielleicht lange gesuchten Anschauung vergangener Erfahrungen, die auf irgend einen nicht beachteten Anlass hin sich der Erinnerung vergegenwärtigt.“ Durch die Merkmale der Entschiedenheit und Interessiertheit, welche an dem unwillkürlichen Urteile des Gewissens haften, rückt dieses psychologisch aber doch auch in die Nähe der Willensbewegung und endlich konstatiert Ritschl, dass mit der Rüge, die im Gewissen vollzogen wird, ein ganz deutliches Gefühl der Unlust verbunden sei. Gut, da hätten wir also hübsch alle beisammen: Erkenntnisurteil, Wille, Gefühl. Es bleibt uns schliesslich doch nichts andres übrig, als noch genauer zuzusehen, wie diese Bestandteile sich zu einander verhalten, was an der Gewissenserscheinung das Primäre und was das Sekundäre ist.

Deutlichkeit seines Urteils vindiziert Ritschl dem rügenden Gewissen und von dieser Erscheinungsweise des Gewissens lässt sich Deut-

lichkeit im Sinne von Verständlichkeit und Unzweideutigkeit sicherlich am allerehesten behaupten. Aber trifft diese Behauptung auch zu in bezug auf das gesetzgebende Gewissen, das Ritschl doch auch gelten lässt, wenn schon nur im Sinne der Gewissenhaftigkeit in der Erfüllung der Berufspflicht? Schon im Vorausgegangenen wurde gesagt, dass mit Recht verschiedentlich auf die Unzulänglichkeit des Gewissensurteils, d. h. die Unentschiedenheit desselben in gewissen Fällen hingewiesen wurde. Es ist Tatsache, dass das Gewissen nicht überall mit vollkommener Deutlichkeit und Bestimmtheit sagt: das musst du tun, dies musst du lassen. Aber meines Erachtens ist es auch Tatsache, dass das Gewissen, auch wo es als rügendes auftritt, in seinem Spruch nicht mit vollkommener Deutlichkeit das Berechtigte und Unberechtigte, das ja in einer und derselben Handlung mit einander verbunden sein kann, trennt, sondern in globo und darum doch bisweilen mit einer gewissen Undeutlichkeit urteilt resp. verurteilt. Beachten wir nun ferner die *Unmittelbarkeit*, mit der die Gewissenskundgebungen auftreten, und wie sie eigentlich sonst nur den gefühlsmässigen Vorgängen unseres Geisteslebens eigen sind; endlich noch, dass die Gewissensurteile eine verstandesmässige Begründung gar nicht fordern, so sind wir entschieden geneigt, das Gewissen der Sphäre des Gefühls und zwar des intuitiven Gefühls zuzuweisen. Dieses hat innerhalb der Tierwelt am Instinkt ein Analogon, ist jedoch nicht so wie dieses an das Leiblich-Sinnliche gebunden, sondern nach der geistigen Seite hin ihm übergeordnet. Dies Gefühl erscheint erfahrungsgemäss als Lust- oder Unlustgefühl, je nachdem die Kundgebungen des Gewissens Zustimmung oder Ablehnung, Billigung oder Tadel enthalten. Nach der Seite des Gefühls hin weist denn auch *die Absolutheit,* das Apodiktische in der Form der Gewissensäusserungen. Auch Ragaz bezeichnet dies ausdrücklich als das *Gefühl* der unbedingten Verpflichtung. Wenn nun Christ sagt, dass auch ein *mehr oder weniger grosser Teil* (man beachte diese unbestimmte Umgrenzung) des Gewissensinhaltes als absolut und allgemein gültig anerkannt werden müsse, dass ein *gewisser* Kern des Sittengesetzes immer und überall, wo die Menschheit zu wirklichem Geistsein erwacht ist, als verbindlich gegolten habe, dass gewisse Grundsätze durchwegs als richtig und notwendig erschienen seien und dies am Gebot: „Du sollst nicht töten" veranschaulicht, aber auch an den andern sittlichen Grundforderungen dartun zu können glaubt, so liegt der Grund dieser weitgehenden, wenn auch keineswegs schon vollendeten Übereinstimmung innerhalb dieses intuitiv Gefühlsmässigen am Gewissen; hier ist dem Wesen des Menschen die sittliche Grundlage gegeben, hier greift er

mit den Wurzeln seines Wesens hinein in eine sittliche Weltordnung, hier spıicht ein Gott in seiner Brust, freilich nicht in Sätzen, in Paragraphen, sondern durch die moralische Wesensbestimmtheit, die dem Menschen verliehen ist. Wir können auch mit Schmidt („Das Gewissen“) es so ausdrücken: Hier ist dem Menschen das Prinzip seiner Moral gegeben. Nur muss dann von diesem Ausdruck der Sinn einer gedankenmässigen, begrifflichen Formulierung ferngehalten werden. In dieser Gestalt, als unmittelbares, intuitives moralisches Gefühl, so meine ich, haben wir das Primäre an der Erscheinung des Gewissens erfasst.

Aber doch wohl nur das Primäre. Denn anderseits stellen sich die Gewissenskundgebungen doch nicht lediglich als Gefühlsimpulse, sondern nebstdem auch als Denkurteile, d. h. als fertige, präzise, abgeklärte Produkte eines Gedankenprozesses dar. Geben wir dies aber zu, — ich wüsste nicht, wie es denkbar wäre, dass bei den Gewissenskundgebungen die normalen geistigen Funktionen einfach übersprungen werden sollten —, dann ist meines Erachtens auch die Bedingtheit der Gewissensurteile, seien sie nun gesetzgebender oder rügender Art, konstatiert, auch dann, wenn, wie Schmidt („D. G.“ S. 145)· betont, das Gewissen sich der Verstandestätigkeit nur *bedient* zur Geltendmachung seines Prinzips. Auch die absolutesten Befehle des absolutesten Herrn müssen sich zur Relativität bequemen, wenn ihre Ausführung einem individuell bestimmten Diener anvertraut ist. Der individuell bestimmte Diener ist aber an diesem Orte nach der materiellen Seite hin das Gehirn als Organ des bewussten geistigen Lebens, anderseits die individuelle Denktätigkeit, die verschiedene Stufen der Vollkommenheit aufweist. Zu einem Schluss auf Verkümmerung des Gewissens durch Gehirndefekte nötigt uns beinahe die Geschichtlichkeit solcher moralischer oder eigentlich unmoralischer Ungeheuer, wie eines Alexander und Cäsare Borgia, die eine vollkommene Perversität des sittlichen Gefühls aufweisen und das Vorkommen bestimmter Manieen (z. B. Kleptomanie), bei welchen die Gewissensfunktionen in bestimmter Richtung ausgeschaltet oder alteriert erscheinen. Sie wissen, wie der Begriff der Zurechnungsfähigkeit, der sich auf die Ergebnisse der Gehirnphysiologie und daherstammende Theorien gründet, modifizierend auf die moderne Gerichtspraxis eingewirkt hat. —

Die Qualität des Denkens, der Verstandestätigkeit, ist wesentlich mitbestimmt durch die Erfahrungsstoffe, an denen sie sich vollzieht, und teilt mit ihr die geistige Entwicklung überhaupt. Auf dieser Bedingtheit der geistigen Entwicklung beruht die erfahrungsmässig feststehende teilweise Bedingtheit der Gewissens-

kundgebungen. Es wird dadurch verständlich, dass die Volkszugehörigkeit, die Erziehung, die herrschende Volkssitte, das Bildungsniveau des Individuums einen (zwar nicht, wie Paulsen und Ritschl wollen, alleinbestimmenden, Einfluss auf die Gewissensfunktionen ausüben. Es ist dadurch aber auch die Möglichkeit einer Gewissens*bildung* gewährleistet in dem Sinne, dass die fortschreitende geistige Entwicklung den im Gewissen gefühlsmässig und absolut sich ankündigenden sittlichen Grundforderungen einen immer adäquatern Ausdruck in der Form des *sittlichen Urteils* schafft.

Zu dieser geistigen Entwicklung, die der Gewissensbildung dient, rechnen wir als deren vornehmstes Kontingent die *religiöse* Entwicklung. Und zwar wird in dieser Richtung diejenige Religion am intensivsten wirken und am weitesten führen, die das sittliche Individuum möglichst selbständig macht, d. h. möglichst frei von aller äusserlichen Gebundenheit, zugleich ihm aber die höchstsittliche Anstrengung zumutet. Es sind dies Merkmale, die im Evangelium Christi mit der Forderung „Ihr sollt vollkommen sein, gleich wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" in vollendetster Gestalt sich vorfinden. Durch das Gewissen als die enge Pforte, gehen die neuen Pfade zu dem alten Gott und seinem grössten Offenbarer, Jesus Christus.

---

*Literatur.* 1. Paulsen, Ethik; 2. Christ, die sittliche Weltordnung; 3. Schmidt, Über das Gewissen; 4. Menzi, Materialismus; 5. Ragaz, Du sollst.

---

# Der Selbstmord vom psychiatrischen Standpunkt.

Von Dr. med. *Kielholz* in *Gams*.

---

Lombrosos Lehre vom geborenen Verbrecher hat trotz der vielfachen Anfechtungen, die sie erfahren, schon eine Reihe Institutionen gezeitigt, wie z. B. die Anstalten für geisteskranke Verbrecher, die weitgehende Rücksichtnahme der Strafgesetze auf die Zurechnungsfähigkeit, welche beweisen, dass die Menschheit mehr und mehr dem Gedanken des italienischen Psychiaters zugänglich wird und ihre Aufmerksamkeit weniger auf die Tat als auf den Täter und auf dessen abnorme, vielfach defekte Seele im degenerierten Körper zu lenken beginnt. Auf gleiche Stufe mit dem Verbrecher ist Jahrhunderte lang der Unglückliche gestellt worden, der Hand an sein eigenes Leben legte, man hat den Selbstmörder neben Mördern ausserhalb der Friedhöfe verscharrt und versagt ihm noch jetzt in einem Grossteil der zivi-

lisierten Länder Grabgeleite und Sterbegeläut. Den Wenigsten von diesen Unglücklichen bleibt im Urteil der Menge der Vorwurf der Pflichtvergessenheit und Feigheit erspart. Und doch sollten wir bei ihnen mit unserm Richten doppelt vorsichtig sein, denn wie selten ist es uns möglich, nach der Tat einen richtigen Einblick zu gewinnen in die seelischen Vorgänge, welche zum Akte der Selbstvernichtung geführt haben. Auch da ist es wieder der Psychiater, der uns den Weg zu einer gerechteren Auffassung dieser traurigen Handlungen zeigen kann; im Irrenhaus lernen wir den Selbstmord als ein Krankheitssymptom auffassen. Unseres Wissens nimmt erst ein Land die Stellung ein, welche einer solchen Beurteilung des Suicids entspricht: England hält jeden Selbstmörder im Augenblicke seiner Tat für des Vernunftgebrauches beraubt. Woran liegt es nun, dass sich diese Auffassung nicht schon lange allgemein Bahn gebrochen, dass die Krankhaftigkeit des Selbstmordes selbst von Ärzten fast nur ausnahmsweise anerkannt wird? Weil das Suicid eben in der Grosszahl der Fälle das erste und einzige Zeichen einer ausbrechenden Psychose darstellt, einer Psychose, die der Seelenarzt aus einzelnen Begleitumständen und aus analogen Fällen oft deutlich zu erkennen mag.

Wenn der Selbstmord im Verlaufe eines Fieber- oder Alkoholdeliriums, in ausgeprägten melancholischen Zuständen erfolgt, die oft schon zur Anstaltsversorgung geführt haben, erkennt selbst der Laie die Krankhaftigkeit der Handlung.

Bei der Dementia praecox (Jugendverblödung) führen beispielsweise nur die Anfangsstadien mit ihrem deutlichen Krankheitsgefühl und dem noch genügend erhaltenen Intellekt zu erfolgreichen Selbstvernichtungsversuchen, die zudem einen triebartigen und unmotivierten Charakter haben, während später, wenn die Krankheit Affekte und Verstand abgestumpft hat, die Versuche gänzlich verschwinden oder so läppisch ausfallen, dass sie selten das Leben gefährden. Dahin gehören jene schwer erklärlichen Fälle, in denen junge Leute oft mit vielversprechenden Anlagen, ausgezeichnete Schüler und Studenten oft in den besten Verhältnissen ganz ohne Veranlassung Selbstmord begehen. Nur hat die Tat etwas Theatralisches, ein zurückgelassener Brief enthält neben vernünftigen Sätzen einige ganz kuriose Ideen, die Angehörigen erinnern sich plötzlich, dass der Unglückliche, oft von einem bestimmten Zeitpunkt an, nicht mehr recht vorwärts wollte, seinen Charakter änderte, verschlossen und eigentümlich wurde. Je genauer wir die näheren Umstände kennen lernen, desto stärker drängt sich uns das Gefühl des Krankhaften auf.

Das Pubertätsalter mit seinem Durchbruch und Ausreifen des Geschlechtstriebes bietet ja schon innerhalb der psychologischen Breite Verstimmungen expansiver und depressiver Natur, die den Erwachsenen pathologisch anmuten, und vom Standpunkt des Psychiaters aus (vergleiche Möbius Goethe) sind die Leiden des jungen Werthers nichts anderes als der poetische Ausdruck der Goethe'schen Pubertätsverstimmungen.

Aber auch das Erlöschen des Sexualtriebes führt beim Menschen zu mehr oder weniger heftigen psychischen Erschütterungen, die unter ungünstigen Verhältnissen leicht in Geisteskrankheit übergehen können. Die von Kräpelin (Psychiater in Heidelberg) abgegrenzte Melancholie des Rückbildungsalters muss unter den zu Selbstmord führenden Psychosen in erster Linie genannt werden. Auch hier haben wir wieder die nämliche Erscheinung, welche die Rechtfertigung dieser Unglücklichen so erschwert: der Selbstmord bildet öfters mit dem traurigen Schluss auch den Beginn des Leidens. In andern Fällen sind die Symptome der Krankheit, welche dem Suicid vorausgehen, so unbestimmter Natur, dass sie von den Angehörigen als einfache Alterserscheinungen aufgefasst werden: Schlaflosigkeit, Müdigkeitsgefühl, Beschwerden von Seiten des Herzens, Appetitlosigkeit; auf psychischem Gebiet hypochondrische Ideen, Versündigungswahn. Der Kranke erinnert sich unter Selbstanklagen an wirkliche oder übertriebene Verschuldungen in früheren Jahren, schiebt alle unglücklichen Ereignisse in seiner Familie auf die eigenen Schultern, seine Berufsarbeit erscheint ihm zwecklos und vergeblich, alles wird ihm zuviel. So erscheint dann der Selbstmord bisweilen als der Ausfluss einer gewissen Überlegung. Der quälende Gedanke, ein unnützes und sittlich verworfenes Geschöpf zu sein, der Blick in eine vermeintlich finstere und trostlose Zukunft, die Unerträglichkeit des gegenwärtigen Zustandes regen in dem Kranken den Wunsch zur Vernichtung des Daseins an. Erfolgt nun der Tod unter solchen Umständen, oft mitten in der Berufsarbeit, die der Erkrankte unter Ankämpfen gegen seine gemütliche Verstimmung noch mühsam durchzuführen versucht hat, welcher Laie wird da die beginnende Schwermut, die Grundursache, richtig zu erkennen vermögen! Wem aber fallen nun nicht auch eine ganze Reihe von Staatsmännern und Gelehrten ein, die an der Grenze des Greisenalters stehend scheinbar noch in vollster Rüstigkeit, nach allgemeiner Meinung freiwillig den Tod gesucht! Die gewissenhafte Befolgung des „Exitus patet" durch so manchen bejahrten Stoiker erhält so einen fatalen pathologischen Anstrich.

Ein englischer Arzt hat vor einigen Jahren eine Untersuchung veröffentlicht, welche beweist, dass der Alkoholismus wie auf allen Gebieten der Seelenstörungen auch in der Ätiologie des Suicids seine funeste Rolle spielt. Wir sind ja noch nicht so weit und werden nie so weit kommen, jeden Alkoholexcess als etwas Krankhaftes und damit Exculpierendes anzusehen. Der chronische Alkoholismus aber gehört heutzutage zu den Krankheiten. Und wie mancher Trinker endet durch Selbstmord! Der Engländer hat aber nachgewiesen, dass der Selbstmord um so seltener auftritt, je eingewurzelter die Trunksucht ist. In den meisten Fällen handelt es sich um jüngere Leute, wo die Verrohung des Gemütes, die Abstumpfung der edleren Regungen durch den Alkoholismus noch nicht stattgefunden hat, wo also auch dem fernerstehenden Beobachter die verderbliche Sucht noch weniger in die Augen fällt. In einem Momente der alkoholischen Depression oder in einem pathologischen Rauschzustande, wie er nach geringen Dosen auftreten und zu vollständiger Verwirrung führen kann, greifen sie zum Messer, um sich die Kehle zu durchschneiden oder suchen den Tod im Wasser. Diese beiden Todesarten werden vom Trunksüchtigen bevorzugt. Ausserdem hat der englische Autor gefunden, dass neben dem Alkoholismus häufig ein gewisser Schwachsinn nachweisbar war.

Das führt uns zu einer letzten Gruppe von geistig Debilen, die ein gewisses Kontingent von Suicidfällen liefern: den Imbecillen. Es dürfte bekannt sein, dass die meisten Selbstmorde bei Rekruten auf Schwachsinn zurückgeführt werden müssen. Die neue gänzlich ungewohnte Umgebung mit ihren Forderungen, die ein langsam auffassender Geist nicht zu begreifen und zu erfüllen vermag, mit den neuen Persönlichkeiten, die dem Ungeschickten mit einschüchternden Drohungen, mit Spott und Hänseleien entgegentreten und ihn zu ganz unsinnigen Widersetzlichkeiten treiben, versetzt diese Unglücklichen in eine solche Angst und Verzweiflung, dass sie am Ende keinen andern Ausweg mehr sehen als den Tod. Aber in ganz ähnliche, neue und gefahrbringende Situationen wird eben der Imbecille durch die Macht der Umstände auch im Zivilleben hineingezwungen, oft durch die eigenen unruhigen Neigungen, die ihn die Grenzen seiner Begabung und die Ansprüche eines höheren Postens nicht erkennen lassen. So kommt er in eine Stellung, der er absolut nicht gewachsen ist, er wählt einen Beruf zu dem ihm die notwendigsten Fähigkeiten abgehen und seine nächsten Angehörigen verleiten ihn noch auf diese falschen Pfade, weil sie durch einzelne abnorm ausgebildete Fähigkeiten — wie sie gerade bei sogen. höheren Imbecillen öfters

vorkommen — getäuscht, die schwache Veranlagung ganz verkennen. Oft kann eine ganze Gemeinde einem solchen Irrtum verfallen sein und das tragische Ende, durch das sich der scheinbar Begabte aus der gänzlich verfahrenen, unhaltbar gewordenen Situation flüchtet, erscheint ihr als unverdientes Martyrium.

Die krankhaften Momente, die zum Selbstmord führen können, dürften damit in der Hauptsache, aber lange nicht vollzählig angeführt sein.

Wir hoffen, dass von den Lesern dieser Zeilen niemand sich zu jener — irren wir nicht — jüdischen Auffassung bekennt, die in der Krankheit, sei sie körperlicher oder geistiger Natur, eine Strafe des Himmels, also für den Kranken Beschämendes sieht. Wenn doch, so haben wir unseren Zweck verfehlt, unsern Zweck, den Selbstmörder darzustellen nicht als Verirrten, der Verachtung und Abscheu, sondern als Erkrankten, der Mitleid und Nachsicht verdient.

---

# Kleine Beiträge zur Septuagintaforschung.

Von *Ludwig Köhler* in Äugst (Zürich). S. 1907, 3. 232 f.

---

21. Prov. 28,2. Der Vers ist m. W. noch nicht befriedigend erklärt; *Dyserinck* (1883) nennt seine Lösung „zeer onzekere vertaling", *Kamphausens* Lösung bei *Kautzsch* lehnt wiederum *Wildeboer* (1897) in *Martis* Kommentar teilweise ab, und *Beer* bei *Kittel* (1906) geht ganz seine eigenen Wege, sich auf G berufend. Ich meinerseits lehne es ab, den Vers übersetzen zu können, und will nur an einem Punkte das Richtige feststellen und damit zugleich zeigen, wie man es nicht machen darf.

Die erste Vershälfte aus H übersetzt heisst: „Durch Vergehung eines Landes sind viel seine Fürsten." So kann man H übersetzen, wenn man gutmütig ist. Doch ist H der 2. Hälfte nicht so verderbt, dass man nicht sähe, wie dem „Vergehung eines Landes" ein „verständiger, wissender (oder: rechtskundiger) Mann" gegenübersteht, also dem Abstraktum ein Konkretum. G heisst: „Durch Sünde von Gottlosen werden Gerichte geweckt, ein anschlägiger Mann aber löscht sie", hier also steht concretum gegenüber concretum. Das ist der eine Punkt, wo *Beer* „bessernd" einsetzt: „lege cum G עָרִיץ", nämlich für „Land" = ארץ, und zwar weil G „Gottlose" = *ασεβεις* hat. Zweierlei empfiehlt diesen Vorschlag von Beer: 1. Die beiden hebräischen Vokabeln konnten eine in die andere verderben; 2. Das Abstraktum ist durch ein

Konkretum ersetzt: „Durch Vergehung eines Gewalttätigen ....“ Bedenklich ist nur der Gegensatz des „Gewalttätigen“ und des „verständigen, wissenden Mannes“ (wenn er aber „rechtskundig“ ist, geht die Sache schon besser).

Doch diesem Bedenken tritt *Beers* Berufung auf G siegreich entgegen. Siegreich? Ja, wenn sie richtig ist. Sie ist aber falsch. Beer hätte sich's nicht der Mühe verdriessen lassen dürfen, zu fragen, wie G עריץ übersetzt. Das tut G 2 Mal mit *αδικουμενος* (dazu kommt Js 49,24, wo es konjiziert ist und G *αδικως* hat), 1 Mal mit *ανδρειος*, 1 Mal mit *ανομος*, 3 Mal mit *δυναστης*, 2 Mal mit *κραταιος*, 5 Mal mit *λοιμος*, 1 Mal mit *υπερηφανος*, 1 Mal mit mit *υπερυψουμενος*. Mit *ασεβης* geschieht es glattweg nie. Aber statt diese 20 Stellen nachzuschlagen, nimmt man ein Wort, das so ungefähr *ασεβης* entspricht und zugleich ארץ ähnlich sieht, und lässt dann in *Kittels* Biblia Hebraica hineindrucken: G liest עריץ. Wieviele sind, die das *Beer* nicht glauben, wenn es doch in *Kittels* Bibel steht?! Leider ist dies durchaus nicht die einzige Stelle, wo in *Kittels* Bibel über G falsche Angaben stehn, während man das Richtige ganz genau wissen kann oder wenigstens ganz sicher wissen kann, dass das Behauptete schlechthin falsch ist.

Für ארץ ist nämlich אויל zu lesen. Denn während עריץ nie = *ασεβης* ist, ist אויל = *ασεβης* Prov 1,7, also beim Übersetzer von Prov, belegt. Auch ist אויל ein vorzüglicher Gegensatz zu מבין.

Für שׁריה liest Beer wegen *εγειρονται* יעורו. Da auch גרה pi. = *εγειρειν* belegt ist (Prov 15,18a, welche Gleichung bei Hatch-Redpath fehlt, und 29,2), gebe ich יגרו pu. zur Erwägung.

22. Hi 24,24. *Bäthgen* bei *Kautzsch* übersetzt: „Hoch stehn sie da — ein wenig nur, und er ist nicht mehr! Hingesenkt werden sie — wie alle werden sie hingerafft.“ *Duhm* (1897) in *Martis* Kommentar übersetzt: „Seine Grösse währt kurz, und er ist nicht mehr, Jst geduckt, schrumpft zusammen wie alles.“ Ich schliesse mich *Duhm* an. Er ändert das „wie alles.“ Mit Recht sagt er: „wunderlich ist כַּכֹּל, wie alles; schrumpft denn alles ein?“

G hat dafür *μολοχη*, folglich, sagt *Duhm*, lese man מַלּוּחַ, „ein Steppengewächs, dessen Blätter von armen Leuten gegessen werden.“ Dieses מלוח findet sich nur Hi 30,4. Es heisst Melde „= atriplex halimus Linn., ein salatartiges Gewächs“ (*Ges. — Buhl*, 19. A.). Man vg. *Furrer* in *Schenkels* Bibellexikon unter „Melde.“

Melde heisst griechisch, wie schon der zweite Bestandteil des botanischen Namens zeigt, *ἅλιμον*. Dieses Wort steht auch

Hi 30,4 für מלוח. Warum steht dann 24,24 ein andres? Das ist auffällig. μολοχη findet sich in G nur hier, *Passow* (ich benutze die 4. A) sagt: „= μαλαχη Malve, davon μολοχιον = μαλαχιον." *Schleusner* weiss auch nicht mehr: „alias μαλαχη." G kennt μαλαχη überhaupt nicht.

Von μαλαχη Malve als einem Nahrungsmittel der armen Leute, wie ein solches Hi 30,4 in Rede steht, ist mehrfach die Rede. Ich nenne nur einen Beleg, wohl den ältesten, nämlich Hesiod, opera et dies, 41: „Toren sind's und wissen nicht .... was für ein grosses Labsal Malve und Asphodelosgemüse ist." Andere Belege über die Malve als Armeleutekost gibt *Flach* zu dieser Stelle in seiner Hesiodausgabe.

Was die Malve auf hebräisch heisst, weiss ich nicht. Das Wort findet sich weder in *Kramers* deutsch-hebräischem Index, noch z. B. in *Schenkels* Bibellexikon.

*Brockelmanns* Lexicon Syriacum nennt für Malve כירגא, das nach *Lagarde* aus dem Persischen stammt, und רוענא (vgl. *Nöldeke,* syrische Grammatik § 84). Dieses zweite syrische Wort steht 2 Kg 4,39 für פקעה, und dieses wieder heisst bei G τολυπη.

Nun ist פקוע = τολυπη eine Kürbisart, die Koloquinte. Und was weder bei der Melde, noch bei der Malve der Fall ist, ist es bei dem Kürbis: die Beschreibung von Hi 24,24 passt ausgezeichnet; „seine Grösse währt kurz, und er ist nicht mehr, ist geduckt, schrumpft zusammen wie ein Kürbis."

*Furrer* im Bibellexikon unter „Kürbis" sagt von der Koloquinte: „Sie treibt sehr schnell überaus lange Schosse.... erliegt aber sehr bald den Stössen des sengenden Ostwinds."

Soll man nun für כבל ein כפקיע einsetzen? Und für μολοχη ein τολυπη? A hat χλοη. Ist das rein willkürlich? Oder der allgemeine Pflanzenname für einen speziellen, den A nicht mehr verstand, oder eine Gräzisierung einer Transskription von כבל, wie αιδε Jr 48 (31), 33 für αιδαδ = הידד, oder αγρου Jr 8,7 für αγουρ = עגור, oder τιμωριαν Jr 31 (38), 21 für τιμωριν, — ιμ = תמרורים (oder תמורים?)?

Jedenfalls ist מלוח eine Konjektur, zu der μολοχη nicht berechtigt.

---

# Bücherschau.

**Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments**, herausgeg. von *W. Bousset* und *H. Gunkel*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht.

7. Heft: *Martin Dibelius*, **Die Lade Jahves.** Eine religionsgeschichtliche Untersuchung. Mit 13 Abbildungen im Text. Gr. 8° VIII 128 Seiten. 1906. Mk. 3. 60.

8. Heft: *Hans Schmidt*, **Jona.** Eine Untersuchung zur vergleichenden Religionsgeschichte. Mit 39 Abbildungen im Text. Gr. 8° VIII 194 Seiten. 1907. Mk. 6. —.

Der rührige Verlag legt in den bisher stets fruchtbare und neuartige Untersuchungen bietenden „Forschungen" bereits wieder 2 Hefte (Buch muss man das zweite schon eher heissen) über Fragen aus dem Gebiet des A. T. vor. Beide Verfasser sind Schüler Gunkels und Vertreter der neuen, mächtig aufstrebenden, durch seinen Namen charakterisierten alttestamentlichen Schule. Diese steht zwar im Grossen und Ganzen durchaus auf den Errungenschaften der allgemeinen historisch-kritischen Arbeit am A. T., zeichnet sich aber, abgesehen von einer andersartigen Inangriffnahme der Aufgaben: Literarkritik und Materialkritik, worauf hier nicht weiter eingegangen werden kann, namentlich durch systematische Anwendung der vergleichenden Religionsgeschichte aus. Und jedes neue Buch ist ein neuer Beweis, welch ungeahnte Schätze da noch zu heben sind.

*M. Dibelius* hat sich in seiner verheissungsvollen Erstlingsarbeit an eine schon viel verhandelte, aber nichts weniger als befriedigend beantwortete Frage gewagt, das Rätsel der später sog. Bundeslade. In eindringenden Untersuchungen sucht er zunächst aus den Nachrichten des A. T. über die Lade, so gut als möglich, Aufschluss zu erhalten. Eine schwierige Sache, besonders deshalb, weil wir nur wenige und undeutliche Mitteilungen über sie haben aus der Zeit, wo sie noch vorhanden war. Man müsste wohl, so scheint mir, auf ein Urteil über die Art und Bedeutung dieses in der israelitischen Religion so seltsam einzigartig dastehenden, geheimnisvollen Phänomens fast verzichten, wenn — nun nicht eben die vergleichende Religionsforschung zu Hilfe käme und Licht brächte. Ich kann hier nicht mehr sagen, als dass der Verfasser durch seine gesamten — alttestamentlichen und religionsvergleichenden — Ausführungen mit dem Ergebnis: die Lade sei als Tron Jahves, besser als Kastentron anzusehen, mich mehr überzeugt hat als alle bisherigen Deutungsversuche.

Wer einen Begriff von der Art und dem Gewinn der religionsvergleichenden Methode bekommen will — und das soll in unserer Zeit eigentlich jeder, der sich wissenschaftlich mit Religion beschäftigt — dem rate ich das Werk von *Hans Schmidt* an und empfehle es ihm aufs allerbeste. Man kommt wirklich von Anfang bis zu Ende aus dem Staunen nicht heraus, wenn man da sieht, welch ungeheures Material zur der in Frage stehenden Sache in aller Welt und aus allen Zeiten vorhanden ist und was alles aus den in ihrer Vereinzelung unverstandenen und nichtssagenden Stückchen bei ihrer Zu-

sammenschau zu holen ist. Und welches helle Licht von daher auf allerlei dunkle Probleme! Was ist das Fischwunder des Jona, nur an und für sich gekannt und genommen? Ein Kuriosum, ein sonderbarer, fast etwas unheimlicher Fremdkörper im A. T., mit dem man nichts anzufangen weiss und von dem man sich, sobald es geht, mit etwas gemischten Gefühlen wieder abwendet. Und dagegen im Lichte der vergleichenden Religionsgeschichte, in das H. Schmidt den Gegenstand rückt! Er wird einem ungemein wertvoll, recht eigentlich lieb.

Doch das ist bei weitem noch nicht alles, was dieses Buch bietet. Nein der Titel: Jona — das einzige, was ich an dem Buche auszusetzen habe — ist irreführend und lässt den Inhalt und Reichtum des Werkes gar nicht ahnen. Nicht nur, dass das Buch durchaus nicht von der Person des Jona oder von der kanonischen Schrift über ihn handelt, sondern eben nur vom Fischwunder; nein es ist hauptsächlich auch eine Sammlung und Erörterung aller verwandten Stoffe im gesamten Umkreis der Weltliteratur. Einen deutlichern Begriff von dem Inhalt des Buches geben die Überschriften seiner 3 Teile: 1. Der Fisch als Feind; 2. Der Fisch als Retter; 3. Der Fisch als Unterwelt. In fast allzu reicher, schier erdrückender und verwirrender Fülle bringt H. Schmidt Belege über Belege aus allen Zeiten, von den ältesten bis auf unsere Tage, und aus allen Landen, bis nach Amerika und Japan. Ganz abgesehen von dem theologischen Interesse, jeder Gebildete und für Geistesgeschichte Interessierte überhaupt wird mit grossem Genuss und Gewinn die zahlreichen Mythen, Sagen, Legenden, Märchen u. s. w. aus aller Welt, die hier vorgelegt werden, an sich vorüberziehen lassen. Das Buch ist eine Fundgrube von völker- und menschheitspsychologischem Material. Und dann natürlich erst recht für Theologen, nicht nur alttestamentliche, Ich mache z. B. aufmerksam auf die prächtigen Aufschlüsse, die H. Schmidt's Darlegungen über das sonderbare altchristliche Fischsymbol und die bisher ganz rätselhafte Bezeichnung Christi als „unser Fisch“ u. s. w. geben. In Summa: Wer dies Buch nicht gelesen hat, der hat gar keine Vorstellung, was alles auf diesen noch nicht 200 Seiten steht.

Die Meinung, dass durch den Nachweis ausserisraelitischer Herkunft alttestamentslichen *Materials* das A. T. und seine Religion herabgesetzt werde, eine Meinung, in der vielfach die sich hart befehdenden Freunde und Gegner der vergleichenden religionsgeschichtlichen Forschung seltsam einig sind, ist natürlich ein Irrtum. Auch dieses Buch zeigt im Gegenteil, wie die überragende Höhe der israelitischen Religion durch gar nichts deutlicher erwiesen wird als dadurch, dass wir nun sehen, wie der *Geist* dieser Religion jenes fremde Material nach *seinem* Sinn umgestaltet hat. Auch der Verfasser spricht es aus: „erst bei solcher Zusammenstellung tritt recht hervor, wie weit die israelitische Erzählung ihren Geschwistern aus der Völkerwelt an *religiösem Gehalt* überlegen ist.“ Übrigens will ich noch verraten, dass H. Schmidt den Fischmythus *nicht* aus Assur-Babel herleitet, sondern ganz anderswoher. Es ist ja das in unserer Zeit der panbabylonistischen Hochflut eine ganz besondere Erquickung. Lobend hervorheben möchte ich noch, dass *beide* hier besprochenen Abhandlungen durch zahlreiche Abbildungen ihre Ausführungen stützen und verdeutlichen. Eine sehr glückliche Neuerung! Es ist doch wirklich nicht

ewiges Gesetz, dass deutsche wissenschaftliche Bücher so unanschaulich und ungeniessbar als möglich müssen abgefasst sein.

Also nochmals: ich empfehle besonders H. Schmidt's „Jona" aufs allerwärmste, wie selten ein Buch!

Lic. *Fritz Bennewitz*, Pfarrer in Rheinsberg (Westpreussen), **Die Sünde im alten Israel.** Gr. 8° XII 217 S. Leipzig, A. Deichert'sche Verlagsbuchh. Nachf. (Georg Böhme). 1907. Mk. 5.—.

Eine sehr fleissige Arbeit eines im praktischen Amt stehenden Theologen über ein in den letzten Jahren wiederholt behandeltes Gebiet, das auch für den Pfarrer Bedeutung hat. Das Buch beschränkt sich auf die Sünde im *alten*, d. h. vorprophetischen Israel. Es ist dies von der gesamten biblischen Sündenlehre wohl das am schwierigsten klarzustellende Stück, wenigstens wenn man, wie der Verfasser, auf dem Standpunkt der Kritik steht, die Gesetz und Psalmen nach den Propheten ansetzt. Indessen zeigt das Buch, dass auch so noch ein umfangreiches vorprophetisches Material, das auch in Predigt und Religionsunterricht gebraucht wird, in Betracht kommt.

Nach einer Übersicht über die „*Quellen*", von Amos rückwärts bis zum Deborahlied, wobei der Verfasser die gegenwärtige ziemlich allgemein anerkannte kritische Anschauung — gemässigt — vertritt, behandelt der „Erste allgemeine Teil" mehr geschichtlich das „*Sündenbewusstsein in Israel*", d. h. die in jeder der eruierten Quellen zutage tretende Anschauung über die Sünde, und sodann der „Zweite spezielle Teil" mehr systematisch „*Die einzelnen Momente im Sündenbewusstsein*". Verf. ist aufs beste vertraut mit allen massgebenden Werken der heutigen alttestamentlichen Wissenschaft, und seine Darstellung ist eine beständige Auseinandersetzung mit ihnen, ob zustimmend oder ablehnend, durchweg sehr nobel und massvoll im Urteil. Er legt jeweilen zunächst die hauptsächlichen Ansichten der verschiedenen Forscher über einen Punkt vor, um dann seine Stellung dazu zu nehmen. So lernt man in angenehmer Weise die verschiedenen Auffassungen kennen, und das macht einen Reichtum des Buches aus. Anderseits aber bekommt es dadurch etwas uneinheitliches, kaleidoskopartiges, und die Ansichten des Verfassers treten nicht immer deutlich hervor. Im allgemeinen geht sein Bestreben dahin, mehr und tieferes ethisches Bewusstsein in diesen ältern Denkmälern des A. T. nachzuweisen, als die gewöhnliche wissenschaftliche Kritik herauszustellen pflegt. Und vielfach hat er ohne Zweifel Recht. Die bisherige hauptsächlich literarkritische Untersuchung des A. T. ist meist entschieden etwas zu wenig auf den tiefern *Gehalt* eingegangen. Öfters allerdings sucht und findet nach meinem Urteil der Verfasser seinerseits zu viel in den Quellen. Man merkt ihm ein wenig den praktischen Theologen an, der stets, halb unbewusst, den biblischen Stoff auf seine Verwendbarkeit fürs Leben hin ansieht. Das ist selbstverständlich nicht als Vorwurf gemeint. Die Nur-Wissenschaft speist uns in dieser Beziehung oft gar zu mager ab. Nein, jenes wird für viele eine Empfehlung sein. Und in der Tat, es ist ein Buch, das auch der nicht speziell alttestamentlich geschulte und interessierte Pfarrer leicht und mit Genuss lesen und aus dem er etwas nehmen kann. Gewonnen hätte das Werk entschieden noch, wenn es kürzer und präziser gefasst wäre. Z. B. von der 14 Seiten langen Einleitung hätten ganz gut ³/₄ als nicht zur Sache gehörig weg-

bleiben und das ganze Buch etwa auf die Hälfte zusammengedrängt werden können, da es doch wesentlich nicht Neues bringt. Doch ist das vielleicht wieder ein Rezensenten-Urteil und gerade die etwas behagliche Breite manchem nicht unlieb. *J. Wirz*, Benken (Baselld.).

*Wilh. Bousset*, D. theol., or. Professor a. d. Univ. Göttingen, **Die Offenbarung Johannis.** Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament begründet von Heinr. Aug. Wilh. Meyer, 16. Abteilung. 6. Aufl. Gr. 8°. IV und 468 S. Vandenhoeck und Ruprecht. 1906. M. 8.–, geb. 9.60.

Als dieses Buch 1896 mit seiner 5. Auflage aus der Hand Düsterdiecks in die B.s überging, fand die Neubearbeitung, die B. ihm gab, allgemeinen Beifall. Kam doch nun die kritische Theologie, welche gerade damals eine ganze Reihe neuer und fördernder Beiträge zur Apokalypse geliefert hatte, durchaus zur Geltung. Im Einzelnen und Kleinen freilich hatten die Rezensenten recht viel zu rügen; so redete der Engländer Ropes von 175 „important errors“, die er gefunden.

Wie B. in der hier zu besprechenden 6. Auflage im Vorwort selber gesteht, hat er inzwischen, entsprechend den verhältnismässig wenigen Beiträgen, welche die Forschung der letzten zehn Jahre zur Apokalypse geliefert hat, im Grossen und Ganzen wenig geändert. Immerhin macht sich die Weiterarbeit fast auf jeder Seite geltend. Der erste Abschnitt der nunmehr weit übersichtlichern Einleitung: „Der literarische Stil der Apokalyptik“, eine überaus prächtige Skizze von achtzehn Seiten, ist ganz neu geschrieben. Der dritte „Der Verfasser der Schrift“ zeigt eine gewisse Schwenkung B.s, die ganz entschieden auf einer treffendern Ausdeutung des Papiaszeugnisses beruht. Die Arbeiten von Gunkel und Johannes Weiss, welche uns die vom erstern mit B. zusammen herausgegebenen „Forschungen usw.“ geschenkt haben, sind gründlich ausgebeutet. (S. 297 sollte m. E. die Differenz von J. Weiss deutlicher angemerkt sein, und warum fasst B. 5,1 nicht mit Gunkel S. 80 auf?); und auch sonst lässt sich überall die verbessernde Hand verspüren.

Im Wesentlichen aber hat B. mit den mancherlei nicht ganz treffenden Kleinigkeiten der 5. Auflage aufzuräumen gesucht. Vieles ist jetzt berichtigt und beseitigt, immerhin ist, wie ich zu zeigen versuchen möchte, noch einiges Verkehrte stehen geblieben.

Bengels ordo temporum ist noch nicht genannt (S. 101). S. 26[3] ist die Arbeit Harnacks immer noch falsch zitiert, während sie für S. 24[1] wenigstens in den Nachträgen (S. 461) richtig angegeben ist. S. 112 und 303 ist, aus zweiter Hand, fälschlich angegeben, dass Iselin von einem hebräischen Original redet; er nimmt vielmehr ein aramäisches oder syrisches an. Wie kann man (S. 163) *νικοῦντι*, das auf einer (ziemlich häufigen) Vertauschung der Bildungen auf *-αω* und *-εω* beruht, eine „unregelmässige Kontraktion“ nennen? S. 169 ist das Beispiel: 10,10 *καὶ ἦν* gewiss nicht am Platz; was für ein Aorist sollte oder könnte dafür stehen? S. 179 heissen Formen wie *κλαῖε*, *ἔγειρε* ein „Part“! Wie sollte der zweite S. 175[3]) notierte Fall anders heissen, da *συναγωγή* indeterminiert ist? Begründendes *ὅστις* charakterisiert mit nichten den Sprachgebrauch von Apk, da es sich auch bei Paulus und Hebr. findet (S.

178). Harnack schrieb über Akten (nicht: Akta) das Carpus, und zwar im III. (nicht V.) Band der T. U. (S. 218 N. 1). S. 227 Z. 6. v. u. handelt es sich um Philadelphia (nicht Smyrna). 9,12 ist von Sing. (nicht Plural) zu reden. Wieso θεωρεῖν ein johanneisches Wort heissen soll, versteht keiner, der in die Konkordanz sieht (zu 11,11). Dass κατήγωρ eine Hebraisierung sein soll (S. 342), darf man nicht mehr sagen, seitdem man erkannt hat, dass διακων (ein neugebildeter) Nominativ zu (dem als Genetiv verstandenen) διακονος ist. U. s. w.

Zu solchen stehengebliebenen sind neue Versehen hinzugekommen. So ist Mommsens Aufsatz falsch zitiert (S. 40 N. 1). S. 95 sollten zwei mit[1]) bezifferte Noten stehen, deren erste fehlt. 5,6 (S. 258) ist der Text geändert (εχον statt εχων), aber die Note dazu unverändert belassen. S. 275 bleibt es ein versiegeltes Geheimnis, ob B. 5 Worte streicht, oder nicht. S. 349 steht von einer dritten Auflage statt von einem dritten Werke Völters zu lesen. U. s. w.

Sehr schön ist an dieser Auslegung, dass B. sich Zeit und Worte nimmt, immer wieder einmal mit ein paar Zügen die grandiosen Bilder des Stoffes zu umreissen. So sehr ihm der Gegenstand dabei auch entgegenkommt, man vermisst es sonst gar zu oft und allzusehr, dass die Ausleger auch den Sinn für den kommentierten Stoff in seiner organischen Totalität zu schärfen suchen.

Den Lesern würde ich empfehlen, erst nur im Fluge die Einleitung durchzusehen, dann den Kommentar durchzuarbeiten und dann erst die Einleitung zu studieren.

Die Skizze aber über den literarischen Stil der Apokalyptik sollte jeder lesen; sie zeigt B. auf der Höhe seiner Kunst.

*Ludwig Köhler*, Äugst (Zürich).

Dr. *G. v. Schulze-Gaevernitz*, Prof. der Nationalökonomie an der Universität Freiburg i. B.: **Britischer Imperialismus und englischer Freihandel zu Beginn des 20. Jahrhunderts.** Leipzig, Verlag von Dunker & Humbolt. 477 S.

Das Buch bietet mehr als der Titel sagt. Sonst würden wir es nicht in einer theologischen Zeitschrift zur Besprechung bringen. Es leistet den Nachweis, dass die auf religiöser Grundlage ruhende pflichtmässige Lebensauffassung die wichtigste Grundlage auch für den politischen wie wirtschaftlichen Aufschwung der angelsächsischen Welt, sagen wir geradezu der britischen Weltmacht ist. Durch diese Grundlage wird der Erwerbssinn in Schranken gehalten, der, wenn frei entfesselt, zum Panama führt. Die besondere Form der angelsächsischen Religiosität fand ihre höchste Verkörperung im Puritanertum, in welchem Namen G. v. Schulze-Gaevernitz alle religiösen Bewegungen im 17. Jahrhundert zusammenfasst, die über die episkopale Kirche hinausgingen: Presbyterianer, Independenten, Quäker. Das Puritanertum zeigt das merkwürdige Schauspiel des idealistischen Aufschwunges einer ganzen Nation, ähnlich wie die besten Zeiten des Mittelalters oder das Zeitalter der klassischen Philosophie und der Befreiungskriege Deutschlands. Das Ziel des Menschenlebens ist ihm nicht günstige Buchbilanz oder grösstes Glück der grössten Menge, sondern das Reich Gottes. Aber im Gegensatz zum Mittelalter trägt der Puritanismus

das Jenseits ins Diesseits hinein und sucht das Reich Gottes nicht durch Weltflucht, sondern durch Verherrlichung Gottes in der Welt herbeizuführen. Die eigentliche Seele dieses Glaubens ist die Lehre von der Prädestination, indem der von diesem Glauben Ergriffene den Beweis des Erwähltseins durch diesseitige sittliche Leistung sich selbst und andern zu erbringen hat. Nirgends hat der Calvinismus die Volksseele so tief beeinflusst und beherrscht wie in Schottland. Der Boden Englands wurde erst später und nicht in gleicher Tiefe von der Pflugschar des Genfer Reformators durchfurcht. Immerhin zeitigte dieser auch hier die gleichen Früchte wie dort. Der Erwählte bewährt sich durch treue Erfüllung seiner irdischen Berufspflicht. Als solche erscheint unter Umständen auch der bürgerliche Gelderwerb, womit der kapitalistische Geist seine pflichtmässige Unterlage findet. Der Kaufmann, welcher auf dem Kontorbock sitzt, füllt eine Stelle aus, an die Gott gerade ihn und keinen andern gesetzt hat; er darf sich als kleines und doch wichtiges Rädchen in dem Wunderwerk des ökonomischen Kosmos fühlen, der wie der himmlische Kosmos den Ruhm Gottes verkündet. Aber der Puritaner wendet sich zugleich politisch handelnd nach aussen. Jener Kaufmann dient auf seinem Kontorbock zugleich der britischen Weltherrschaft; wenn er Seehandel treibt und Matrosen beschäftigt, legt er die Grundlage zu Englands Kriegsflotte zur Verteidigung des Protestantismus.

In der Schule der religiösen Disziplin sammelte die angelsächsische Welt ein ethisch-politisches Kapital, das auch heute noch und auf lange hinaus ein Machtmittel ersten Ranges im Kampfe der Völker bedeutet. Der Puritanismus war es, welcher auch der Ehe und dem Familienleben eine ideale Bedeutung gab. Dasjenige Kulturgut aber, durch dessen Besitz sich der Puritaner dereinst vor allen Völkern Europas ausgezeichnet fühlte, war die Gewissensfreiheit; er glaubte sich darin auch der deutschen Reformation voraus. Und noch in einem Punkt: während diese demütige Schickung in das Gegebene lehrt, fordert der Puritanismus die Verherrlichung Gottes durch Eroberung und Umgestaltung der Welt. Durch Gewaltmittel hat er drei getrennte Königreiche zu *einem* Grossbritannien zusammengeschweisst; durch Gewaltmittel hat er die Grundlage zu einem grösseren Britannien gelegt und im Kriege das Scepter der Seeherrschaft an sich gerissen. Im 18. Jahrhundert fanden sich in den Reihen der Quäker hervorragende Industrielle und Bankiers; aber die Quäker galten damals nicht nur für die reichste, sondern auch die wohltätigste Sekte Englands. Viele Fortschritte, welche später durch sozialpolitische Gesetzgebung verallgemeinert wurden, haben zuerst die Quäker in ihrem Kreise durchgeführt. So wurden 1710 Bestimmungen der Armenpflege getroffen und damit eine über das Land organisierte Arbeitsvermittlung verbunden. Quäkerschulen erfreuten sich besonderer Berühmtheit zu einer Zeit, in der die grosse Masse des Volkes noch jeden Unterrichts entbehrte. Der hohe Bildungsstand ihrer Mitglieder war für die Quäker schon deshalb unentbehrlich, weil sie ein geistliches Amt nicht kannten und in ihren gottesdienstlichen Zusammenkünften jeden zu Wort kommen liessen. Die Verfassung des Quäkerstaates Pennsylvanien enthielt die allgemeine Schulpflicht. Die Quäker forderten zuerst die Nationalisierung der Gesundheitspflege und ein planmässiges Krankenhauswesen. Quäker waren die Vorkämpfer einer Reform des Strafvollzuges. Auf Quäker geht die ganze koloniale Befreiungsbewegung mit ihren weitreichenden Folgen zurück. Der

parlamentarische Vorkämpfer der Negerbefreiung, Wilberforce, ist vom Methodismus ausgegangen. Ein Quäker war es, welcher die Mehrwertslehre im Interesse der arbeitenden Klasse erfunden hat: John Bellers (1654—1724). Er wird von Karl Marx reichlich zitiert und hat die Grundgedanken des Marxismus beeinflusst. Quäkerischer Geist hat wirkungsvoll an der sozialpolitischen Erziehung des englischen Volkes gearbeitet. Die Idee des allgemeinen Priestertums und der christlichen Autonomie — diese angelsächsische Form der Religiosität — erleichterte die Anerkennung der Arbeiter als gleichberechtigter Staatsbürger. Wo der Einzelne seinem Gott allein, ohne Patron und Mittler, gegenübersteht, in einer solchen Welt ist auch patriarchalische Sozialpolitik innerlich unwahr und daher frühzeitig abgestreift worden. In der religiösen Selbsthülfe durch Sekten war die wirtschaftliche Selbsthülfe durch Gewerkvereine bereits vorgebildet.

So stehen die Väter der englischen Arbeiterschutzgesetzgebung durchaus auf dem Boden religiös untermauerter Sozialpolitik und es ist kein Zweifel, dass England schon in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts z. B. den gesetzlichen Zehnstundentag für Arbeiterinnen hat, während Deutchland und die Schweiz noch zu Anfang des 20. Jahrhunderts auf diese durchaus notwendige, humane Reform warten.

Es ist hier überzeugend nachgewiesen, dass Grossbritannien, was den wenigsten bekannt sein dürfte, das Beste seiner Kultur dem Puritanismus verdankt. Gerade so liesse sich eigentlich bei jedem Volk zeigen, dass seine Religion von bestimmendem Einfluss auf sein ganzes Tun und Lassen ist und sich unwillkürlich auch in Lebensäusserungen abspiegelt, die mit der Religion an und für sich nichts zu tun haben, wie z. B. in der Politik, in der Ordnung der sozialen Verhältnisse, in der Wissenschaft oder der Praxis. Wie hinfällig ist dem gegenüber die neuerdings oft gehörte Behauptung, die Religion, vorab die christliche, stehe von ihrem Ursprung an der Kultur völlig gleichgültig, wo nicht feindselig gegenüber! Es ist nun bald so, dass die Nationalökonomen oder Philosophen den Theologen sagen müssen, was Religion sei.

Mindestens ebenso interessant, wie der behandelte Abschnitt, ist nun aber, wie Prof. G. v. Schulze-Gaevernitz weiter ausführt, dass die Weltanschauungsgrundlage der angelsächsischen Kultur keineswegs auf die Dauer gesichert sei. Ihre Religiosität bewegt sich im wesentlichen in den Bahnen der überlieferten Dogmatik, ist vom Wunderglauben durchwachsen und klammert sich an die wörtliche Inspiration der Schrift: Anschauungen, die jetzt unhaltbar geworden sind. G. v. Schulze-Gaevernitz erblickt darin mit Recht eine grosse Gefahr der englischen Zukunft, da kein Volk ohne religiöse Grundlage bestehen kann. Er sieht aber ein Felseneiland, auf dem eine Kulturwelt neu gegründet werden kann. „Auf deutschem Boden war es, dass die Grundlinien jenes allumfassenden Gebäudes gedacht wurden, welches im Stande ist, dem suchenden Menschengeiste eine Wohnstätte zu gewähren. Der deutsche Idealismus war es, welcher Puritanertum und Aufklärung überwand, indem er beide zu höherer Einheit führte. Kant zeigte unwiderleglich, dass alle Erkenntnis auf der Erfahrung beruht, die uns durch die Sinne und die Denkformen vermittelt wird, dass aber über allem Wissen die Ideale stehen, die aus unserm eigenen Innern stammen und die Gewähr ihrer Wahrheit in sich selber tragen. Darin verehrten

Carlyle und Emerson den Anfang einer neuen Offenbarung des Göttlichen. Wo immer wahrhaft moderne Religiosität mit wahrhaft moderner Wissenschaft einen Ausgleich sucht, kann dies auch auf angelsächsischem Boden heute nur durch Einkehr bei deutschen Denkern geschehen. Noch ist die Menschheit jung und nicht auf der Höhe ihrer Kulturleistung. Wir vertrauen, dass jenes Gebäude errichtet werden wird, dessen Grundriss der deutsche Idealismus in kühner Voraussicht entwarf. Werden Deutsche oder Angelsachsen es bewohnen? Hüten wir Deutsche uns vor dem Wahne, die Erbpächter des Idealismus zu sein! In Weltanschauungsfragen muss jedes Geschlecht neu erwerben, um zu besitzen. Schon einmal wurden deutsche Gedanken, die auf deutschem Boden verkümmerten, von England übernommen und vom Puritanertum zum unvergleichlichen Siege geführt. Als Denkmal dieses Sieges ragt noch heute, Länder und Zeiten überschattend, der Koloss der britischen Weltmacht."

Das sind von hoher Warte herab gesprochene Worte. Auf, ihr Theologen, münzet das Gold des uralten, ewig wahren Evangeliums in Denkformen, die das Gepräge der modernen Weltanschauung tragen! *A. Farner †.*

**Theologischer Jahresbericht 1906.** IV. Abteilung. Kirchengeschichte. Bearbeitet von *Krüger*, *Clemen*, *Vogt*, *Köhler*, *Herz*, *Werner*, *Raupp*. Gr. 8° XII 601 S. Heinsius Leipzig 1907. 25 Mk.

Ein mächtiger Band voll präziser Arbeit. Die Schweiz kommt darin — wenn wir recht sehen — sechs Mal in besonderen Zusammenstellungen vor; sie ist natürlich in den viel zahlreicheren nicht lokal bestimmten Kapiteln und Unterabteilungen ebenfalls mit einbezogen. Auch die kleine Literatur, die in Sammelbänden und -Werken wie Jahrbüchern etc. versteckten Arbeiten sind notiert und event. besprochen, wenn ihr Wert es verlangt. So bildet der Name *Farner* ein regelmässig wiederkehrendes Wahrzeichen der kultur- und lokalgeschichtlichen Anzeigen, ebenso *Steck*, *Bähler*, *Egli*, *Hauser*, *Fluri* etc. samt ein par Dutzend weiterer, nur gelegentlich auftauchender Namen. Wie unser kleines Land, so wird das ganze Gebiet des Christentums nach Möglichkeit bearbeitet, jedenfalls was uns interessieren kann, aus den verschiedenen Konfessionen und sogar Sekten ohne Voreingenommenheit von massgebenden Fachleuten zusammengestellt. Eine vermögliche Kapitelsbibliothek sollte für ihre Mitglieder den Jahresbericht regelmässig erwerben. Dann hätte jeder nach seiner Liebhaberei Gelegenheit, sich über sein Fach zu orientieren. Die übrigen sechs Abteilungen des Unternehmens kosten zusammen kaum soviel als die hier angezeigte allein. *A. W.*

*Oskar Brändli*, **Lieder und Sprüche.** Ein Gedenkbuch für Freunde und Bekannte. Mit gutem Portrait. Kl. 8° 175 S. Fr. 3.50. Wepf, Basel 1907.

Männer, die es nicht verstanden haben, sich und ihre Gaben ins rechte Licht zu setzen, sie durchzusetzen, zu gefallen und Erfolg vor dem grossen Haufen zu haben, die sogar noch im Tode in den Augen der für grosse psychologische Probleme und die „Fluten der Trübsal" verständnislosen Korrekten ungeschickt oder wenigstens von bedauerlicher Rücksichtslosigkeit gewesen sind, solche Charaktere finden vielleicht ein besseres Mitempfinden und allgemeinere Anerkennung, wenn sie dem Getrieb des Lebens und der Partei enthoben aus ein par Blättern zu uns reden. Das gilt von diesem köstlichen Büchlein voll Herzenswärme und Charakter. Wir geben ein par Proben.

Hat dein Herz etwas zu fragen,
Frag' es laut nicht, frag es stille.
Hat dein Herz etwas zu sagen,
Sag es laut nicht, sag es stille.
Hat dein Herz etwas zu tragen,
Trag es laut nicht, trag es stille . . .

Wo nur ein treues Mutterherz
Im Leben dir begegne,
Senk still das Haupt du niederwärts
Und bitte: „Mutter, segne!"

Bei jeder Predigt denk zuvor:
„Es kommt vielleicht der Freund Doktor!"
Doch musst zu allermeist du denken
An die Grossmütter auf vielen Bänken.

In deiner Predigt hüt dich wohl
Vor Blumen- und vor anderm Kohl!

Prediger, welche klug,
Haben wir genug.
Klein nur ist die Schaar
Derer, welche wahr.

Ob auch die ganze Welt mich hasst,
So liebt mich doch mein Kind,
Und schlinget um mein müdes Haupt
Zwei Ärmchen rund und lind.
Ob auch die ganze Welt mich hasst,
Gott ist mir Schutz und Stab,
Der mir nach seiner Gnade reich,
Dies liebe Kindlein gab.

*F. W. Förster*, **Sexualethik und Sexualpädagogik.** Eine Auseinandersetzung mit den Modernen. 3° V 97 S. Kösel, Kempten und München 1907. Fr. 1,35.

Die Broschüre liest sich wie eine Apotheose des Katholizismus. Immer wieder erscheint als die conclusio die Schaar der Heiligen und die Erziehungsarbeit der vorreformatorischen Kirche und ihre Autorität. Der Protestantismus dagegen krankt an bedenklicher Unsicherheit in seiner sexuellen Ethik, verschuldet durch Luthers zynische Äusserungen über das Zölibat. Letzteres sei der grösste Schutz der Ehe etc. Die Stimmung des Vortrages ergibt sich aus dem Motto der „Vorfrage": Anarchie oder Autorität im ethischen Denken? — „Die nichtkatholische Literatur auf diesem Gebiet bleibt durchaus inferior!"

Es ist schade, dass Förster den Kampf gegen den Naturalismus und die blosse sexuelle Aufklärung ohne Gewissens- und Willensbefreiung und -Heiligung, gegen all den Unsinn und die Leichtfertigkeit der „modernen" Auffassungen meint mit Restriktionen und mit der Anpreisung einer romantisch und völlig einseitig aufgeputzten, ja bis zur Unwahrheit idealisierten Autoritätsethik führen zu müssen. Gewiss ruft die Erfahrung des Psychologen und Pädagogen wie des einfachen Landpfarrers nach einer Macht, welche die Herzen

erfasst und die Gewissen weckt und — wach erhält. Aber Rom ist auf dem Weg zum Paganismus und nicht zur Befreiung denk- und urteilsfähiger Völker aus der sexuellen Not, es führt in die Knechtschaft und verlegt den Schwerpunkt statt in den Charakter vielmehr in die von aussen wirkende Autorität. Rom hilft auch in dieser Not nur soweit als es herrscht. Dass z. B. Kamblis Ausführungen gegen Förster in dieser Zeitschrift und anderwärts (Jahrbuch moderner Menschen: „Protestantische und katholische Erziehung und Charakterbildung", gegen Försters „Stellung des modernen Studenten zur kath. Kirche.") ebenfalls als prinzipiell unsicher und darum inferior gelten. dass Ragaz in seinem „Du sollst" unter dies Urteil fallen soll etc., das beweist mir nur, dass Förster die Brille Roms bereits benützt, welche nur noch dort etwas gutes zu sehen vermag. Es wäre ein Glück und ein Stück rücksichtsvoller Ehrlichkeit gegen den Protestantismus, wenn Förster einmal öffentlich gegen die ewige Bezeichnung „protestantischer Gelehrter" etc. protestieren würde. Er war es auf seinem schnellen Entwicklungsgang doch nur sehr kurze Zeit und ist es längst nicht mehr. *A. W.*

---

# Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1908.

Die Direktoren der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellchaft haben keine Antwort erhalten auf die Frage:

*„Wie verhält sich der Calvinismus unserer Tage zu dem des 16. Jahrhunderts hinsichtlich seiner Lehren?"*

Ausgeschrieben sind noch die folgenden Preisfragen:

Zur Beantwortung vor 1. Januar 1909:

*„Die Gesellschaft verlangt eine systematische Auseinandersetzung der sittlichen Gedanken in Boendale's „Lekenspieghel" und in der gleichzeitigen niederländischen Literatur."*

Zur Beantwortung vor 1. Januar 1910 sind nochmals ausgeschrieben die folgenden Preisfragen:

*1. „Die Gesellschaft verlangt eine Antwort auf die Frage: Welche Rolle hat das Luthertum gespielt im Niederländischen Protestantismus vor 1618; welchen Einfluss haben Luther und die deutsche Reformation auf die Niederlande und auf die Niederländer geübt und wie ist es zu erklären, dass diese Richtung gegenüber anderen in den Hintergrund getreten ist?"*

*2. „Wie verhält sich der Calvinismus unserer Tage zu dem des 16. Jahrhunderts hinsichtlich seiner Lehren?*

Näheres bei der Redaktion.

---

# Die religiöse Auffassung der Weltgeschichte.

Eine geschichtsphilosophische Studie,

dem Andenken Alexander Schweizers

zu seinem 100-jährigen Geburtstag (14. März 1908)

gewidmet von Prof. *P. Schweizer*, Zürich.

---

*Vorwort.*

Da ich mich mit der anfangs nicht ganz leicht erlangten Zustimmung meines Vaters dem Studium der Geschichte zugewandt habe, bin ich nicht wohl im Stande, die gesamten wissenschaftlichen Leistungen meines Vaters richtig zu würdigen, und sehe mich hier auf Zusammenfassungen anderer, wie etwa die meines verstorbenen Freundes Pfarrer Meili, angewiesen; aber bei den weitausgreifenden Gedankengängen meines Vaters finden sich doch manche Berührungspunkte mit meiner Wissenschaft und einigen mir eben dadurch nahegelegten Spezialgebieten derselben. Konnte ich schon in der wohl überhaupt vielfach von seiner Geistesrichtung beeinflussten Geschichte der schweizerischen Neutralität (p. 181) auf seine Schrift über Zwingli und (p. 788) auf politische Bemerkungen in seinen Predigten hinweisen, so vermehrten sich diese Gelegenheiten bei Vorlesungen über das Reformationszeitalter, wo mir die von meinem Vater oft als sein bleibendstes Werk bezeichnete Entwicklungsgeschichte der protestantischen Zentraldogmen die beste Belehrung über die Konfessionsstreitigkeiten gab. Vollends aber eröffnete sich in meiner Vorlesung über Geschichtsphilosophie, deren Behandlung mir auch durch Gewöhnung an philosophische Auffassung näher gelegt war als andern Historikern, eine Gelegenheit, die religiöse Abteilung derselben geradezu in die Ausführungen meines Vaters ausmünden zu lassen, da kaum ein anderer Dogmatiker auch dem Walten der Vorsehung in der allgemeinen Geschichte so sehr und in so freier Weise gerecht geworden, wie Alex. Schweizer in seiner Christl. Glaubenslehre nach protestantischen Grundsätzen. 2. Aufl. 1877. Wenn ich nun diesen 1. Abschnitt meiner Vorlesung hiemit zu einem, bei der ursprünglichen Bearbeitung nicht vorgesehenen Zwecke veröffentliche, muss ich, um allfälligen Missdeutungen entgegenzutreten, erklären, dass ich das Wesen und den Verlauf der Weltgeschichte durchaus nicht etwa ausschliesslich vom religiösen Standpunkt aus auffasse, sondern damit nur eine historische Entwicklung und kritische Würdigung der religiösen Auffassung geben will; in weitern Abschnitten behandle ich ebenso die humanistisch-ethische Auffassung, dann diejenige der Systemphilosophen, die psycho-

logische, die naturalistische, die soziologische, diejenige der hervorragendsten Historiker und endlich diejenigen Werke. welche eine Kombination verschiedener Standpunkte versucht haben, wie namentlich Kant und Lotze. Jede dieser verschiedenen Auffassungen hat ihre relative Berechtigung, fehlt aber insofern, als sie sich eine ausschliessliche zuschreiben will, da doch alle zusammengenommen und in gegenseitige Beziehung gesetzt, erst einen Begriff von der Vielseitigkeit der Wechselwirkungen des historischen Lebens geben können. Da gewisse Kombinationen in bescheidenem Masstab überall versucht worden sind, konnte im übrigen die Einreihung unter die verschiedenen Auffassungen nur nach der mir jeweilen vorwiegend erscheinenden Richtung erfolgen, und so wird man hier manchen Philosophen vermissen, der sich auch mit religiösen Anschauungen berührt. Von auch nur annähernder Vollständigkeit kann hier, wo es sich nur um die Auswahl einiger typischer Vertreter handelt, keine Rede sein. und theologische Leser muss ich bitten, zu berücksichtigen, dass ich als Nichttheologe die einschlägige Literatur nur sehr teilweise kenne und die Leistungen einer mir fremden Wissenschaft nach ihrer Anwendbarkeit auf meine eigene beurteile. In dem letztern von so manchem Geschichtsphilosophen vernachlässigten Bestreben liegt meine einzige Rechtfertigung für Beurteilung einer ganzen Reihe mir fremder Wissenschaftsgebiete. Bei der religiösen Auffassung der Geschichte handelt es sich zudem nicht um einen Nachweis, sondern nur um Offenhaltung einer Möglichkeit; doch kommen meiner Ansicht nach auch alle andern Auffassungen und ihre Kombination nicht über Hypothesen und Wahrscheinlichkeitsbeweise hinaus, da diejenigen, welche etwas anderes behaupten, am leichtesten zu widerlegen sind. Der religiöse Standpunkt hat schon deswegen eine gewisse Berechtigung und verdient Berücksichtigung in der Philosophie der Geschichte, weil sie ihm ihren Ursprung verdankt und weil er im weitaus grössten Teile ihrer Entwicklungsgeschichte vorherrscht.

Dass religiöse Auffassung mit der wissenschaftlichen Behandlung der Weltgeschichte vereinbar ist, beweist am besten der von mir am höchsten gestellte und auch von meinem Vater verehrte Ranke; aber auch einige Universalhistoriker ganz anderer Richtung, wie z. B. der gegen Ranke polemisierende Lamprecht sagt, man könne dem Problem der Universalgeschichte fast nicht anders als im vollen Ernst religiöser Gefühle nahen. (Alte und neue Richtungen p. 103).

Für die historische Entwicklung dieser Auffassung konnte ich zu meiner Freude auch Ansichten und Anregungen meines

ersten Hochschullehrers und spätern Schwiegervaters Max Büdinger verwerten, dessen philosophische Behandlung der Universalgeschichte ebenfalls bestimmend für mich geworden ist, wie diese Vorlesungen seinen Zürcher und Wiener Schülern einen unauslöschlichen Eindruck machten und nur von Fernerstehenden etwa verkannt werden konnten, zumal sie in seinen wenig zahlreichen Werken nicht recht zum vollen Ausdruck gelangten. Hier kommen namentlich in Betracht die Abhandlungen: die Universalhistorie im Altertum 1895 und die Universalhistorie im Mittelalter 1898, erstere ein besonderes Buch, letztere in den Denkschriften der Wiener Akademie, 46. Bd. Sein 80. Geburtstag fällt ungefähr auf dieselbe Zeit, den 1. April 1908. Abgesehen von diesen persönlichen Erinnerungen handelt es sich hier um eine historische Studie, um die kurz skizzierte Darstellung der bei weitem ältesten Auffassung der Weltgeschichte.

Soweit ich nicht die Originalwerke zuziehen konnte, dienten mir als hauptsächlichste Hülfsmittel: Rocholl, die Philosophie der Geschichte 1878 und 1893 und Flint, History of the philosophy of history in France and Germany I 1874 und 2. Aufl. 1893.

### 1. *Vorchristliche Geschichtsphilosophie.*

Von einer vorchristlichen Geschichtsphilosophie kann man mit einer einzigen Ausnahme kaum reden. Sie ist entweder negativen oder einseitig national-despotischen Charakters, weil sie die Würde der Menschheit im allgemeinen nicht anerkennt. Die Veden der alten *Inder* entwickeln wohl eine Philosophie, die etwa in der Erhebung von Zeit und Schicksal zu göttlichen Mächten geschichtsphilosophische Gedanken enthält, aber in der Hauptsache sind sie so negativ, wie der Standpunkt Schopenhauers; die ganze äussere Welt mit ihrem Wechsel der Dinge ist bunter, kreisender Schein; nicht der Mühe der Betrachtung wert. Die mehr politisch angelegten Völker des Orients oder ihre Despoten achteten es schon der Mühe wert, die Welt zu betrachten, um sie an sich zu reissen, setzen aber eben deshalb ihre Herrschaft zum einzigen Zweck der Welt (Vgl. Büdinger: Die Universalhistorie im Altertum, 1895 p. 3). Die *ägyptischen* Könige liessen sich schon in der 12., besonders in der 18. Dynastie in freilich schmeichlerisch übertriebener Weise als „Herren der Völker“ preisen und die „Herrschaft über die Erde in ihrer Länge und Breite“ für sich beanspruchen. Thutmosis III. liess sich vom Dichter sagen: „Gott Amon Ra, der Herr der Trone der Welt, lässt die

Furcht vor dem König durch alle Lande bis an die Grenzen der vier Himmelsstützen dringen und hat ihm als Wohnung die Welt in ihrer Länge und Breite angewiesen."

Ganz ähnlich beanspruchte der *Assyrer* König die Oberherrschaft über die Könige der Weltteile und Tribut von der ganzen Menschheit (daselbst p. 9).

Die *Perser*, welche den übrigen Religionen eine gewisse Selbständigkeit gewährten, fassten doch auch die Verbreitung ihres Reiches über die Erde als Ziel, huldigten aber im Gegensatz zu den Indern dem optimistischen Grundsatz „Gott habe die Annehmlichkeiten der Welt für den Menschen geschaffen" (daselbst p. 13).

Die *Israeliten*, ein kleines Volk, das seine Existenz jeden Augenblik von den grossen Nachbarmächten bedroht sah, stellten auf Grund ihrer eigentümlichen monotheistischen Religion die Idee einer höhern vernünftigen Leitung der Weltgeschichte, einer göttlichen Weltregierung auf; auch dies wohl erst in der Zeit des Exils. Nicht nur liefert die zum grossen Teil erst damals entstandene Geschichtschreibung der Juden das grossartigste, auch von der christlichen nie übertroffene Beispiel religiöser Geschichtschreibung[1]), welche die Erschaffung der Welt und die menschlichen Schicksale im Guten und Bösen auf göttliche Absichten mit dem Menschengeschlecht und zunächst dem auserwählten Volke zurückführt und bei aller nationalen Einseitigkeit doch auch andern Völkern Berücksichtigung schenkt[2]), ja in der Völkertafel (Genesis X) eine Ableitung und Übersicht der ganzen Menschheit gibt, meist ohne die bei den Ägyptern und Assyrern entscheidende Absicht der Unterwerfung unter eigene Herrschaft. Auch im engeren Sinne geschichtsphilosophische Gedanken haben die Propheten, besonders der grosse Jesaja, ausgesprochen.

In den vom alten, echten Jesaja[3]) aus der Zeit der assyrischen Invasion herrührenden Teilen ist (XIV 26) „der göttliche Ratschluss über die ganze Welt, die über alle Völker ausgestreckte Hand," betont und demgemäss die Zerschmetterung der jetzt siegreichen Assyrer vorausgesagt. Aber ihr Eindringen ist auch von Gott als strafendes Erziehungsmittel für sein Volk herbeigerufen (V, 26): „er wird den Heiden von Ferne ein Panier auf-

[1]) Die neuern Ermittelungen, dass viele Züge und Mythen von ältern Völkern entlehnt sind, schwächen doch das Verdienst nicht ab, diese ganze Geschichte einheitlich bearbeitet und unter den religiösen, monotheistischen Gesichtspunkt gebracht zu haben, dienen aber anderseits dazu, diesen Ideen eine gewisse Allgemeingültigkeit zu geben. [2]) Verheissung an Abraham, dass in seinem Namen alle Völker der Erde gesegnet sein werden; Moses I, 22,18. [3]) Kautzsch datiert diese Stellen nach 722 resp. 734. Ähnlich sein Zeitgenosse Micha IV, 1—8, eine Stelle, deren Zeit und Herkunft freilich nach Kautzsch streitig ist.

pflanzen und eines ihrer Völker vom Ende der Welt herbeirufen"). Der jüngere Jesaja erkennt die Ablösung des babylonischen Reiches durch das persische des von Gott gesandten Helden Cyrus (c. XLV).

Dann entwickelt er (LV 8), dass die Ratschläge Gottes soviel höher sind als die menschlichen wie der Himmel über der Erde; dass auch der Fremdling, der dem Herrn anhängt, nicht von seinem Volke ausgeschlossen werden soll (LVI 3); „die fremden Kinder werden deine Mauern bauen und ihre Könige Dir dienen" (LX 10). Als Abschluss der Geschichte nimmt er (XXXIV) ein grosses Völkergericht in Aussicht, aber auch die Erschaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (LXV 17) mit Paradieseszustand und ewigem Frieden (II und XI). Er ist der Schöpfer dieser ewigen Friedensideen, welche die Menschheit seither niemals vergessen hat und alle Geschichtsphilosophen wiederholten, so wenig wir auch heute noch von ihrer Verwirklichung uns überzeugen können. Die didaktischen Bücher des alten Testaments dringen von der Auffassung der Übel als Strafe zu derjenigen als heilsames Züchtigungsmittel vor, wie Hiob und Sprüche Salomonis III 12: „wen der Herr lieb hat, den züchtigt er". Die Weissagung Daniels (II) von den vier sich ablösenden Weltmonarchien, auf welche ein ewiges Königreich Gottes folgen wird, ist samt jenen übrigen Anschauungen Hauptgrundlage der christlichen Geschichtsphilosophie geworden.

## *2. Christus und die Apostel.*

Das ursprüngliche Christentum scheint in einer Beziehung weniger fruchtbar für die Geschichtsphilosophie als das Judentum, insofern es nämlich kein weltliches Staatsideal aufstellt, sich gegen den Staat überhaupt gleichgültig verhält, das Heil in einer überirdischen Welt sucht und diese als unmittelbar bevorstehend betrachtet; also der historischen Entwicklung gar keinen Raum mehr übrig lässt[1]). Aber abgesehen davon, dass dies mit dem Sieg des Christentums schnell anders wurde und mit historischer Notwendigkeit anders werden musste[2]), hat auch

[1]) Christus deswegen als Anarchisten zu bezeichnen, ist verfehlt und eine gefährliche Spielerei mit Begriffen. Das Richtige ist, wie mein Vater in seinem Rathausvortrag über die Todesstrafe zeigte, dass Christus keinerlei Einmischung in weltliche und politische Fragen lehrte.

[2]) Dies scheint mir von denjenigen vergessen zu werden, welche in weltlichen Dingen, z. B. in sozialen Fragen, auf das Leben Christi und seiner Apostel als direkt vorbildlich verweisen.

schon das Urchristentum eine Seite, welche für die Geschichtsphilosophie besonders wichtig wurde; es betont den Begriff der Menschheit und der Menschenwürde viel stärker als das Judentum und kann so als der eigentliche Schöpfer des Begriffes der Menschheit betrachtet werden, welchen die griechischen Philosophen noch nicht kannten. Schon dem *Religionsstifter* selbst wird, freilich erst nach der Auferstehung, also wohl nicht als eine seiner wirklichen Lehren, der Auftrag zugeschrieben, dass die Apostel alle Völker zu Jüngern machen (Math. 28,19) und das Evangelium allen Geschöpfen der Welt predigen sollten (Marcus 16,15, Matthäus 28,19, d. h. die 2 letzten Verse des ganzen Evangeliums, aber auch 24,14, wonach erst am Ende der Weltgeschichte das Evangelium allen Völkern des ganzen Erdbodens gepredigt werden soll). Da sie dies bekanntlich gar nicht getan haben, so wird die Ursprünglichkeit der Stelle vollends zweifelhaft. Die entscheidende Wendung an die Heiden samt dem nötigen Entgegenkommen für ihre bisherigen religiösen und philosophischen Ideen hat doch erst *Paulus* vollzogen und in seiner Rede zu Athen die ganze Menschheit für „Gottes Geschlecht“ erklärt (Apost.-Gesch. XVII 29); „alle aus einem Blute gemacht, um auf dem Erdboden zu wohnen, wie Gott ihnen geordnete Zeiten und Grenzen bestimmt hat.“ Dies hat Rocholl freilich etwas überschwänglich als Programm der christlichen Geschichtsphilosophie hingestellt. Übrigens lassen sich nicht nur aus den spätern und zweifelhaften Acta Apostolorum, sondern aus den echten Briefen Pauli derartige Ideen nachweisen; z. B. (Römer II 14), dass auch die Heiden von Natur tun, was das Gesetz enthält, dieses also in ihre Herzen und Gewissen geschrieben ist; (R. III 29), dass Gott nicht nur der Juden, auch der Heiden Gott ist, und die Vollzahl der Heiden vor Israel eingehen wird (XI 25). Besonders entscheidend ist, was Rocholl nicht beachtete, seine Idee der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechtes: „also ist das Gesetz unser Zuchtmeister gewesen auf Christum hin“ (Galater Cap III 24). Als Ende der irdischen Welt prophezeit er, aber ohne bestimmte Zeitangabe, die Wiederkunft Christi, welcher das Auftreten des hier erst eigentlich entwickelten Antichrist vorausgehe (II Thessalonicher 2,1—10). So hat Paulus in der Tat, weniger in jener Rede zu Athen, als in den Briefen, die Grundlinien der christlichen Geschichtsphilosophie gelegt: die göttliche Bestimmung und Berufung des ganzen Menschengeschlechts, die göttliche Erziehung desselben und sein Endziel.

Die Apokalypse mehr im Stil der alten Propheten gehalten, malt die aufeinander folgenden Weltreiche aus, fixiert die von Paulus

unbestimmt gelassene Wiederkunft Christi auf 1000 Jahre und lässt dann als neue Schöpfung das neue Jerusalem vom Himmel herabsteigen (Cap. XX). Ideen, die gegen das Jahr 1000, aber auch noch bis zum heutigen Tag viel Verwirrung in die Gemüter gebracht haben und der christlichen Geschichtsphilosophie, soweit sie diese aufnahm, einen phantastischen Zug geben.

### 3. *Erste christliche Historiker und Kirchenväter.*

(Vgl. Büdinger, Universalhistorie im Mittelalter.)

*Africanus,* kein Kirchenvater, sondern christlicher Laie und Kriegsmann aus Emmaus in Palästina, eröffnet im 3. Jahrhundert die Reihe christlicher Universalhistoriker, indem er das alte Testament von der Erschaffung Adams an als Grundlage braucht und mit dem neuen so verbindet, dass er nach der Apokalypse das 1000-jährige Reich zum Ende der Welt macht. Wichtiger als dieses grossenteils verlorene Werk ist die es benützende Chronik des 1. Kirchenvaters *Eusebius* aus dem Anfang des 4. Jahrhunderts, der zuerst eine synchronistische Geschichte der Menschheit in der Weise ausführt, dass die particularen Geschichten der heidnischen Völker chronologisch auf die als zweifellos betrachtete Grundlage der Bibel reduziert und zur alttestamentlichen Geschichte in Beziehung gesetzt werden.

Sein Übersetzer und Fortsetzer *Hieronymus* hat um 380 die Weissagung Daniels von den vier Monarchien zur Grundlage der Weltgeschichte gemacht und die vierte Monarchie in der römischen gefunden. Sowohl diese Theorie als die Einteilung der Geschichte nach Analogie der sechs Schöpfungstage in sechs Weltalter, wie sie *Irenäus* schon um 200 aufstellte, sah das Weltende als sehr nahe bevorstehend an. Irenäus selbst nimmt eine aufsteigende Entwicklung der Menschheit auch für die Heiden unter Leitung des johanneïschen Logos an und als Ziel eine Vereinigung der Welt mit Gott. Bei allem Phantastischen dieser Ansicht ist damit wenigstens die Annahme eines Fortschritts der Menschheit gegeben, gegenüber der pessimistischen Anschauung des klassischen Altertums. Auch die Stoiker setzten ähnlich wie schon Herodot über ihre farblose Gottheit ein dunkles Verhängnis, das zu fatalistischer Ergebung in den Weltlauf nötigt, und machten aus der Geschichte einen ewigen fortschrittlosen Kreislauf (vgl. Zeller Geschichte der Philosophie der Griechen III p. 146, 162, 281). Schon Aristoteles hat wie Schopenhauer der Geschichte den wissenschaftlichen Charakter abgesprochen, weil sie keine allgemeinen Gesetze, nur einzelne Tatsachen lehre: (vgl. Zeller II. 2 p. 607. Poetik 9). Ihren Höhepunkt erreicht die älteste christliche Ge-

schichtsauffassung in *Augustinus'* Civitas Dei, einem von Cicero (de Finibus III 19,64) entlehnten Begriff, wo es von den Stoikern heisst: „mundum censent esse quasi communem urbem et civitatem hominum et deorum". Das Werk ist eine Apologie des Christentums gegen die Vorwürfe der Heiden, dass es die Eroberung Roms durch Alarich verschuldet habe. Augustin berechnet das Alter der Menschheit nach seinen christlichen Vorgängern und der Bibel auf ca. 6000 Jahre, polemisiert gegen heidnische Theorien, welche es höher hinaufrücken, und gegen die Stoiker, welche einen ewigen fortschrittslosen Kreislauf der Dinge lehren (Civitas XII 10—20). Die göttliche Vorsehung hat die menschliche Entwicklung und den Anteil am ewigen Leben wie an der Verdammnis voraus bestimmt, zur Seligkeit übrigens nur sehr wenige, d. h. gerade so viele, als nötig sind, um die im himmlischen Haushalt durch die gefallenen Engel entstandene Lücke zu ersetzen (XXII cap. 1 ut suppleat partem, quae lapsa est angelorum). Gott leitet wie die natürlichen auch die menschlichen Dinge, Wachstum und Verfall der Nationen. Es gibt daher weder Zufall noch astrologische Einflüsse noch blindes Schicksal in menschlichen Dingen und Geschichte. Dies führt er mit scharfer Polemik gegen die klassischen Autoren. Plato, Ovid, Homer etc. aus (V. 1 ff). Bei aller Betonung des innern Unterschiedes zwischen den zwei äusserlich vermischten Menschenarten, den von Selbstsucht Geleiteten, zur Verdammung Bestimmten und den von der Liebe Gottes Geleiteten, zur Seligkeit Bestimmten, eine Unterscheidung, die alle wirklichen Staaten-, Völker- und Gesellschaftseinteilungen übertrifft und in Schatten stellt, hat Augustin doch auch Sinn für die ausserordentliche Fortschrittsfähigkeit der Menschen in rein weltlichen Dingen, Künsten, Wissenschaften. Landbau, Schiffahrt, sogar Musik und Theater (XXII 24); er anerkennt diese Fähigkeiten als eine von Gott verliehene Ausschmückung des irdischen Lebens[1]. Wie den einzelnen Menschen erzieht Gott auch den auserwählten Teil des Menschengeschlechts, um es von den sichtbaren und zeitlichen zu den ewigen Dingen zu leiten (X 14); doch hebt Augustin auch wieder den Unterschied hervor, dass das Individuum mit dem Alter abnehme, die Menschheit aber sich vervollkommne und dass dies in unregelmässigerem Entwicklungsgang geschehe, so dass verschiedene Stufen gleichzeitig nebeneinander existieren

[1]) Die ihm oft zugeschriebene Behauptung, die Tugenden der Heiden seien nur glänzende Laster, hat er nirgends ausgesprochen, sie steht nur im Kommentar zu Augustins „Doctrinae Augustinae" von Jansenius 1652. II 238 b (Denifle Luther I 386).

können; Erkenntnisse, die den meisten neuern Geschichtsphilosophen noch nicht aufgegangen sind. Freier als seine Vorgänger Hieronymus und Irenäus teilt Augustin die Geschichte nach verschiedenartigen Gesichtspunkten bald in 2, 3, bald in 6 Epochen, nach der Zeit vor und nach Christus, nach den drei menschlichen Lebensaltern, wie schon Tertullian vorschlug, als den Epochen der Natur, des Gesetzes und der Gnade, oder nach Analogie der sechs Schöpfungstage; ohne zu ahnen, dass seine Nachtreter einen dieser Einteilungsversuche zu einer Art Dogma erheben würden. Er zählt 72 Völker auf als Grundlage der Weltstaaten, (nach der Völkertafel der Genesis). Die alttestamentliche und christliche Kirche bildet die Grundlage der ganzen Einteilung; er lässt aber auch einzelne Heiden, wie Hiob, zum Gottesstaat zu und anerkennt die weltlichen Tugenden der Römer, welche mit weltlicher Macht belohnt wurden. Das 6. Weltalter beginnt mit Christus und wird endigen, wenn der letzte der Erwählten aus dem Weltstaat in den Gottesstaat eingegangen ist. Dann folgt ein 7., ewiges Weltalter als Ruhetag Gottes und der Menschen Gottes mit einem neuen, verklärten Weltbau. Auch den Begriff der menschlichen „Societas“ hat Augustin aufgestellt und ist gewissermassen Begründer der Sociologie (XIX 7. „societas humana“ und „socialia“).

Auf Anregung Augustins schrieb der Spanier *Orosius* im Anfang des 5. Jahrhunderts eine wirkliche Universalgeschichte unter dem polemischen Titel: Sieben Bücher gegen die Heiden. Er anerkennt die Bedeutung des römischen Reiches als Mittel für Ausbreitung des Christentums, betrachtet aber auch die Westgothen in Spanien als von Gott gesandt zur Bestätigung des Friedens (Büdinger 17). Abweichend von Augustin und Hieronymus nimmt er nochmals die Einteilung nach den vier Weltmonarchien auf. Diese wurde mit dem Verschwinden des Römerreichs, d. h. der vierten Monarchie, unhaltbar und von dem folgenden Universalhistoriker des 7. Jahrhunderts, *Isidor* von Sevilla, endgültig zu Gunsten der sechs Weltalter aufgegeben; das 6. beginnt mit Christi Geburt oder Kaiser Augustus, sein Ende aber ist Gott allein bekannt. Dieses ist nun die durch's ganze Mittelalter herrschende Einteilung der Weltgeschichte, wie sie noch im Sachsen- und Schwabenspiegel im 13. Jahrhundert erscheint (I. 3; resp. § 1), hier dem Origenes zugeschrieben, wie es scheint, mit Unrecht, und so ausgeschmückt, dass jede der sechs Welten 1000 Jahre dauert und wir in der 7. stehen, deren Ende nur Gott kennt. Die Einbeziehung des 7. Weltalters ist aber schon ein weiter vorgerücktes Stadium.

Noch der Angelsachse *Beda* im Anfang des 8. Jahrhunderts kennt in seiner Chronik nur sechs Weltalter und betrachtet das Ende des 6. als unbekannt; aber schon sein folgendes Werk „de temporum ratione“ fühlt das Bedürfnis nach Hinzufügung eines 7., ja 8. Weltalters, letzteres nur für die jenseitige Welt, auch das 7. auf die Zukunft bezogen. Das weltliche Menschenleben und seine Geschichte bezeichnet er als „Mikrokosmus“.

Wenn die altchristliche Geschichtsauffassung durch Glauben an einen Fortschritt der Menschheit und an ein höchstes Ziel der Vollendung die pessimistischen Ideen des Altertums übertraf, so war ihr durch die apokalyptischen Prophezeiungen der umgekehrte Fehler nahegelegt, dieses Ziel und Ende der Geschichte zu früh zu erwarten. Wie die Danielsche Theorie von den vier Monarchien mit dem Verschwinden der letzten, römischen, und dem Aufkommen einer Reihe kleiner christlicher Monarchien unhaltbar wurde, sah man auch das von vielen so bestimmt als Weltende betrachtete Jahr 1000 vorübergehen ohne irgend eine erhebliche Veränderung, und das letzte Weltalter zog sich immer ungebührlicher in die Länge, während doch die Geburt des Gottessohnes ihm einen so entscheidenden Anfang verlieh, dass man es nicht wohl in mehrere Teile zerlegen konnte.

Wenn auch die Theorie von den sechs Weltaltern noch lange in der Literatur fortwirkt, mussten doch einsichtige Universalhistoriker schon im 11. Jahrhundert zu Einteilungen gelangen, welche der historischen Entwicklung besser entsprachen, aber auch mehr von weltlichen als religiösen Ereignissen bestimmt waren. Selbst ein Mönch wie Abt *Ekkehard von Aura* hat in seiner im Anfang des 12. Jahrhunderts geschriebenen Weltchronik eine neue Einteilung dieser Art in fünf Bücher geschaffen, das 1. von der Schöpfung bis auf Erbauung Roms; das 2. bis zur Geburt Christi, das 3. bis Karl d. G., das 4. bis Heinrich V., das 5. die Geschichte dieses Kaisers, der ihm den Auftrag gab. Nur nebenbei erscheint die Theorie von den sechs Weltaltern und den grossen Monarchien (Wattenbach II p. 194).

Bei *Otto v. Freising*, dem grössten Historiker des Mittelalters, erkennt man das Ringen zwischen theologischer Auffassung und rein politisch-historischer schon im Schwanken der Benennung seiner hier allein in Betracht kommenden Universalgeschichte oder Chronik. Er bezeichnet sie bald nach Augustins Vorgang als Buch „de duabus civitatibus“, bald gerade im Widerspruch dagegen und nach einer mehr antiken Idee des Kreislaufes als „de mutatione rerum“. Wie er als Bischof und Kriegsmann, als dem Papst verpflichteter Geistlicher und Verwandter Konrads III.

und Friedrichs I. in Gewissenskonflikte zwischen päpstlicher und kaiserlicher Partei kam, so empfand er den Widerspruch zwischen der ihm verehrungswürdigen Theorie Augustins und der von ihm miterlebten wirklichen Geschichte. Die Einteilung in vier Weltmonarchien hat er, obwohl er sie scherzhaft als ein selbstverständliches Dogma bezeichnet und als 4. Monarchie die deutsche nennt, ganz bei Seite gestellt (Büdinger: Universalhistorie im Mittelalter II 37). Wenn er nun allerdings die sieben oder acht Weltalter aufnimmt, so wählt er dafür doch so geschickt die zutreffendsten Epochen, dass seine Einteilung der Universalgeschichte eigentlich bis jetzt gilt. Sein 1. Buch reicht bis zur Gründung Roms, das 2. bis zu Cäsars Ermordung, das 3. bis Konstantins Bekehrung, das 4. bis Odoaker und zum Sieg Chlodwigs, das 5. bis zur Teilung von Verdun, das 6. bis Gregor VII., das 7. bis 1146, d. h. auf die eigene Zeit und Regierung des Halbbruders des Verfassers, Konrads III. Im 8. Buch und Weltalter kommt wieder das übersinnliche Element zum Ausdrucke: mit der allgemeinen Auferstehung der Toten folgt das jüngste Gericht und das himmlische Jerusalem, ohne dass er sich über den Zeitpunkt genauer äussert. Der welterfahrene Staats- und Kriegsmann zeigt sich hier zugleich als religiöser Philosoph. Schon in der Dedikation erklärt er, „oft und viel über die Bewegung der weltlichen Dinge und ihren unsichern Zustand nachgedacht zu haben," und „vom einfachen historischen Vortrag sich in gelegentlichen Abschweifungen zu höheren philosophischen Scharfsinnigkeiten zu erheben."

Eine Kombination der Vierteilung mit den sechs Weltaltern zu acht Epochen versuchte der Dominikaner *Konrad v. Halberstadt* im Anfang des 14. Jahrhunderts. Dabei fällt der 1. Teil auf die Schöpfung, der 2. umfasst mit den sechs Weltaltern die ganze Geschichte; der 3. und 4. mit dem 7. und 8. Weltalter Zukunft und Ewigkeit. (Lorenz D. Gesch. Quellen II p. 128).

### *4. Scholastiker und Dichter des Mittelalters.*

Die Scholastiker verbanden die Lehren der Bibel und der von ihnen ebenso hoch gestellten Kirchenväter mit der antiken, der aristotelischen und neuplatonischen Philosophie, die sie freilich der christlichen Lehre anpassten und unterordneten. Der in Irland geborene, in Frankreich unter Karl dem Kahlen tätige *Joh. Scotus Erigena* fasst demgemäss Gott als die oberste Einheit, die Welt als Vervielfältigung der göttlichen Güte auf und stellt die Rückkehr zu Gott als letztes Ziel hin.

Dieser selbständige, vom Papst verdammte Scholastiker führt die traditionelle Autorität auf die durch Vernunft entdeckte Wahrheit zurück und kommt zu Grundsätzen, die man sonst erst Lessing zuschreibt. Die Lehre von den acht Weltaltern füllt er mit neuem Inhalt: wir stehen im 6. Weltalter, welches bis zum Ende der sichtbaren Welt dauert. Das 7. wird durch die von Körpern freien Seelen vollendet, das 8., himmlische, wird ewig dauern. Für die irdische Weltgeschichte hat er bei seiner idealistischen Lehre von Raum und Zeit keine Würdigung[1]).

Gegen diese Geringschätzung der wirklichen Welt hat sich ein anderer von der Kirche verdammter und zur Widerrufung gezwungener Scholastiker ausgesprochen, der im 11. Jahrhundert lebende *Berengar v. Tours.* Mit Leugnung der göttlichen Offenbarung nimmt er eine natürliche Organisation des Menschen zur Erkennung der Wahrheit an vermittelst der Vernunft. Damit kommt er zur Annahme einer selbständigen und unendlichen Fortbildungsfähigkeit der menschlichen Vernunft, einer relativen Selbständigkeit der Welt und einer gesetzmässigen Naturordnung mit einem Kausalzusammenhang aller Dinge. (Reuter I. p. 110).

Aus diesen Ansätzen hätte eine an die materialistische anklingende Geschichtsphilosophie entwickelt werden können; aber Berengar wandte sie nicht speziell auf die Geschichte an, nur gegen die Wandlung im Abendmahl und wurde deswegen von Gregor VII zum Widerruf genötigt, wie aus Lessings Veröffentlichung über Berengar bekannt genug ist.

Die hier bedrohte Offenbarungslehre wurde von dem bedeutendsten und anerkanntesten Philosophen des Katholizismus, von *Thomas von Aquino,* im 13. Jahrhundert zwar wieder in Schutz genommen, aber in seinen umfangreichen Werken finden sich bei aller festgehaltenen Rechtgläubigkeit und Berufung auf die Bibel doch zahlreiche Bemerkungen, welche an pantheistische, wie materialistische Lehren viel späterer Zeiten anklingen und den von Leo XIII. so hoch empfohlenen Doctor angelicus als einen sehr kühnen Denker erscheinen lassen, dessen Einfluss auf die von Pius X. verurteilten Modernisten kaum zu verkennen ist. Diese Ansätze rühren hauptsächlich von dem damals neu entdeckten Aristoteles und seiner Theorie der göttlichen Energie her (Ritter VIII p. 276 u. 310), zum Teil auch von Averroës (daselbst p. 318). Man mag über Thomas denken, wie man will, vom geschichtsphilosophischen Standpunkt, der überhaupt vielfach die Persönlichkeiten in anderem Lichte erscheinen lässt, als man sie sonst zu sehen gewohnt ist, kann ihm ein hohe Bedeutung sowohl

[1]) Reuter, Gesch. d. religiösen Aufklärung im Mittelalter I. p. 61.

gegenüber seinen Vorgängern als Nachfolgern und eine Nachwirkung bis in neuere Zeiten und in protestantische Kreise hinein nicht abgesprochen werden [1]).

Gerade sein religiöser Hauptfehler, wenn man ihn als solchen bezeichnen will, von den sichtbaren Wirkungen auf die göttliche Ursache zurück zu schliessen, den Gottesbegriff aus der äussern Welt zu konstruieren und gewissermassen davon abhängig zu machen [2]), aber auch seine Bekämpfung der geschichtsfeindlichen Ideenlehre Plato's, welche den äussern Einzeldingen die Existenz absprach [3]), führt Thomas zu einer viel bessern Würdigung der weltlichen Dinge und der Weltgeschichte, als sie den Kirchenvätern, sogar dem oft von ihm bekämpften Augustin, und den früheren Scholastikern möglich gewesen war. Ihnen gegenüber ist er ein entschiedener Optimist in Bezug auf die Bedeutung der Menschheit wie auch auf ihre Erkenntnisfähigkeit. In anthropomorphistischer Weise als vorher überlegend gedacht, hat Gott unter den möglichen Welten die beste ausgewählt und geschaffen [4]). Damit ist die Vorstellung von der Schlechtigkeit und Verwerflichkeit der Welt und ihres Treibens überwunden und in einer an Leibnitz erinnernden Weise eine Grundlage für die Würdigung der Weltgeschichte gewonnen und zwar auch für alle Einzelheiten. Denn alle Dinge der Welt sind Gott ähnlich und tragen etwas göttliches an sich [5]), ja alle sind wie Gott selbsttätige Ursachen und Prinzipien [6]). Daraus wird auf die Wechselwirkung und ursächliche Verkettung aller Dinge geschlossen [7]), welche die Grundlage jeder vernünftigen Geschichtsphilosophie bilden muss, auch wenn man von jeder religiösen Grundlage absieht. An diese Verkettung ist aber Gott geradezu gebunden, da

---

[1]) Vgl. über ihn: Ritter, Geschichte der Philosophie 1845 VIII p. 257 ff und desselben Geschichte der christlichen Philosophie 1858 I. 647ff. Von seinen Werken ist die neue, auf Leo XIII. Befehl 1888 begonnene Ausgabe erst für die Summa theologiae beendigt; nicht für die hier besonders in Betracht kommende Schrift: Summa contra gentiles, die ich in der Ausgabe seiner Opuscula von Roux-Lavergne etc. benütze.

[2]) Köhler, Realismus und Nominalismus 111.

[3]) Summa theol. I quaestio 15, 1 u. 2 und quaestio 88,1 in Tomus IV p. 1999 und V 364 der neuen Ausgabe; und Contra gentiles lib I c. 26 u. c. 65 und III c. 24.

[4]) Contra gentiles II. 22 u. 23 „Deus agit per electionem voluntatis."

[5]) Contra gentiles III c. 21. „Tendit in divinam similitudinem res creata."

[6]) IV p. 82: Summa theol. quaestio 8, 1,4: „Deus est in omnibus rebus sicut agens . . . et causans." Dieses behauptet er gegen seinen Lehrer Albertus Magnus; vgl. Ritter VIII p. 267 u. 349.

[7]) Contra gentiles III 21 „per suam operationem una res fit causa alterius."

er die Welt sonst nicht so geschaffen hätte[1]), eine bedeutende Idee, welche bei Thomas mehrfach wiederkehrt[2]). Darüber kann auch die freieste religiöse Auffassung nicht mehr hinauskommen, abgesehen von der heute aufgegebenen Vorstellung einer einmaligen Schöpfung in wenigen Tagen; auch dagegen hegt Thomas schon Zweifel, da er den zeitlichen Anfang der Welt für philosophisch nicht beweisbar hält und von der fortwährenden Erneuerung der Schöpfung redet[3]). Mit einer allmählig fortschreitenden Offenbarung durch die sinnlichen Erscheinungen der Welt, die der Verstand zu begreifen streben soll, eröffnet er auch der Naturwissenschaft einen Anteil an der Offenbarungslehre (C. gentiles IV. 1). Er gibt zwar Zufälliges zu, lässt es aber vom Notwendigen abhängen, dessen Ursprung Gott ist, der auch die erkenntnislosen Naturobjekte lenkt.

Tätige Ursachen sind namentlich die von Gott nicht als Mittel, sondern als Zweck gewollten vernünftigen Wesen, die mehr innerlich sich selbst bestimmen als von aussen bestimmt werden (C. gentiles I 68). Denn Thomas ist vorwiegend Verstandesmensch und ordnet alles der Vernunft unter. Die vernünftige Seele ist das freilich unvollkommene Ebenbild Gottes, ein Mikrokosmus[4]), weil sie das Irdische an das Himmliche knüpft. Die Existenz des Bösen widerspricht dieser Annahme nicht, weil Gott auch das Böse zum Guten lenkt (C. gentiles III 10–12 u. 71) und es nicht ausschliessen will. Mit einer die Freiheit nicht aufhebenden Notwendigkeit oder Tendenz, nach dem Endzweck zu streben, handelt der Mensch frei nach seiner Vernunft[5]). Diese ist dem Willen übergeordnet, so dass die sittlichen Tugenden, deren höchste die Weisheit des Verstandes ist, nur der Vernunft dienen und zu Hülfe kommen, aber auch bei Heiden vorhanden sein können[6]); dagegen wird die Verschiedenheit zwischen der Leitung der sittlichen Welt und derjenigen der natürlichen betont[7]).

---

[1]) Contra gentiles III 98, „praeter ordinem illum Deus facere non potest".

[2]) „Deus praeter naturam nihil potest," C. gentiles III 98—101, übrigens nur Erweiterung von Augustins Contra Faustum „Deus nihil contra naturam facit".

[3]) C. gentiles II 38, Summa theol. quaestio 46 u. 104, neue Ausg. IV p. 481 und V 467.

[4]) Summa theol. qu. 51 „non perfecta est imago Dei in homine, sed imprefecta"; q. 91,1 „minor mundus", Tom. V p. 390.

[5]) Überwegs II 210 Fassung der Stellen Summa theol. p. 105 „Deus non potest voluntatem movere"; aber auch C. gentiles II c. 30, „qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta."

[6]) Secunda Summa q. 65, Tom. VI p. 418.

[7]) Summa q. 66, 1, 3, Tom. V 155.

Thomas von Aquino lässt die augustinischen Dogmen von Prädestination und Gnadenwahl nur sehr bedingt und eingeschränkt zu und löst die noch den Reformatoren so gefährlich gewordene Frage der für historische Zwecke unentbehrlichen Willensfreiheit in vermittelndem Sinne; immerhin kann er jene einmal bestehenden Dogmen auch nicht ignorieren. Die Praedestinationslehre bildet die ungünstigere Seite des hier auf dem Höhepunkt stehenden Systems katholischer Scholastik für die Zwecke der Geschichtsphilosophie. Sie lässt nur eine Vervollkommnung der Individuen zu, nicht eine der Gesamtheit, auch nicht der einzelnen Völker und Staaten, da der Gottesstaat der Erwählten oder Begünstigten alle diese äussern Gesellschaftseinteilungen durchschneidet und als bedeutungslos erscheinen lässt. Nur die päpstliche Hierarchie und die von ihr abhängige Universalmonarchie gilt als berechtigte äussere Macht, der Papst als Haupt des mystischen Leibes aller Gläubigen. Die Natur hat schon mit der Schöpfung ihren Höhepunkt erreicht, und der Mensch war vor dem Sündenfall am vollkommensten. Das wichtigste Ereignis der Geschichte ist die Geburt des Gottessohnes nnd Gottmenschen. Es bleibt also für die geschichtliche Entwicklung nichts mehr zu tun übrig; die Welt ist fertig und das Gottesreich steht unmittelbar bevor, da seine Verwirklichung und die Wiederkunft Christi sich ohnehin schon allzulange verzögert hat.

Wohl aus diesem Grunde hat Thomas eine historische Ausführung und Anwendung seiner in so mancher Beziehung viel versprechenden Lehren auf die Geschichtsphilosophie nicht unternommen. Geschichtsphilosophische Stellen enthält seine Schrift de regimine principum im 3. Buch. Hier anerkennt er, an Augustin anknüpfend, den Patriotismus und die weisen Gesetze der alten Römer als Gottesgabe und die Weltherrschaft als ihre Belohnung. Die 5. Weltmonarchie nimmt er für Christus in Anspruch, so dass Augustus sein Statthalter ist. Diese neue eigentümliche Theorie hat wohl nur den Zweck, die römisch-deutschen Kaiser als blosse Statthalter des Papstes erscheinen zu lassen. Dem päpstlichen Haupt des mystischen Leibes aller Gläubigen gebührt die eigentliche Machtvollkommenheit[1]).

So sehr Thomas in letzterer Beziehung als Vertreter des Ultramontanismus erscheint, so reichen doch die oben hervorgehobenen freieren Äusserungen bis tief in die protestantische und

[1]) III cap. 19. Doch vergleicht er hier I c. 5 auch den König mit Gott. Übrigens ist er nicht blind gegen päpstliche Missbräuche und hält Simonie bei Päpsten nicht nur für möglich, sondern in Anbetracht des hohen Ranges für eine besonders schwere Sünde, vgl. Secunda Summa theol. q. 100,1.

moderne Welt hinein und machen sich hier indirekt bei manchen Vertretern geltend, die wohl keine Ahnung von dieser Geistesverwandtschaft haben. Die gewöhnlich erst Leibnitz zugeschriebene Lehre von der Wahl der besten der Welten, hat Thomas ausführlich behandelt. Die noch nicht näher berührte Ideenlehre des Aquinaten, der vernünftige Grund aller Geschöpfe liege in der Idee, welche Gott von sich selbst habe und teile sich in Bezug auf die Geschöpfe in verschiedene Ideen; die Vollkommenheit eines Geschöpfes beruhe auf Verwirklichung seiner eigenen Fähigkeiten; Arten und Gattungen der Dinge seien nur Beschränkungen des allgemeinen Seins u. s. w. (Ritter VIII 285, 334), ist eigentlich wieder der Kern der Hegelschen Geschichtsphilosophie und ihres Spazierganges der göttlichen Idee durch die Weltgeschichte von Osten nach Westen und damit auch der wieder meist von Hegel ausgehenden neueren Geschichtsphilosophen bis auf die Sozialisten herab. Aber sogar der Hegel schroff ablehnende Ranke stimmt in einigen Äusserungen auffallend mit Thomas überein, obgleich er gerade nur seine ultramontane Gesinnung hervorhebt (Weltgeschichte VIII 607). Rankes Auffassung, auf Grund der göttlichen Gerechtigkeit jede Epoche oder Generation als etwas für sich Gültiges und als Entwicklung ihrer besonderen Tendenz und ihres eigenen Ideals anzusehen, so dass Gott die ganze historische Menschheit in ihrer Gesamtheit überschaut (Weltgesch. IX 2, p. 5 u. 6), erinnert an die thomistische Lehre, dass der Summe aller Geschöpfe Vollkommenheit zukomme und Gott viele Geschöpfe gemacht habe, um sich vollkommener auszudrücken [1]). Aber auch die ganze Rankesche Ideenlehre, namentlich die Anknüpfung der als ganz reale Mächte aufzufassenden speziellen Ideen, die durchaus nichts Mystisches an sich haben, an die ewigen, unwandelbaren Hauptideen (Weltgesch. IX 2,5) oder objektiven, im Weltgeist selbst liegenden Ideen (Werke XIV 38) ist geradezu eine Anwendung der aquinatischen Lehre auf die Geschichte, viel eher als eine Anwendung des Hegelschen Systems oder gar Mystizismus, wie Lamprecht meint [2]). Am klarsten ist es bei der Stelle der deutschen Reformationsgeschichte (Werke I 55): „die Ideen, durch welche menschliche Zustände begründet werden, enthalten das Göttliche und Ewige, aus dem sie quellen, doch niemals vollständig in sich“ [3]).

[1]) Summa theol. q. 47,1.. Tom IV p. 48, C. gentiles II c. 45 und namentlich III c. 97 „ut perfectius divinae bonitatis similitudo rebus communicaretur, oportuit esse diversitatem in rebus.“

[2]) Alte u. neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft p. 25, 32, 34, 40.

[3]) Vgl. Summa theol. I quaestio 15.2, Tom. IV p. 202: „in mente divina sunt plures ideae . . . Deus cognoscit suam essentiam . . . . ut propriam rationem et ideam huius creaturae“.

Endlich stimmt noch Rankes Äusserung über den Kampf zwischen Freiheit und Notwendigkeit [1]) zu der ähnlich vermittelnden Lehre des Thomas über den freien Willen (Tom. V p. 474).

Wie auch protestantische Theologen mit von ihm geäusserten Ansichten übereinstimmen, wird sich noch zeigen.

Kehren wir zum katholischen Mittelalter zurück, so zeigt sich der grosse Dichter *Dante*, den man gewöhnlich nur als den heftigen Gegner des Papsttums kennt, mit Thomas zwar in der Frage der weltlichen Macht desselben natürlich nicht einverstanden, aber in allen übrigen philosophischen wie religiösen Fragen nicht nur einig, sondern als ein glühender Verehrer des Doctor angelicus, dem er eine der hervorragendsten Stellen im Paradies anweist. Ihn lässt er allein sprechen und die andern theologischen Lehrer vorstellen (Paradiso X 97), ihm schiebt er freilich auch eine kaum seinen Ansichten entsprechende, gegen das verweltlichte Papsttum polemisierende Lobpreisung des Armutsprinzips des h. Franziscus unter [2]), wie er dessen Befolgung auch dem Papste zumutet (Inferno I 101 ff). Mit Recht dagegen legt er ihm seine göttliche Ideenlehre in den Mund [3]). Auch die Vergleichung des Schöpfers mit dem Künstler [4]) stammt von Thomas [5]).

Der Florentiner Dichter gehört hieher, weil er nicht nur, wie seine jüngern Zeitgenossen Marsilius von Padua und Occam oder die frühern Verfasser der Streitschriften Heinrichs IV., weltliche und nationale Zwecke den kirchlichen entgegenstellt, sondern von vorwiegend religiösen Grundideen aus die Notwendigkeit und Gleichberechtigung einer weltlichen Universalgewalt über die Christenheit verficht und nicht sowohl der modernen Weltanschauung gegen die mittelalterliche als dieser selbst in allerdings origineller Auffassung gegenüber der antiken Ausdruck gibt, noch kurz vor ihrer Auflösung. Merkwürdig genug, dass derselbe Mann, der am meisten zum Sturz der lateinischen Universalsprache in Italien mitgewirkt, durch eigenes Vorbild und durch ein sonderbarer Weise lateinisches Werk „de vulgari eloquentia" die Nationalsprache als über den Dialekten stehende Gelehrten- und Dichtersprache

[1]) Französ. Gesch. XI. 5 u. Vorwort zu Hardenberg p. 6 Werke 46.
[2]) Paradiso XI 14, mit der Andeutung, dass er hier offener reden wolle.
[3]) Paradiso XIII 52: Chiò che non muore e ciò che può morire non è se non splendor di quella idea che partorisce amando il nostro sire. 67: E però sotto 'l segno ideale poi più e men traluce; vgl. den Commentar der Ausgabe v. Paolo Costa p. 248.
[4]) Paradiso XIII 77 und Monarchia II. 2.
[5]) C. gentiles II c. 24 artifex.

verherrlicht hat, auf politischem Gebiet für die Herstellung der Universalmonarchie unter deutschen Kaisern schwärmte und seinen Patriotismus auf die undankbare Vaterstadt beschränkte, eine nur aus der religiösen Grundidee der Einheit aller Christen erklärliche Anschauung. Wer annehmen wollte, dies sei nur noch ein dem Dichter gewissermassen wider Willen anhängender Rest der mittelalterlichen Weltauffassung, würde seine Werke nicht richtig verstehen. Dies ist sowohl der Grundgedanke der göttlichen Comödie als der Hauptinhalt der hier noch mehr in Betracht fallenden prosaischen Schrift „de Monarchia" [1]). Diese Schrift ist, wenn auch über ihre genauere Abfassungszeit noch Streit waltet, während des Römerzuges Kaiser Heinrichs VII. geschrieben und in erster Linie an ihn gerichtet. Sie erhebt gleich im Anfang (I cap. 1) den Anspruch „eine bisher dunkle und verborgene, noch nie behandelte Frage zu beleuchten", ist also als Polemik gegen bestehende Lehren, vielleicht sogar gegen das Werk des Aquinaten de regimine principum, aufzufassen. Wenigstens bekämpft er, ohne ihn hier zu nennen, dessen praktischen Hauptsatz, der Kaiser sei nur Statthalter des Papstes. [2])

So bestimmt sich Dante im Gegensatz zwischen Kaiser- und Papstum auf die weltliche Seite stellt, es geschieht doch nur, um die von Gott geordnete Einheit der Christenheit und Menschheit auch in weltlicher Beziehung herzustellen. Sein Blick ist gewissermassen rückwärts gewandt nach dem zertrümmerten Ideal der Universalmonarchie. Der Schöpfer der Nationalsprache hat kein Verständnis für die geschichtliche Entwicklung seiner Zeit, die Erhebung nationaler Reiche, die in Italien freilich nicht eintrat; er ist Kosmopolit und sagt merkwürdigerweise gerade in dem Buch de vulgari eloquentia (I. cap. 6): „mir ist die Welt Vaterland, wie den Fischen das Meer." Die Menschheit ist ihm nach Gottes Willen eine politisch-religiöse Einheit, das unzertrennbare Gewand Christi (Mon. I. 18), das Kaisertum ein göttliches Institut so gut wie die Kirche (Mon. III. 15). In der wirklichen, diese Einheit zertrümmernden Geschichte seiner Zeit sieht er keine Fügung Gottes, nur Sünden und Fehler der Menschen. Er erkennt zwei Naturen am Menschen, eine vergängliche und eine ewige [3]), und gesteht auch der vergänglichen den Wert zu, dass sie in der Übung der eignen Kraft besteht; zu diesem zeitlichen Glück muss

[1]) Le opere latine di Dante Al., ed. Giugliani, Firenze 1878 I. p. 213 ff.

[2]) III 15 „ab ipso Dei vicario non dependit.

[3]) III 15 corruptibilis et incorruptibilis duplex finis hominis, wieder mit Thomas übereinstimmend, vgl. Summa q. 75, 1. duplex contactus.

der Universalmonarch nach philosophischer Unterweisung die Menschen führen, wie der Papst zum ewigen Leben.[1])

In diese beiden Mächte des Papstes und Cäsars gabelt sich Gott (a quo bifurcatur). Seitdem das eine dieser Lichter der Welt — geflissentlich nennt er beide Sonnen, nicht den Kaiser als Mond —[2]) das andere ausgelöscht hat, Schwert und Hirtenstab in einer Hand liegt, befinden sich beide schlecht, und die menschliche Familie ist übel geleitet.[3]) Das Papsttum muss daher in die ihm von Gott geordneten Schranken seines Berufes zurückgeführt werden. Der römische Kaiser soll ebenbürtig neben ihm stehen, da er sein Amt ebenso unmittelbar von Gott hat. So kommt der Dichter von den scholastischen Grundlagen aus zu einer politischen Theorie, welche wieder der des Thomas v. Aquino von der Oberhoheit des Papstes entgegengesetzt ist. So oft er in seinem Traktat sich ausdrücklich auf Thomas stützt, eben so oft polemisiert er gegen dessen Ansicht, ohne ihn in diesem Fall ausdrücklich zu nennen.[4]) Die Notwendigkeit der Universalmonarchie leitet nun Dante mit einem echt geschichtsphilosophischen Gedanken aus dem Gesamtzweck der Menschheit ab, deren irdisches Glück nur durch die einheitliche Staatsordnung erreicht werden kann, wie diese auch zur Erreichung der ewigen Bestimmung unentbehrlich ist.[5]) Die erste Voraussetzung für den Menschen ist, auf der Erde Bürger zu sein.[6]) Damit ist die altchristliche Weltverdammung und der Gedanke der allein berechtigten civitas Dei negiert, aber auch die von Thomas noch festgehaltene Unterordnung der weltlichen Gewalt unter die geistliche.

Eben wegen dieses höhern Gesamtzweckes kann dieser Staat nur ein Universalstaat sein, eine oberste Monarchie über alle zeitlichen Dinge.[7]) Nach dem Vorbilde Gottes, aber nur nach menschlichem Recht regiert der Kaiser über die Dinge der Welt zum Zweck, Frieden, Gerechtigkeit und Freiheit als Grundlagen des

---

[1]) III 15 pontifex . . . perducit ad vitam eternam, imperator ad temporalem felicitatem.

[2]) Mon. III c 4.

[3]) Purgatorio XVI 103 ff. Soleva Roma, che il buon mondo feo, Due Soli aver, che l'una el' altra strada Facean vedere, e del mondo e di Deo. L'un l'altro a spento, ed è giunta la spada Col pastorale, e l'un con l'altro insieme Per viva forza mal convien che vada.

[4]) Monarchia II cap. 4 citiert, gemeint wohl auch III c. 6—9, sicher I c. 2.

[5]) Mon. I c. 7. Totum humanum genus ordinatur ad unum; ergo unum oportet esse regens; vgl Thomas de regimine I. 1.

[6]) Paradiso VIII 115 Or di, sarebbe il peggio per l'uom in terra se non fosse cive?

[7]) Mon. II c. 4 und c. 7 und nicht ein „regnum particulare".

menschlichen Wohls aufrecht zu erhalten. Der allgemeine Friede[1]) ist notwendig, damit die Menschheit sowohl ihre irdische Bestimmung als die ewige Seligkeit erreiche. Nur der Kaiser kann als höchster Richter die Streitigkeiten zwischen den partikularen Königen und Völkern (I c. 9) vermitteln und entscheiden, weil er bei der Vollkommenheit seiner Macht keine Sonderinteressen mehr haben kann.[2]) Wie Friede und Gerechtigkeit, kann auch Freiheit nur in einem Universalstaat existieren, weil hiebei die Menschen nur um ihrer selbst willen, nicht für einen Herrscher da sind, vielmehr der Herrscher in Bezug auf das Ziel Diener der Menschheit ist.[3]) Um richtig und gut zu regieren, muss der Kaiser die philosophische Autorität des Aristoteles zu Hülfe nehmen, nicht wie die italienischen Tyrannen sich von gewissenlosen Günstlingen leiten lassen. Denn Kaiser wie Papst sind fehlbare Menschen und haben wie alle nach göttlicher Ordnung die freie Wahl zwischen Gut und Böse, sagt Dante mit Betonung der auch von Thomas einigermassen zugegebenen Willensfreiheit (Purg. XVI 76), aber ohne Aufschluss zu geben, wie man Interpreten klerikaler und thomistischer Richtung fernhalten soll.

Dieses Kaisertum, übrigens nicht ein zentralistischer Absolutismus, sondern nur eine lehensherrliche Oberherrschaft über die einzelnen Völkerfürsten, ist an Rom geknüpft, da diese Stadt und ihr Volk wie einst das israelitische von Gott zur Welt-Herrschaft bestimmt ist.

Daher findet Dante auch in der altrömischen Geschichte und Entstehung des Weltreiches die göttliche Leitung und führt die von Livius aus der römischen Geschichte erzählten Wunder auf Eingriffe Gottes zur Rettung Roms zurück, wie z. B. die capitolinischen Gänse.[4]) Die römische Weltherrschaft ist ihm ein Gottesurteil zu Gunsten Roms.[5]) Die von Thomas noch festgehaltene Theorie von 4 oder 5 Weltmonarchien verwirft er, da keine frühere Macht ein wirkliches Weltreich errang; darum macht Dante das Danielsche Monarchienbild mit goldenem Haupt und thönernen Füssen zum Ursprung der 4 Höllenflüsse und knüpft seine römische Universalmonarchie an das rollende Steinchen, welches die Füsse zertrümmert hat und das ewige Königreich bedeutet[6]). Alexander den Grossen,

[1]) Mon. I. c. 6 pax universalis.
[2]) I. c. 13 impossibile est, ibi cupididatem esse . . . et passiones.
[3]) Monarchia I, cap. 12 und 14 „rex propter gentem, non gens propter regem“; „respectu termini aliorum minister“.
[4]) De Monarchia II c. 4 anserem custodes excitasse.
[5]) Mon. II 9.
[6]) Inferno XIV. 108. Daniel cap. 2.

der ein Weltreich herstellen wollte, hat Gott zu Gunsten Roms eines frühen Todes sterben lassen, und zwar, weil er einer von Dante fälschlich Livius zugeschriebenen mittelalterlichen Tradition nach die Römer zur Unterwerfung aufforderte. Christus hat selbst das römische Reich anerkannt (II c. 11), indem er sich der nach göttlicher Fügung vorgenommenen Schatzung des Augustus unterwarf und dem Urteil des Pilatus; wäre das römische Reich nicht von Rechts wegen, so wäre der Sündenfall nicht rechtsgültig bestraft (II c. 11 u. 12), ein schon von Orosius aufgestellter Beweis.

Obschon Dante in vielen Punkten auf dem Boden der Scholastik und Kirchenlehre steht, wenn auch mit vielfach origineller Ausführung, unterscheidet er sich doch von dieser und namentlich vom gleichzeitigen Papsttum durch seine Emanzipierung der weltlichen Gewalt. Indem er diese neben die geistliche stellt und ebenso unmittelbar von Gott ableitet, gewinnt er für das weltliche, historische und politische Leben eine ganz andere Würdigung als die Kirchenväter und Scholastiker.

Für die Geschichtsphilosophie ist also Dantes eigentümliche Ansicht äusserst fruchtbar, wie sich schon aus seiner Anerkennung höherer Zwecke in der altrömischen Geschichte ergibt, es ist auffallend, dass die bisherigen Werke über Geschichtsphilosophie ihn ignoriert haben. Sogar Rocholl (p. 33) erwähnt von Dante nur die Stelle über das Monarchienbild Daniels und schliesst daraus unrichtig auf eine pessimistische Auffassung der Weltgeschichte. Mit dem Glauben an eine irdische Verwirklichung des ewigen Friedens, der Völkereinheit und allgemeinen Gerechtigkeit und Freiheit kommt Dante modernen Ideen nahe und tritt in Gegensatz zu den Lehren der Propheten und Kirchenväter, welche den paradiesischen Friedenszustand erst im ewigen Reich und Jenseits erwarten.

Auch in der göttlichen Comödie macht sich dieser Unterschied geltend. Sie begnügt sich nicht wie die Kirchenväter und Scholastiker und gerade auch Thomas, der sogar Zweifel über das Fegfeuer äussert, (c. gentiles IV 90) mit dem letzten Gericht am jüngsten Tage; der Dichter sitzt selbst zu Gericht und verteilt die Höllenstrafen, die Fegfeuerbusse und die paradiesischen Belohnungen an alle historischen Persönlichkeiten bis an seine unmittelbaren Zeitgenossen, aber zum Teil mehr nach politischem Masstab als nach religiösem. Das auserwählte Volk der Römer, dessen Prophet Virgil dem Dichter als Führer dient, spielt hier eine grössere Rolle als das jüdische.

Die römische Republik erscheint als eine Art Verirrung und Abfall von den Aeneas gegebenen Verheissungen; mit Caesars

Emporkommen führt der Himmel die Welt wieder ihren hohen Zielen zu.[1]) Christus liess seine Lehre auf Erden unter dem Schatten des Kaisertums zurück. Constantin, der das Christentum zur Staatsreligion erhob, hat doch den grossen Fehler begangen, gegen Gottes Willen die Residenz nach Byzanz zu verlegen, durch Schenkung des Kirchenstaates das Kaisertum zu berauben[2]) und den Grund zur Verderbnis und Verweltlichung der Kirche zu legen; ein Fehler, von welchem Karl der Grosse freigesprochen wird.[3]) So wird die Kirche in Dantes eigener Zeit unter Bonifaz VIII. zur Babylonierin der Apokalypse. Diesen Papst verdammt Dante in eine der schlimmsten Abteilungen der Hölle mit Simon dem Magier (Inferno XIX). Die habsburgischen Könige aber, die keinen Versuch gemacht haben, sich in den Sattel des römischen Kaisertums zu schwingen, müssen dafür im Fegefeuer auf Erlösung warten (Purg. VI 97, VII 94) und wagen nicht in den Gesang der andern Seelen „Salve regina" einzustimmen, weil sie die Wunden Italiens nicht heilen wollten.

Im himmlischen Paradies findet Dante die Vertreter des universalen Kaisertums Karl den Grossen und Heinrich VII., seinen Zeitgenossen, von dem der Dichter die Wiederherstellung erwartet, während kein einziger Papst im Paradies genannt wird. Hieran erkennt man deutlich den grossen kirchenpolitischen Gegensatz des Dichters gegen die mittelalterliche Kirche und Scholastik. Aber die religiöse und universalchristliche Grundlage seiner Monarchie nötigt doch, Dante unter die religiöse Auffassung zu rubrizieren [4]).

### 5. *Protestantische Historiker.*

Dantes Auffassung ist im Grunde bedeutender, fruchtbarer und moderner für die Geschichtsphilosophie als die Ideen, welche die meisten Reformatoren und die ersten protestantischen Historiker brachten.

*Luther* selbst kommt gleich in seiner 1520 verfassten Schrift vom Papsttum zu einer Dante gerade entgegengesetzten Theorie, dass die Christenheit schon in weltlicher Beziehung keine Universalmonarchie, kein einheitliches Oberhaupt brauche und manche Für-

[1]) Paradiso VI 56 „Ridur lo mondo a suo modo sereno Cesare per voler di Roma il tolle."

[2]) Mon. III. c. 10 scindere imperium.

[3]) Purg. 32, 124 – 130. Inferno XIX 115, Mon. III. c. 10.

[4]) Wenn Dante auch Laienschulen in Florenz besucht hat und Brunetto Latini sein Lehrer war, ist doch der Tractat „de Monarchia" ganz in scholastischer Weise gehalten; teils benützt er die scholastischen Argumente, teils bekämpft er die Scholastik mit ihren eigenen Waffen und Methoden.

stentümer von mehreren Brüdern gut regiert werden, die Eidgenossenschaft gar von Ratskollegien. Der Kaiser ist kein Monarch und Alleinherr im deutschen Reich, wie die Könige von Frankreich und England, sondern die Kurfürsten sind mit dem Kaiser in gleicher Gewalt, da sie Kaiser Otto neben den Kaiser setzte [1]. Sonderbar genug, dass er später bei drohender Kriegsgefahr umgekehrt den Kaiser Karl V. als Nachfolger der römischen Caesaren bezeichnete und jeden Widerstand der Fürsten als Aufruhr verwarf, auch darin schliesslich wieder zu einschränkenden Konzessionen genötigt.[2] Aber auch das Gottesreich ist nicht hier oder dort, nicht an Rom gebunden, sondern unsichtbar und inwendig. So hatte auch die älteste Christenheit keinen Papst, nur Christus zum Haupt. Damit kommt Luther wieder auf die Civitas Dei des von ihm auch in religiöser Beziehung hochgehaltenen Augustin zurück und verwendet diesen gerade gegen die Verteidiger des Papsttums (v. Papsttum III p. 128). Darum hielten sich die protestantischen Universalhistoriker Sleidan und Carion wieder an die Theorien Augustins.

Dagegen hat Luther wieder nach einer andern Seite geschichtsphilosophische Bedeutung, indem er auch die kleinste territorial beschränkte weltliche Gewalt und Obrigkeit auf göttliche Einsetzung und Anordnung zurückführt. (An den Adel deutscher Nation III p. 170). „Weltliche Herrschaft ist ein Mitglied des christlichen Körpers geworden." In der Polemik gegen Erhebung des Papstes über den Kaiser und gegen die Constantinische Schenkung trifft Luther, ohne es zu wissen, mit Dante überein, wissentlich wohl mit Laurentius Valla (Adel IV. 14), fasst aber diese Verdrehung der Weltordnung als eine besondere von Gott gesandte Plage auf. Die kirchenpolitischen Ansichten führen Luther nur ganz gelegentlich zu Ansätzen geschichtsphilosophischer Betrachtung, da er der Philosophie abgeneigt war und die ältern Scholastiker samt Thomas v. Aquino mit zum Teil unzutreffenden Vorwürfen überhäufte.[3] Um zu zeigen, wie der Papst die deutsche Nation zu Meineid verführte, werden Beispiele des Vertragsbruchs und der göttlichen Strafe dafür aus der Geschichte Israels wie aus der deutschen Geschichte aufgezählt, darunter Sigismunds Vertragsbruch gegen Huss, woraus die unglücklichen Hussitenkriege folgten, dann die von Papst Julius II. veranlassten Kriege zwischen Maximilian

---

[1]) Ich zitiere die in meinem Besitz befindliche Ausgabe der Tischreden von Aurifaber 1573 p. 411; von andern Werken die Ausgabe Gerlachs.

[2]) Vgl. meine Abhandlung ü. d. Donaufeldzug v. 1546 in M. J. Ö. G. F. 1908.

[3]) Dies hat Denifle p. 500 bei aller Einseitigkeit seines Buches unwiderleglich erwiesen.

und Ludwig XII. Dies ist aber doch nur die alttestamentliche Anschauung von der strafenden Gerechtigkeit Gottes und zwar noch ohne die wesentliche Berichtigung des Buches Hiob, dass Unglück nicht blos Strafe sei; altchristlich ist auch die Erwartung, dass der jüngste Tag vor der Tür und der Antichrist im Papst schon erschienen sei (Adel IV 41). Luther war zu sehr mit Besserung der Gegenwart beschäftigt, als dass er sich der Geschichte zuwenden konnte. In seinen spätern Jahren aber war er in Bezug auf die weltlichen Dinge und zum Teil sogar in Bezug auf die kirchlichen ein Pessimist.

Auf Fragen der historischen Weltanschauung kommt Luther besonders in den *Tischreden,* die aber nicht immer zuverlässig aufgezeichnet sind. Da erklärt er (Ausgabe 1573 p. 4) „die Welt für des Teufels Braut", hofft, „dass der jüngste Tag nicht über viele Jahre ausbleibe", und glaubt sogar, dass ihm „grosse Finsternis vorangehe und die Menschen in dieser letzten Zeit noch ruchlos leben werden wie die Säue." Diese pessimistische Ansicht, welche in der wirklichen Welt nur das Schlechte sieht, ist ein Rückschritt selbst gegenüber Thomas v. Aquino; ebenso der dualistische Teufelsglaube Luthers, nach welchem das Böse nicht von Gott, sondern vom Teufel stammt und der Teufel der Fürst und Gott dieser Welt ist (Tischreden 21 u. 207); denn auch die göttliche Strafe hilft der Welt nichts (55[b]) und selbst die Reformation hilft nichts; die Welt wird am jüngsten Tag in einen Haufen fallen (56). So „ist die Welt des Teufels" (62). Von dieser sündigen Welt wird allerdings das Reich Christi unterschieden, aber es ist unsichtbar und auf eine sehr kleine Minorität beschränkt. „Politicum regnum sucht nur seinen Nutzen; Christi Reich hält uns für unseren eigenen Frommen und Nutz" (173). Es fehlt die von Dante betonte notwendige Verbindung beider, welche freilich auch nur mit Universalmonarchie und einheitlicher Konfession bestimmter denkbar ist.

Durch Hervorkehrung der innern Frömmigkeit und individuellen Moral hat die lutherische Reformation zunächst die Wertschätzung der äussern Welt in den Hintergrund treten lassen. Die in ihr liegenden fruchtbaren Keime geschichtsphilosophischer Betrachtung sind erst 250 Jahre später ans Licht getreten.

Es liegt uns nahe, noch einen Blick auf den Zürcher Reformator zu werfen. *Zwingli* hat mehr politischen Sinn gehabt als Luther und hat daher auch den weltlichen Dingen und dem Staat mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen. „Ein Königreich oder Freistaat besteht, wie die Kirche oder wie der einzelne Mensch, aus Geist

und Körper und kann nicht regiert werden ohne die Herrschaft des Geistes, ohne die Weisheit, welche nur von Gott verliehen werden kann.[1]) Die Gottheit hat dafür ihre Diener und Vermittler in Propheten und Regenten. Jene lehren die himmlische Weisheit, diese haben, was ihr zuwider ist, wieder gut zu machen. Auch die weltlichen Regenten müssen daher vom Anhauch der Gottheit entflammt und begeistert werden; sonst werden sie die Gesetze umgehen, die Staatsgüter als Eigentum behandeln und sich durch tyrannische Gewalt befestigen. So bedarf es für jeglichen Körper, heisse er Kirche oder Monarchie oder Freistaat, jenes die Herrschaft führenden Geistes, welchen David zu erhalten wünschte[2]).

Hier kommt Zwingli den Ansichten des ihm schwerlich bekannten Dante[3]) sehr nahe, ausgehend von dem ihm geistesverwandten Propheten Jesaja und den politischen Ideen des griechischen Altertums. Mit einem an moderne Völkerpsychologie erinnernden Gedanken sagt Zwingli: „Ein Volk kann nicht einig sein, wenn es nicht von *einer* Gesinnung, *einem* Geiste belebt ist, und dieser Geist kann kein anderer sein als der, welcher alles geschaffen hat, anordnet und leitet. Obschon der Regent dem Propheten an Religiosität nicht nachstehen darf, hat doch der Prophet die erste Stelle und muss auch jenen zurechtweisen"; ähnlich wie Dante dem Kaiser die philosophische Autorität des Aristoteles zu Hülfe geben wollte. Doch kann auch die Kirche nicht ohne Obrigkeit bestehen, die also nicht blos wie ein notwendiges Übel und nicht wie bei Thomas der Kirche untergeordnet erscheint. Denn die Kirche selbst darf keine weltliche Macht und Immunität beanspruchen; sonst kommt sie wie das Papsttum in Konflikt mit den Interessen des Staates.

Der Staat fordert gerade wie die Kirche, dass man nicht auf den eigenen, sondern auf den gemeinen Nutzen sehe, unterscheidet sich also in äusseren, sichtbaren Dingen nicht von der Kirche; eine der oben erwähnten Ansicht Luthers direkt entgegensetzte Deduktion[4]).

In grossartiger Weise entwickelt Zwingli die Lehre von der göttlichen Vorsehung und Weltregierung[5]) mit einer unverkenn-

[1]) Op. IV p. 60 u. VI 1 Complanatio Jeremiae.

[2]) Werke V p. 483. An die schweiz. Städte gerichtete Dedikation zum Kommentar des Jesajas 1529.

[3]) Die Monarchia wurde zuerst 1559 in Basel gedruckt.

[4]) Opera III 296—310 de magistratu; Schrift an König Franz, von wahrer und falscher Religion.

[5]) De providentia Dei, an Phil. v. Hessen 1530. Opera IV. Vgl. A. Schweizer, Zwinglis Bedeutung neben Luther, Festreden 1884 p. 69—77.

baren Anlehnung an Thomas von Aquino, dessen Schule er anfangs nahe stand, wenn er sich dann auch in vielen Beziehungen von ihm abwendete.[1]) Nach einem schon von Thomas geäusserten Gedanken hat Gott die Ideen aller Dinge in sich, hat aber auch infolge seiner Allmacht die Macht über alle Dinge und infolge seiner Allgütigkeit den Willen, für alles zu sorgen; denn wenn er dies könnte und doch nicht wollte, wäre er kein gütiges, sondern ein hartes, neidisches Wesen[2]), eine Anspielung gegen Herodot. Die Vorsehung definiert Zwingli als „immerwährende und unveränderliche Verwaltung aller Dinge und zwar auch der niedrigsten und unbedeutendsten" bis auf das Ungeziefer herab, das sonst vielen als teuflisch galt. Gott ist die einzige wahre Ursache aller Dinge; „die sichtbaren, mittelbaren Ursachen sind nur seine Werkzeuge, wie Stoff und Kraft, Engel und Menschen"[3]), eine merkwürdige Verbindung materieller und übersinnlicher Ideen. Darum gibt es keinen Zufall; dieses Wort ist unverträglich mit wahrer Religion; es kann kein Ding geben, auf das sich die Vorsehung nicht erstreckt[4]). Auch Handlungen und Lebenslauf der Menschen sind schon vor der Schöpfung so gut bestimmt als ihre Geburt und ihr Tod. Das ist der Punkt, worin sich Zwingli von Thomas und seiner Willensfreiheit abwendet; aber nicht sehr entschieden. Auch die scheinbaren Übel, wie Krankheiten u. a. sind von Gott gesandt zur Besserung der Menschen. Er braucht die schlechten wie die guten Handlungen der Menschen zu seinen Zwecken, die immer gut sind, wenn wir sie auch oft nicht erkennen.

Diese zwinglischen Anschauungen lassen der Welt und ihrer Geschichte weit mehr Spielraum, als die pessimistische Weltverachtung Luthers und sein dualistischer Teufelsglaube, der bei Zwingli überhaupt nicht vorkommt[5]).

Indessen haben die wenigen Historiker, welche sich in der Schweiz damals der Universalgeschichte statt der eifrig betriebenen Lokalgeschichte zuwandten, diese Andeutungen nicht zu verwerten verstanden. Der Berner Chronist *Valerius Anshelm* legte

[1]) Hoffmanns Klage über Schmähung des Thomas und anderer Scholastiker bei Egli, Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation p. 63, mag übertrieben sein; Zwingli äussert sich selbst in der Schrift de providentia, Opera IV 113, über Thomas.

[2]) Op. IV, 83.

[3]) IV, 93—95. Echt thomistisch ist hier die Vergleichung mit dem Künstler p. 94 und die Besprechung der Engel p. 96, vgl. mit Summa theol. I. quaestio 61 „utrum angeli habeant causam sui esse".

[4]) IV 97. Dies weicht allerdings ab von Thomas c. gentiles III 74 „providentia non excludit casum et fortunam."

[5]) Vgl. meinen Zürcher Hexenprozess im Z. Taschenbuch 1902, wobei ich gegenüber einer Kritik nur für Bullinger einen gewissen Teufelsglauben zugebe.

in seinem 1540 erschienenen „Catalogus annorum et principum geminus“ wieder die schon vom spätern Mittelalter überwundene Einteilung in die 4 Monarchien und die 6 Weltalter zu Grunde[1]).

Ganz dieselbe Abhängigkeit von den alten Kirchenvätern und Unfähigkeit, Consequenzen aus den neuen Ideen zu ziehen, zeigt sich bei Historikern der luther. Kreise. *Johannes Carion*, geborner Würtemberger, aber in Diensten des Herzogs Albrecht v. Preussen stehend, schrieb 1532 eine von Melanchthon durchgesehene und emendierte Weltchronik in deutscher Sprache. Auch Carion hält sich an die von Isidor und Hieronymus aufgestellten Weltmonarchien, so dass sein 1. Buch von Adam bis Abraham reicht, das 2. die vier Weltmonarchien Daniels bis auf die römische behandelt; nur das 3. Buch bietet durch Fortsetzung bis auf die eigne Zeit 1532 etwas neues, und durch Erhebung seiner 3 Bücher zu Weltaltern kommt Carion auf die übrigens schon von Augustin angedeuteten 3 Weltalter nach Analogie des menschlichen Lebens, jedes 2000 Jahre lang, so dass er uns also, von Christi Geburt gerechnet, noch gnädig ein Jahrhundert schenkt[2]).

Mit diesen 4 Monarchien schleppt sich auch noch der als grösster Geschichtschreiber der Reformation geltende, aber etwas überschätzte Johannes *Sleidanus*: de quatuor summis imperiis libri tres 1556. Er lässt es nicht einmal bei dieser Einteilung bewenden, sondern will auch noch die Richtigkeit der Prophezeihung Daniels hierüber im einzelnen nachweisen.

Das römische Reich ist ihm auch deswegen das letzte, weil es sich immer mehr aufgelöst hat und nur Deutschland als kleines Reichskörperchen davon übrig geblieben ist; immer noch die beim schmalkaldischen Krieg so unheilvoll gewordene Anknüpfung des deutschen Reiches an Rom[3]). Eine weitere 5. Monarchie erklärt er wegen Daniels Prophezeihung für unmöglich. Dieser Rest des römischen Reiches bleibt bestehen bis zur Wiederkunft Christi (fol. 177[b]) und hat daher auch von den vordringenden Türken nichts zu fürchten, in welchen der prophezeihte Antichrist schon erschienen ist. So führt Sleidan in einer Art Epilog zu seinem kurzen für Schulzwecke berechneten Abriss der Universalgeschichte aus, wie diese Geschichte nach Auflösung der letzten der prophezeihten Monarchien am Ende angelangt und nicht weiter entwicklungsfähig sei: „in hoc ipso imperio finem esse habiturum hoc mundi curriculum, nec ullum praeterea futurum, sed abolitis omnibus principatibus

---

[1]) G. v. Wyss, Historiogr. p. 188 und Büdinger „Über Darstellungen der allg. Geschichte“ in Sybels Histor. Zeitschrift VII p. 120.

[2]) Wegele, Historiographie 193; Büdinger. p. 121.

[3]) p. 173 der 1. Ausgabe.

mundi, venturum esse perpetuum illud regnum, cujus autor et dux erit Christus“ (fol. 175[b]). Vorher wird aber der Satan noch einen grossen Tumult machen und falsche Lehren aufbringen.

Stärker hätte auch ein Katholik die Geschichte nicht mehr biblischen Prophezeihungen unterordnen können, und so stellt die speziell protestantische Geschichtsanschauung eher einen Rückschritt dar, selbst über den Hauptphilosophen des mittelalterlichen und modernen Katholizismus, Thomas v. Aquino, zurück[1]). Erst 1675 hat *Cellarius*, Prof. der Gesch. in Halle, in seiner Historia antiqua, medii aevi und nova die jetzt noch gebräuchliche Einteilung in Altertum, Mittelalter bis Eroberung Konstantinopels und neue Geschichte eingeführt[2]).

Gerade auf protestantischem und speziell reformiertem Boden hat auch die religiöse Auffassung Augustins noch länger als auf katholischem ihre Vertreter gefunden. Hiezu gehört der im nordamerikanischen Staat Connecticut wirkende Jonathan *Edwards*, ein strenger Puritaner, der 1762 über Freiheit des Willens und 1774 eine „History of Redemption“ schrieb[3]) Die Weltgeschichte wird hier von der Idee der Erlösung aus betrachtet und demgemäss rein theologisch eingeteilt, die 1. Periode vom Sündenfall bis Christi Geburt, die 2. nur bis zur Auferstehung, die 3. bis zum Weltende, obwohl, inkonsequent genug, gesagt wird, die Taufe Constantins sei die grösste Tatsache und Umwälzung seit der Sündflut. Freilich hat der Satan gleich darauf die Ketzerreiche Mohameds und des Papstes gegründet. Letzterer ist der Antichrist und ein Rückfall ins Heidentum. Bei seiner Wiederkunft wird Christus ihn niederwerfen und nach einer letzten grossen Verwirrung das jüngste Gericht halten. Dieser Puritaner liess sich durch die abgelaufenen 1700 Jahre nicht irre machen am 1000jährigen Reich und nahm keinen Anstoss an der ungebührlich langen Dauer seiner 3. Periode. Für ihn existieren die Bedenken, welche schon mittelalterlichen Chronisten aufgestiegen waren, keineswegs.

Um auch in neuerer Zeit diese kirchenväterlichen Anschauungen zu finden, brauchen wir weder ins 18. Jahrhundert, noch über den Ocean zu gehen; wir haben noch im 19. Jahrhundert einen h. Augustin mitten unter uns, in der protestantischen Schweiz. Der 1807 geborne, 1876 verstorbene Frédéric de *Rougemont*[4]),

[1]) Gerade Sleidan polemisiert gegen Thomas in seinen Commentarii liber I. p. 3 der Ausgabe 1561 [2]) Wegele Historiographie 485; Büdinger, Sybel VII p. 129. [3]) Diese seltenen Werke kenne ich nur aus Rocholl I p. 261 und Rougemont II 589.

[4]) Zunächst ebenfalls durch Rocholl 180 und Flint 702 auf ihn aufmerksam gemacht, habe ich in schweizerischen Bibliotheken, sogar in Neuchâtel,

ein Neuchâteler, war auf allen möglichen Gebieten ein äusserst fruchtbarer Schriftsteller, wie besonders der Bibliothekskatalog Neuchâtels zeigt, dem merkwürdigerweise das uns hier am meisten interessierende Werk fehlt. Politisch ein streitbarer Royalist, preussischer Minister in Neuchâtel, schrieb er zuerst 1848 für die „Réconciliation des partis à Neuchâtel", aber auch 1849 schon anonym „le révolutionaire démasqué". Beim Neuenburger Handel von 1857 liess er eine Broschüre „le prince et le peuple de Neuchâtel" ebenfalls anonym erscheinen, und noch 1871 einen wehmütigen Rückblick „Les conseillers bénévoles du roi Guillaume"; sein letztes Werk war 1875 die Broschüre: „La république despotique et la république démocratique".

Dem politischen Royalismus entsprach die religiöse Orthodoxie, die ihn auch von Hegels Schule sich früh abwenden liess[1]), obgleich er Deutschland als sein geistiges Vaterland betrachtete. Zahlreiche Schriften, wie „le vrai Dieu", Neuchâtel 1867, „Amour et foi", Basel 1872, geben dieser Richtung Ausdruck. Sein eigentliches Fach war Geographie und Ethnographie, und es liess sich erwarten, dass er neben geschätzten Schriften in diesem Gebiet auch seiner Weltanschauung Ausdruck gab, mit Polemik gegen die Darwinisten. „L'homme et le singe" 1863 und „der Urmensch", Berlin 1870. In die Geschichtsphilosophie greifen folgende Werke hinein: „L'âge de bronze ou les Sémites en Occident, 1860, worin er die ganze occidentalische Civilisation auf Semiten zurückführen will, ein umgekehrter Chamberlain. „Le peuple primitif, sa réligion, son histoire et sa civilisation", 3 Bde. 1855 bis 1857[2]), nimmt ein vollkommen monotheistisches Urvolk an und beginnt also die Geschichte mit einem Rückfall in Polytheismus. Am meisten interessiert hier sein 1874 geschriebenes Werk: „Les deux cités ou Philosophie de l'histoire aux différents âges de l'humanité". Im Text braucht er häufiger den Ausdruck „historiosophie". Schon im Titel knüpft er geflissentlich an Augustin an, erklärt aber in der Vorrede dessen Aufgabe für viel leichter, da Augustin den Sieg des Christentums gesehen habe, er selbst aber im Zeitalter des Unglaubens lebe; jener habe die Sache Gottes mit der der Menschen verbinden können, er aber müsse beide einander entgegenstellen und als Jeremias den Untergang predigen. Bei seiner Übersicht über die bisherigen Geschichtspilosophen nimmt

sein Werk vergeblich gesucht, bis ich es erst vor kurzem von einem Verwandten des Verfassers, meinem Collegen Prof. v. Schulthess-Rechberg, erhielt.

[1]) 1835 wie die préface der deux cités sagt; gleichzeitig fasste er schon den Plan zu diesem 40 Jahre später erschienenen Werke seines Lebens.

[2]) Flint gibt irrtümlich 1885—87 an. Rougemont ist ein genauer Zeitgenosse meines Vaters, obgleich sie einander weder kannten noch zitierten.

er einen rein theologischen Standpunkt ein und erklärt dies selbst: er habe sie auf die Waage des Heiligtums gelegt und die zu leicht befundenen zur linken Seite gestellt. Er ist also gewissermassen ein Dante für die Geschichtsphilosophen. Mit diesem von ihm hochgestellten Dichter hat er das gemeinsam, dass er sich niemand anschliessen und eine Partei für sich allein bilden will (I 455, vgl. Paradies 17, 69). Da kommen natürlich Pantheisten, Materialisten, Positivisten und Skeptiker auf die linke Seite, und Rougemont steht mit den Propheten und Kirchenvätern und einigen neuern orthodoxen Theologen, aber auch mit einigen Päpsten, Bischöfen und mit Männern wie Keppler, Newton, Pascal und Leibnitz auf der rechten, verwirft aber doch auch die protestantischen Kirchen wegen ihrer Unterwerfung unter den Staat (préface. IV). Nur die in der Bibel enthaltene Offenbarung ist ihm Wahrheit; ihr gegenüber stehen die Irrtümer der alten Mythologien wie aller philosophischen Systeme der Neuzeit. Nur das Hegel'sche findet trotz aller Polemik gegen den Urheber insoweit Gnade, als nach seiner Methode die primitive Menschheit die Thesis, die Israeliten und Griechen die Antithesis, die christliche Welt die Synthesis oder höhere Vermittlung und Vollendung bilden. (p. 32). Die Ausführung entspricht diesen Grundsätzen. Der einfache Plan der Weisheit Gottes bei Schöpfung des sündlosen Menschengeschlechts wird durch den Sündenfall Adams unangenehm gestört und durch diesen (doch schon von Zwingli erklärten) Lapsus erst die sonst ganz unnütze Weltgeschichte veranlasst, die als ein Ruhetag Gottes ercheint und sich ohne ihn vollzieht. (I p. 2,43 u. 106). Lucifer, der Adam verleitet hat, herrscht über den gottlosen Staat dieser Welt, so dass Rougemont der Augustinschen civitas Dei gewissermassen mit einem Anklang an lutherische Äusserungen eine civitas Diaboli hinzufügt[1]) und daher mit Recht von den „deux cités" redet, wie übrigens schon Otto von Freising. Immerhin ist doch auch auf Erden ein Gottesstaat vorhanden, der den Kampf gegen das Reich der Finsternis aufnimmt und gerade darin besteht die Weltgeschichte. Noch 4—5 Generationen gibt uns Rougemont, um den Kampf zwischen Satan und Erlöser zu Ende zu führen. Dann hört die Weltgeschichte, die aus dem Zusammenwirken der 3 Faktoren, Gottes, des Teufels und der Menschheit, besteht, mit der Wiederkunft Christi auf, der die kleine Schaar der Ergebenen in den Besitz der Erde setzt[2]). Hier scheint die Lösung der Weltfrage mit derjenigen der Neuchâtelerfrage zusammenzufallen.

[1]) I p. 2 „Lucifer a créé dans l'universelle cité de Dieu une cité du mal, dont il est le seigneur".

[2]) préface p. IV., qui seuls doivent heriter la terre (Matth. V 5).

Aus der dreifachen Natur der einzelnen Menschen, Leib, Seele und Geist, leitet Rougemont auch die dreifachen Beziehungen der Menschen zu einander ab, als Gesellschaft, Staat und Kirche (I, 23). Auch die christliche Weltperiode zerfällt wieder in 3 Stufen: die hellenisch-lateinische Kirche sucht zum Glauben das Wissen zu fügen; die mit der Völkerwanderung beginnende romanisch-germanische Kirche repräsentiert durch die Scholastik den Autoritätsglauben; mit der Renaissance und Reformation folgt das Alter der Vernunft und Freiheit; in der erst zukünftigen Periode von 4—5 Generationen werden Vernunft und Offenbarung sich durchdringen; Gedanken, die sich mit der hier geschmähten Scholastik sehr stark berühren.

Es ist auffallend und nicht konsequent, wenn Rougemont bei seiner Geringschätzung der irdischen Welt und bei seiner Vorstellung eines ruhigen Zuschauens des Schöpfers zu ihrer Verirrung doch noch jedem Volk des heidnischen Altertums sein Kompliment macht, dass es diese oder jene Seite menschlicher Fähigkeiten entwickelt habe (I, 168), dass die Phönizier Kaufleute, die Babylonier Industrielle, die Assyrer und Perser nur Krieger, die Inder Phantasten, die Chinesen prosaisch seien. Hier geht der ehemalige Hegelianer mit dem Gottesmann durch, so sehr er sonst gegen Hegel polemisiert und so wenig er merkt, dass der ebenso geschmähte Thomas diese Ideen viel tiefer und in religiösem Sinne begründet hatte. Überhaupt fehlt es dem Werk an jeglicher Konsequenz, da es in unbegreiflicher Weise mit seinen streng religiösen Grundsätzen und dem buchstäblichsten Glauben an die Bibel doch wieder, wohl unbewusst, Ideen pantheistischer Philosophen des Altertums und Mittelalters [1]), moderne Anschauungen materialistischer Philosophen [2]), ja den Glauben an einen exakt wissenschaftlichen Charakter der Geschichte [3]), an Nachweis der Ursachen und Wirkungen und an Entdeckung historischer Entwicklungsgesetze verbindet [4]). Ebenso unerwartet ist die Schwärmerei des schroffen Royalisten für die „liberté démocratique“ und die „ligues républiques“ des Mittelalters (I, 458), während er doch wieder Zwinglis christlichen Volksstaat für eine Illusion erklärt (II, 34).

Mit Bewusstsein verlässt Rougemont freilich nie seine reli-

---

[1]) I p. 3. Ces idées ne sont que l'épanouissement d'une seule idée, celle de l'univers.

[2]) II, 19 „biologie des nations“ und I, 21 „fonctions des peuples“.

[3]) I, 2: „l'histoire est une science“ (!)

[4]) I, 11: „l'enchainement des effets et des causes —; découvrir les lois du développement des nations civilisées“.

giösen Grundgedanken, wenn er auch manches von ganz andern Seiten entlehnt und dabei gesteht, den Ursprung seiner etwas überall zusammengerafften Notizen nicht immer noch zu kennen[1]. Christus erhöht und erlöst die menschliche Individualität, leistet aber, was vielleicht eine der zutreffendsten Behauptungen ist, eben deshalb nichts für die Geschichte ausser der Herstellung einer bisher unmöglichen Gleichheit, nicht etwa der Stände, sondern der Rassen und Völker[2]. Im übrigen haben die Grundideen der Deux cités nur den Wert, die Schwächen und verfehlten Punkte einer ganz einseitig religiösen Geschichtsphilosophie zu zeigen und ihre Inkonsequenzen und Widersprüche aufzudecken; dagegen enthält das Détail der Ausführung, die sich auf die Leistungen von Theologen, Philosophen, Dichtern und Geschichtsschreibern beschränkt, namentlich im II. Band für die neuere Zeit, eine bis auf Rocholl und Flint sonst nie geleistete Zusammenstellung[3] und trotz aller Einseitigkeit der Beurteilung manche geistvolle Äusserungen. Dieser beste Teil des Werkes kommt aber für meine Zwecke weniger in Betracht.

### 6. *Katholische Historiker.*

Wenden wir uns nochmals den katholischen Historikern zu und sehen, wie sie sich seit der Reformation entwickelten, so kommen wir eher zu einem günstigeren Eindruck. Schon aus dem Jesuitenorden heraus, dem allerdings nichts weniger als Weltflucht und Geringschätzung der irdischen Dinge vorgeworfen werden kann, erhoben sich Universalhistoriker, welche weniger abhängig von den Kirchenvätern waren als Sleidan und Cario. Der Jesuit Dionys *Petavius* hat in seinem Rationarium temporum 1633 wohl die sechs Weltalter an die Spitze gestellt, aber nach diesem Kompliment gegen die Tradition sich in der wirklichen Ausführung des Werkes davon emanzipiert und nach historischen Geschichtspunkten sein Werk in acht Bücher, vier vor und vier nach Christo, geteilt[4].

Auch der Bischof *Bossuet* hat in seinem ad usum Delphini geschriebenen Discours sur l'histoire universelle 1681 trotz aller religiösen Tendenz die sechs Weltalter nicht zu Grunde gelegt, sondern erst mit Karl d. Grossen die alte Welt abgeschlossen[5].

---

[1]) Préface p. IX.

[2]) I. 328, 334 und 336.

[3]) Dies anerkennt auch Rocholl I, 183.

[4]) Büdinger bei Sybel VII 125 und Wegele p. 482.

[5]) Viel ausführlicher als Rocholl, der hier Datierungsfehler macht, ist Flint I p. 216—234. Büdinger hat Bossuet in seinen Vorlesungen höher geschätzt als bei Sybel VII 128.

Der Verherrlicher Ludwigs XIV darf die weltliche Gewalt nicht so gering schätzen, wie die Protestanten; er braucht sie gerade zur Ausrottung ihrer Ketzerei; er verherrlicht den *königlichen* Absolutismus wie den priesterlichen, da beide Hand in Hand gehen, nicht wie zu Dantes Zeiten sich bekämpfen. Von Augustins Ideen der civitas Dei und Prädestination hält sich der Bischof viel freier als Rougemont. Die Geschichte ist ihm Selbstzweck, ein geordnetes Ganzes in einem vernünftigen Zusammenhang, allerdings in religiösem Licht betrachtet.

Das Werk besteht aus drei nicht *chronologisch* getrennten, sondern *methodisch* verschiedenen Teilen:

1) Eine chronologische Geschichte der äussern Ereignisse von der Schöpfung bis auf Karl d. Grossen; 2) Skizzierung der Entwicklung der wahren Religion und Kirche; 3) Ein Überblick über Entstehung und Zerfall der Weltreiche. Bei der Einteilung des 1. allein historischen Teiles in 12 zum Teil neue Epochen werden neben vorwiegend religiösen Grenzpunkten auch einige profane gewählt, wie der Fall Trojas 1124, Gründung Roms 754, Fall Karthagos 200.

Nur nebenbei sucht Bossuet diese 12 von ihm aufgestellten Epochen bis 800 auf die herkömmlichen Weltalter zu reduzieren, wie auch mit den drei Weltaltern der Natur, des Gesetzes und der Gnade in Übereinstimmung zu bringen.

Im 2. Teil entwickelt er die civitas Dei, versteht aber darunter nicht die unsichtbare Augustins, oder blos die wenigen Guten, wie Rougemont, sondern die israelitischen und christlichen Staaten. Er erkennt eine Erziehung des Menschengeschlechts in der fortschreitenden Entwicklung der Religion von dem Kindheitsalter zur Reife, von Natur und strengem Gesetz zur religiösen Freiheit und Kindschaft und sucht diesen Fortschritt in der Geschichte nachzuweisen, genauer und von seinem Standpunkt aus konsequenter, als es je bisher geschah.

Im 3. Teil, der Reihenfolge der Weltreiche, sucht Bossuet die göttliche Führung im Grossen zu zeigen. Die Welt der Völker ist ihm wie die Naturwelt ein zu schätzendes, geordnetes System, geleitet von Gott. Mit Babyloniern und Assyrern züchtigt Gott sein Volk, durch die Perser stellt er es her, durch Alexander beschützt er es, durch Antiochus prüft er es, die Römer schützen es wieder gegen die syrischen Könige. Jedes Volk hat so seine göttliche Mission; für Mittelalter und Neuzeit ist dies freilich nicht ausgeführt und wäre schwieriger gewesen.

Schärfer packt Bossuet den *Kern* der Geschichtsphilosophie an mit dem Bestreben, die Ursachen aller grossen historischen Veränderungen nachzuweisen, sie auch in Charakter und Neigun-

gen der Völker und Personen zu suchen. In merkwürdiger Übereinstimmung mit Zwingli sagt der katholische Bischof[1]): „es gibt keinen Zufall, und Schicksal ist ein sinnloses Wort. Gott allein herrscht durch mittelbare Ursachen, seine Werkzeuge, Völker und einzelne Menschen; nur ausnahmsweise zeigt sich seine eigene Hand durch direktes Eingreifen“[2]). Von letzterm macht Bossuet keinen oder wenig Gebrauch; er begnügt sich. die zweiten Ursachen in *menschlichen* Handlungen nachzuweisen, die von Gott geleitet sind. Wie der Beschränkung der Leidenschaften zu Friede und Ordnung, so bedient sich Gott auch der losgelassenen Leidenschaften zu Revolutionen und Kriegen. So leitet Gott den gesamten Gang der menschlichen Dinge zur Erfüllung seiner eigenen Zwecke und dadurch entsteht Plan, Ordnung und Fortschritt in der menschlichen Geschichte, ohne dass die grosse Mehrzahl der dabei mithandelnden Menschen sich dessen bewusst ist, da sie vielmehr glaubt, ihre eigenen Pläne zu verfolgen.

In der Tat kommt der katholische Gelehrte so zu ganz ähnlichen Anschauungen wie der Zürcher Reformator, ein Beweis für eine gewisse Einheitlichkeit und Allgemeingültigkeit der christlichen Auffassung über die konfessionellen Schranken hinaus. Von Zwingli, aber auch allen übrigen, unterscheidet er sich dadurch, dass er die Ideen der Vorsehung und Weltregierung in einem universalhistorischen Werk praktisch auf die Geschichte anzuwenden sucht. Darin geht er nur viel zu weit; er will die göttlichen Pläne und Gedanken mitfassen und mitdenken, dem Weltlenker in die Werkstatt sehen und überschreitet damit die von Zwingli betonten Schranken des menschlichen Fassungsvermögens. Er anthropomorphisiert Gott zu sehr, schreibt ihm kleinliche Pläne und zweifelhafte Motive zu und macht ihn zu einer Art Louis XIV. im Himmel (Flint I 227). Die Verbreitung und Vollendung der Religion, und zwar der katholischen, ist ihm der einzige Zweck der Weltgeschichte, zu dem sogar die heidnischen Völker des Altertums dienen müssen; die neuern Heidenvölker ignoriert er ganz; ebenso den tatsächlichen Rückgang der Oberherrschaft der Kirche über den Staat und alle andern Interessen der Menschheit; er repräsentiert dadurch am schroffsten die Einseitigkeit eines rein theologischen, kirchlichen Standpunkts, den man freilich dem didaktischen und erbaulichen Zweck seines Buches nicht gerade zum Vorwurf machen kann.

### 7. *Aufklärungszeit.*

In der Aufklärungszeit, welche an den religiösen Traditionen

[1]) Stereotypausgabe von Firmin Didot 1808, II 281. [2]) Daselbst II p. 168.

rüttelte, entstanden doch noch geschichtsphilosophische Beiträge von religiösem Standpunkt, zum Teil von Männern, von denen man es am wenigsten erwarten sollte. *Lessing* hat 1780 zur Bekämpfung flach rationalistischer Aufklärung, welche jede Offenbarung leugnete, aber im Sinne höherer wahrer Aufklärung, die göttliche Offenbarung unter dem Gesichtspunkt einer „Erziehung des Menschgeschlechts" dargestellt [1]). Darin waren ihm schon der Apostel Paulus, Scotus Erigena und andre vorangegangen; aber so entschieden und mit soviel speziell historischem Sinn und soviel Ergebnissen für Geschichtsphilosophie hatte noch niemand den Gedanken entwickelt. Wie die Erziehung den Einzelnen, führt die göttliche Offenbarung das ganze Menschengeschlecht nur früher zu den Resultaten, welche es schliesslich auch aus seiner Vernunft finden müsste, und geht ebenso allmählig und stufenweise vor. Nachdem die menschliche Unklarheit vom Monotheismus ab- in Vielgötterei gefallen war, wählte sich Gott ein einzelnes Volk zur besonderen Erziehung (§ 8), die der eines Kindes mit Strafen und Belohnung entsprechen musste (§ 16) und nicht gleich die höchsten Wahrheiten mitteilen konnte.

In diesem rohen und störrischen Volke erzog er sich die künftigen Erzieher des Menschengeschlechts (§ 18). Er stiess das Volk in die Fremde, und hier im Exil lernte es seinen noch unvollkommenen, offenbarten Gottesbegriff mit der geübteren Vernunft der Perser messen und dadurch erhellen (§ 35 u. 36). Hier lernten sie auch die Lehre von der Unsterblichkeit und sahen ihre alten heiligen Bücher mit andern Augen an. Dies ist noch richtiger als Lessing ahnte, da man jetzt die in Betracht kommenden Bücher in die nachexilische Zeit setzt. In jenen Büchern waren blos Fingerzeige und Andeutungen auf die Unsterblichkeit vorhanden; nur eine Sekte erkannte sie und nahm diese Lehre ganz an. Die Zeit für das Elementarbuch war vorbei, ein besserer Pädagog kam in Christus (53). Der erwählte Teil des Menschengeschlechts war zur zweiten Stufe reif geworden, zum Knabenalter, das durch edlere Beweggründe als Lohn und Strafe bestimmt wird; eben durch die von Christus gelehrte Menschlichkeit (55). Er durchsetzte diese Lehre aber noch mit andern weniger einleuchtenden Wahrheiten; denn das neue Testament ist das zweite Elementarbuch (64), welches 1800 Jahre lang die Menschheit erleuchtet. Fähigere Schüler haben schon darüber hinausgehende Ahnungen, und die Menschheit wird auch dieses Buches einmal

---

[1]) Ein Werk, das mein unvergesslicher Lehrer, der kürzlich verstorbene Prof. H. Motz, uns besonders nahe legte.

entbehren können, wenn sie mittelst der Vernunft dieselben finden kann. So wird die Menschheit allmählig durch absichtlich unvollständige Offenbarung auf bessere Begriffe vom göttlichen Wesen geleitet. Aber auch die dadurch entwickelte Vernunft soll sich in Spekulationen über die höchsten Dinge üben und nicht vor der überwundenen Tradition der Offenbarung zurückschrecken. (78—80). Damit knüpft Lessing gewissermassen an die von der Vernunft ausgehenden Reflexionen des Thomas v. Aquino an, weist aber die dort gezogenen Schranken als jetzt nicht mehr berechtigt zurück. Die göttliche Erziehung muss ein Ziel haben und dieses in der höchsten Stufe der Aufklärung und Reinheit bestehen, in einem neuen ewigen Evangelium für das Mannesalter. So akzeptiert Lessing die drei Lebensalter der mittelalterlichen Historiker und Kirchenväter; nur haben sie das Ziel zu früh erwartet (87—89).

Wohl führt Lessing die Erziehung des Menschengeschlechts nur für die religiöse Seite aus; aber sie lässt sich auch weiter und allgemeiner fassen und es sind dafür genügende Andeutungen gegeben, dass die Schritte der Vorsehung unmerklich sind und nicht immer den geraden, kürzesten Weg gehen (91), oft sogar rückwärts zu gehen scheinen; „aber es ist soviel auf diesem Wege mitzunehmen." Damit verknüpft er schliesslich die alte Lehre von der Seelenwanderung, da jeder einzelne auch durch mehrmalige Wiederkehr denselben Weg zurücklegen müsse, wie das ganze Menschengeschlecht (§ 94—100), eine Idee, die im 19. Jahrhundert noch mehrmals wiederkehrt.

Merkwürdig ist, dass sogar *Göthe,* sowenig man dies bei ihm suchen möchte, „das einzige und tiefste Thema der Weltgeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, im Konflikt des Unglaubens und Glaubens"[1]) gesehen hat, also in der Religionsgeschichte und einer bei Ranke vorwaltenden Auffassung der Weltgeschichte. Auch Göthe stellt Weltalter auf: 1. Poesie der Natur, 2. edle Sinnlichkeit (griech. Mythologie), 3. Philosophie, 4. Prosa, 5. Zersetzung und Auflösung, Wüste und Leere als Folge der Zerstörung des Völkerglaubens; also eine etwas pessimistische Anschauung in Bezug auf das Ende, und doch auf religiösem Grund. Freilich hat Göthe auch eine naturalistische Seite, wenn er in der Abhandlung über die „Einwirkung der neueren Philosophie" sagt: „Schiller predigte das Evangelium der Freiheit; ich wollte die Rechte der Natur nicht verkürzt wissen"; und daselbst in der „über die Natur"[2]) aus-

---

[1]) Anmerkungen zum westöstl. Divan, Werke ed. Kürschner IV p. 155.
[2]) Werke XXXIV p. 5 und 29.

sert er sich: „die Natur baut und zerstört und schafft ewig neue Gestalten und ebenso ist es mit der Geschichte"; aber es ist ihm doch nicht eingefallen, die Geschichte den Gesetzen der Naturwissenschaft zu unterwerfen; eher könnte man sagen, dass er die Natur entwicklungsgeschichtlich, d. h. historisch, aufgefasst hat.

Weniger kann es auffallen, dass wir bei unserm Pädagogen *H. Pestalozzi* die religiöse Auffassung und speziell die Idee der Erziehung des Menschengeschlechts finden, in seinen 1797 erschienenen „Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts." Er vergleicht diese Nachforschungen mit denjenigen, welche ein Einzelner über sein eigenes Leben anstellt. Wie Göthe betont er, abweichend vom rein theologischen Standpunkt, dass die Moral in erster Linie ein Werk der Natur, Ergebnis der Notwendigkeit der Naturordnung sei; hebt aber dann die Religion als das kühnste Wagestück der menschlichen Natur hervor, als den göttlichen Funken unserer Natur. Offenbarung ist nicht nur wie bei Lessing in den biblischen Büchern enthalten, sondern jede Führung zu irgend einer Wahrung dieses Funkens. Die ganze Geschichte ist die Erziehung und Schule des Menschengeschlechts. Gerade durch seine Mängel, seinen anfänglich tierischen Zustand kommt es zu Einsichten, Erwerb und Besitz und gesellschaftlichen Zuständen; ein Protest gegen Rousseau's Ansicht von der Vorzüglichkeit des wilden Zustandes. Aus dem gesellschaftlichen Zustand folgt der gesetzliche Rechtszustand, daraus die bürgerliche Freiheit. So hat Pestalozzi bei aller Betonung der göttlichen Führung doch den ganzen geschichtlichen Fortschritt aus der einmal gegebenen Natur des Menschen heraus ohne besondere Eingriffe Gottes entwickelt und nähert sich damit der humanistischen Auffassung.

Manche der späteren reinen Philosophen und Historiker haben das Eingreifen Gottes noch stärker betont.

### 8. *Neuere Historiker* [1]).

*Joh. v. Müller* fand im neuen Testament, das er 1782, etwas spät, gelesen zu haben scheint, den Schlüssel für alle in der natürlichen und sittlichen Welt hervortretenden Widersprüche und im alten Testament die Entzifferung der Geschichte überhaupt, wie er sich in einem Briefe von 1782 äussert [2]). Um dieselbe Zeit schreibt er: „Als ich nun den ganzen Zusammenhang der Geschichte bis auf Augustus übersah, bewunderte ich, wie alles

[1]) Natürlich nur einige derjenigen, welche eine vorzugsweise religiöse Auffassung haben, zu welchen ich im ganzen nicht einmal Ranke rechne.

[2]) Werke XV p. 317. Büdingers Antrittsrede betrachtet Müller als die höchste Verwirklichung der universalhistorischen Aufgabe, bei Sybel VII 131.

Grosse und Kleine mit erstaunenswürdiger Übereinstimmung zur Beförderung dessen dient, was die Bibel als den Rat Gottes angibt. Meine Untersuchung über Geschichte setze ich desto freudiger fort, weil ich seine Fusstapfen überall finde" (Werke XVI p. 140). Wie Bossuet wendet er diese religiösen Gedanken in historischen Beobachtungen an, findet z. B. im Unterschied zu den Reformatoren, dass die Religion unstreitig durch das Papsttum in einem barbarischen Zeitalter erhalten worden sei (XVI p. 156). Persönlich sagt er: „Mich leitete die Vorsehung zur Historie und die Historie zum Glauben" (XVI 183), während Ranke eher umgekehrt vom Glauben ausging. Diesen brieflichen Äusserungen entspricht doch die Auffassung der Müllerschen Universalgeschichte nicht ganz. Die Geschichte wird aus Natur- und Bodeneinflüssen und menschlichen Ideen und Einrichtungen entwickelt; das Religiöse erscheint nur in der speziellen Religionsgeschichte in einem besondern Buch IX zusammengedrängt zwischen Altertum und Mittelalter. Darum betont Müller auch in seiner 1797 verfassten Einleitung zu einer Allgemeinen Geschichte (I p. 3) den Zweck: „die Menschen von abergläubiger Furcht eines blinden Unsterns zu heilsamer Betrachtung desjenigen zu bringen, was von ihnen herkommt und was sie ändern können." Da ist also von göttlicher Leitung keine Rede, sondern von menschlicher Kraft und Willensfreiheit. Nur in der speziellen Religionsgeschichte vollzieht sich etwas, was der Lessingschen Idee von der Erziehung ähnlich und doch wieder anders aufgefasst ist. Abgesehen von einer unklar begründeten Tradition religiöser Ideen, ohne welche die Völker in unentwickelter Kindheit bleiben (I p. 425), ist nirgends direkt von göttlicher Offenbarung die Rede. Die Gesetzgebung des Moses wird rein aus seinen äussern Schicksalen und innern freien Überlegungen abgeleitet und so erscheint er im Grund grösser als Christus, der nur die ältesten vom Schöpfer dem Menschengeschlecht eingegrabenen Wahrheiten lehrt und wenig neues hinzufügt (I p. 459). Also leitet Gott, nachdem er das Menschengeschlecht einmal mit den eingepflanzten Wahrheiten geschaffen hat, seine weitere Entwicklung selbst in religiöser Beziehung nicht mehr; eigentlich das Gegenteil der Lessingschen Idee, aber auch jener von Zwingli hervorgehobenen Folge der Allgütigkeit.

Mit Erstaunen sieht man zudem diesen an der Schwelle der modernen Geschichtsforschung stehenden Mann nochmals, wenn auch nur pro forma in der Einleitung, die Danielsche Lehre von den vier Monarchien bekennen und sogar noch behaupten, dass jede derselben, die babylonische, persische, mazedonische und römische je 1000 Jahre dauerte (I p. 1). Darauf wird ein wei-

teres Jahrtausend unter dem Titel „Kampf des Königtums und altnordischer Freiheit, geistlicher und weltlicher Macht“ angeflickt. Glücklicherweise — kann man hier methodisch richtig sagen, nämlich für ihn selbst und die Leser — hat Müller ganz, wie schon die einsichtigern Chronisten des Mittelalters, es bei einem Kompliment gegen Daniel bewenden lassen und seine Geschichte nach rein historischen Epochen eingeteilt. Am Schluss seiner Weltgeschichte (III 531) entschuldigt Müller gewissermassen seine Vernachlässigung des Nachweises der göttlichen Führung damit, dass „ihr Plan unbekannt und ihr Gang unerforschlich“ sei, wie kurz vorher, dass „die grössten Dinge unvorhergesehen, ja wider den Willen ihres Urhebers geschehen“; und kommt zu dem nicht ganz stimmenden Schluss, dass trotz dieser Geheimnisse die höhere Leitung sichtbar hervorleuchte, dass die von ihm besprochenen grossen Männer und Völker blosse Werkzeuge, Räder an dem grossen Maschinenwerk der unsichtbaren Weltregierung waren; genau, was Bossuet sagte.

Dieses stimmt gar nicht zu der wirklichen Ausführung der Allgemeinen Geschichte und ist im Grund auch nicht mehr als ein Kompliment gegen diese vorausgesetzte, aber nicht nachgewiesene göttliche Weltregierung. Müller ist ein Beispiel dafür, wie schwierig es ist, trotz bestem Willen, die Idee der göttlichen Weltregierung praktisch in einer wissenschaftlichen Geschichtsdarstellung nachzuweisen.

Hat doch Müller sogar den mit religiöser Auffassung kaum vereinbaren Zufall zugegeben (XV p. 365), den er dann freilich gleich wieder als Mittel des Systems der Weltregierung erklärt (p. 366), ein noch bei vielen Neuern zu beobachtendes unklares Schwanken zwischen christlichen Ideen und antiker Schicksalslehre.

Wohl haben noch zwei neuere Historiker den religiösen Standpunkt ebenso oder noch mehr betont, aber es geschah nur in philosophischen Schriften, nicht, was weit schwieriger war, in wirklicher Anwendung auf die Ausführung der Geschichte im Einzelnen. Das hat seit Bossuet eigentlich niemand mehr versucht.

*Wolfgang Menzel* hat in seinem „Geist der Geschichte“ 1835, hervorgehoben, wie der Mensch den blossen Naturprozess durch seine Richtung auf die ideale Welt durchbricht und dadurch zu dem tragischen Zwiespalt zwischen dem Ewigen und Zeitlichen kommt. Aber in diesem Kampf wird die irdische Menschheit untergehen, erst jenseits wird der Sieg gefeiert.

Zu dieser mittelalterlichen, der Welt abgewandten Richtung stimmt es nicht recht, dass Menzel doch noch einen historischen Fortschritt erkennt, in den neueren Völkermischungen, welche ein

glücklicheres Neues hervorbringen, freilich auch dieses nur im Interesse der Verbreitung der christlichen Religion. Nach dem Ende aller Erdkultur mit einem allgemeinen Vertilgungskampf folgt das himmlische Reich, ganz nach der Apokalypse. Übrigens hat der erst 1873 verstorbene Menzel auch eine „Naturkunde im christlichen Geist“ und eine „vorchristliche Unsterblichkeitslehre 1870“ geschrieben, im Sinne Schellings gegen Hegel gerichtet; er ist als einseitiger und polternder Polemiker auf allen möglichen Gebieten bekannt.

Höher steht der geistvolle und einflussreiche Diplomat und Historiker *Christian Josias v. Bunsen,* geb. 1791, † 1860, der sich schon in seinem 24. Lebensjahr 1813 mit einem seinem Lehrer Niebuhr vorgetragenen Plan trug, die Idee der Philosophie in ihrem Verhältniss zum Glauben, zur Philologie und Historie als Lebensaufgabe zu wählen, und eben zur Vorbereitung darauf diplomatische Stellungen annahm, namentlich als preussischer Legationsrat in Rom 1824 und später als Gesandter bis 1838 in Rom, 1839 in Bern, 1841—54 in London, wo er vergeblich für die deutsche Einheit unter Preussens Führung wirkte, freilich bei seiner idealistischen Natur in vielfachen Meinungsverschiedenheiten mit Bismark. Stark religiös veranlagt und als Stifter eines religiösen Gottesdienstes in Rom und Jerusalem tätig, schrieb er neben theologisch-historischen und archäologischen Werken auch folgende, welche eine wenigstens fragmentarische Verwirklichung seines geschichtsphilosophischen Jugendplanes darstellen; zum Teil in englischer Sprache: (Der Märtyrer) Hippolytus und seine Zeit, London 1852, in dessen 2. Band frühere Aphorismen zur Philosophie der Geschichte enthalten sind; 1854 erweitert zu drei selbständigen Werken: „Christianity and Mankind“; Outlines of the philosophy of universal history“. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland folgte 1857 das bedeutendste dieser Bücher: „Gott in der Geschichte oder der Fortschritt des Glaubens an die sittliche Weltordnung“, 3 Bde. Von durchaus religiösem Standpunkt aus findet Bunsen Selbstoffenbarungen Gottes bei allen bedeutenden Kulturvölkern, nicht nur Israeliten, auch bei den alten Orientalen, Hellenen, Germanen und in der Reformation. Mit dem Gottesbewusstsein entwickeln sich Gesetz und Ziel des menschlichen Fortschritts.

Die Philosophie der Geschichte ist ihm das Zentrum aller Philosophie, „als Erkenntnis der Gesetze der Entwicklung des Geistes, weltgeschichtliche Philosophie in organischer Verbinbindung“. Wie die Erdschichten die Entwicklung der Erde in vorgeschichtlicher Zeit zeigen, so stellen die Stufen des Gottes-

bewusstseins die geistige Entwicklung der Menschheit dar und spiegeln uns die Entwicklung des bewussten Geistes. Die Gedanken Gottes entfalten sich in Raum und Zeit, in Natur und Persönlichkeit. Die Gesetze für diese Entwicklung müssen gefunden, das Gesetz des Fortschritts entdeckt werden durch Zusammenfassung dialektischer und empirischer Begründung. Sie beruhen darauf, dass das Absolute sich auf dreifache Weise offenbart: als das höchste Gute, Wahre und Schöne in Willen, Erkenntnis und Einbildungskraft. Daraus gehen Sprache, Religion, Kunst, Wissenschaft und Staat hervor. Die Verbindung der semitischen und der arischen Völkergruppe macht die Weltgeschichte aus. Anerkennenswert ist, dass Bunsen neben der Religion auch die andern Lebensgebiete würdigt, nur eben alle vom religiösen Standpunkt aus.

Das Gottesbewusstsein verwirklicht sich bei jedem Volk in zwei grossen Epochen: in unbewusster Arbeit der Volksgeister, d. h. Sprach- und Mythenbildung, und in bewusster Weltbetrachtung: Dichtung, Kunst, Wissenschaft und Staat. Träger des Gottesbewusstseins sind zwei verschieden geartete Völkergruppen, die sich ergänzen: Völker des Gedankens mit Bundesform und Völker der Tat mit Einheitsstaat, d. h. auf der einen Seite Israeliten, Hellenen, Deutsche, auf der andern Perser, Römer und Engländer. Die Zukunft dürfte auf Bundesstaat oder Einheitsstaat hinauslaufen. Man erkennt an diesen letzten gesuchten Unterscheidungen die aus des Verfassers Lebensgang begreifliche Vorliebe für England oder wenigstens ein Schwanken zwischen England und Deutschland, aber auch die historische Unrichtigkeit dieser Schablone, da doch die Engländer auch Germanen sind und früher viel weniger einen Einheitsstaat hatten als die romanischen Nationen, die ganz ignoriert werden.

Die vier ersten Bücher beschäftigen sich mit dem Gottesbewusstsein im Altertum, das selbst bei Ägyptern und Chinesen gefunden wird, am reinsten aber bei den Persern, von denen erst die Reinigung und Läuterung der jüdischen Religion ausgeht, eine für das ganze Buch wesentliche, Lessing entlehnte Behauptung; nur das 5. und letzte Buch behandelt das Gottesbewusstsein der christlichen Welt bis auf die eigene Zeit.

Die Offenbarung versteht Bunsen nicht, wie Lessing, im Sinne einer der Vernunft zuvorkommenden Inspiration, sondern wie Pestalozzi, als innere, gegebene Organisation der menschlichen Natur, welche wie die Sprache auch die Religion zu bilden vermag, nur mehr auf der Einbildungskraft beruhend als die Vernunft; eine für die Würdigung der heidnischen Religionen wert-

volle Auffassung; freilich beschränkt sich Bunsen dann nicht auf diese natürliche Erklärung, sondern nimmt doch wieder an, dass die ewige Vernunft die endliche Vernunft ihren höhern Absichten zutreibt, was im Grund wieder auf inspirierte Offenbarung hinausläuft und zugleich auf das System Hegels [1]).

So ist diese grossangelegte Lebensarbeit eines der geistvollsten und vielseitig gebildetsten Männer nur eine einseitige Lösung der geschichtsphilosophischen Fragen, indem er von rein religiösem Standpunkt die ganze Geschichtsentwicklung in der Entwicklung des Gottesbewusstseins aufgehen lässt, aber auch diese nicht in jeder Beziehung klar darstellt. Was für die ganze übrige Entwicklung der Menschheit abfällt, sind jene willkürlichen Zuteilungen einer bestimmten Rolle an jedes Volk, die so wenig zutreffen und so subjektiv gewählt sind, dass die seitherige Forschung sie schon widerlegt hat.

Auch über den Staat weiss Bunsen nichts besseres zu sagen als die Phrase: „Gott wollte Mensch werden als christliches Volk und christlicher Staat,“ ein recht bescheidenes Ideal, wenn man das gegenwärtige Treiben der christlichen Staaten oder gerade das von Bunsen am höchsten gestellten England ansieht. Viel eher repräsentierten die Transvalburen einen Gottesstaat im Sinne von Edwards.

### 9. *Neuere Religionsphilosophen.*

Die hier ursprünglich noch vorgesehenen Abschnitte über einige neuere Religionsphilosophen, wie Krause, den jüngern Fichte, über die katholische Reaktion in Friedrich Schlegel, Görres, de Maistre und Roux-Lavergne, werden nicht nur wegen Platzmangel, sondern weil ich über sie nicht viel selbständiges zu sagen vermöchte, übergangen [2]). Nur mit einem Wort soll hier noch auf den sonst in einer andern Abteilung ausführlicher behandelten *Schelling* hingewiesen werden, weil er das Hauptproblem besonders scharf und einleuchtend gefasst hat. Es handelt sich hiebei nicht um die von Rocholl und andern allein betonten, der letzten Periode Schellings angehörigen Schriften, welche speziell der Geschichtsphilosophie gewidmet sind, „Philosophie der Mythologie und der Offenbarung“, oder um die nur für den negativen Teil ausgeführte Abhandlung „Ist eine Philosophie der Geschichte möglich?“, sondern um einige Stellen aus dem seiner 2. Periode

[1]) Als Freidenker und Hegelianer findet er auch bei Rougemont II 364 keine Gnade.

[2]) Vgl. Rocholl und Flint.

angehörigen „System des transzendentalen Idealismus 1800[1]). „Der ganze Verlauf der Geschichte ist ein Spiel der Freiheit, in welchem wiederum eine blinde Notwendigkeit herrscht und erst dasjenige hinzubringt, was durch die Freiheit allein nie möglich gewesen wäre.“ — „Der Mensch hat nur deswegen eine Geschichte, weil, was er tun wird, sich nach keiner Theorie zum voraus berechnen lässt“, aber ebensowenig kann „das absolut Gesetzlose oder eine Reihe von Begebenheiten ohne Zweck und Absicht“ Geschichte heissen; nur „Freiheit und Gesetzmässigkeit in Vereinigung, das allmählige Realisieren eines nie völlig verlorenen Ideals durch eine ganze Gattung von Wesen macht das Eigentümliche der Geschichte aus.“ — Der Mensch glaubt frei, d. h. bewusst zu handeln und aus seiner Handlung entsteht doch etwas anderes, als er beabsichtigte. In der Freiheit liegt also „eine verborgene Notwendigkeit, die bald Schicksal, bald Vorsehung genannt wird.“ — Das Rätsel, wie jeder Mensch für sich nach seiner subjektiven Freiheit handelt und doch aus diesen einander entgegengesetzten Willenshandlungen nicht ein blosser Wirrwarr, sondern „am Ende etwas Vernünftiges, Zusammhängendes und Zusammenstimmendes“ herauskommt, aus dem Subjektiven etwas Objektives entsteht, ist nur durch die Vermutung lösbar, dass „das Objektive in allem Handeln etwas Gemeinschaftliches ist, durch welches alle Handlungen der Menschen zu einem ihnen unbekannten harmonischen Ziel gelenkt werden, . . . alles zum voraus darauf hin abgewogen und berechnet ist.“

Ich rechne diese Äusserungen zum besten, was je von einem Philosophen über Geschichte gesagt worden ist. Wem fallen hier nicht wieder die Ausführungen Rankes ein, über die objektiven Ideen im Weltgeist, über ihre freie subjektiv vermittelte, beschränkende Aneignung durch die Menschen (Engl. Gesch., W. XIV 37) und über den Kampf zwischen Freiheit und Notwendigkeit. Wenn Ranke selbst diesen Einfluss gar nicht betont wie doch den Fichte's, ja über Schelling sich in Briefen fast geringschätzig äussert[2]), so handelt es sich hier schon um die spätere, weniger glückliche Periode der Schelling'schen Philosophie.

Eine ähnliche, nicht eingestandene Verwandtschaft mit Schelling liegt vor bei dem belgischen Völkerrechtslehrer *F. Laurent.* Geboren 1810 in Luxemburg, gestorben 1887 als Professor in Gent, war Laurent katholischer Konfession in der Färbung eines sehr freien, aber überzeugten Deismus und liberaler Gegner der Ultra-

---

[1]) Werke ed. 1858 I Abt. 3. Band p. 587—598.

[2]) Werke 58, zur eigenen Lebensgeschichte p. 267, 271, 274.

montanen. Seine umfangreiche „Histoire du droit des gens et des relations internationales“ 1850—70 enthält schon in ihrem 4.—8. Teil „études sur l'histoire de l'humanité“, namentlich aber trägt der 18. Band den Untertitel „la philosophie de l'histoire“. Dass Rocholl (p. 196) dieses Werk als eine Auferstehung der in der Tat obskuren Geschichtsphilosophie Krause's bezeichnet, ist weder richtig noch gerecht. Männer wie Bluntschli (Denkwürdigkeiten II 246 u. III 304) und Döllinger schätzten Laurents Werke hoch.

Laurent gründet seine Geschichtsphilosophie auf eine sehr weitgehende liberale Religionsauffassung; er verwirft alles von den meisten Bisherigen, namentlich von Bossuet, angenommene wunderbare Eingreifen Gottes [1]) und sieht die Offenbarung nur in der Vernunft und im Gewissen. Da aber Gott der Welt immanent ist und in jedem Menschen lebt, ist jede geschichtliche Tat das gemeinsame Werk Gottes und des Menschen [2]). Daraus, dass der Wille des Menschen dem göttlichen doch zuwider laufen kann infolge einer gewissen ihm verliehenen Freiheit, entsteht die Geschichte. Dies ist die doch wohl irgendwie auf den freilich von Laurent nicht genannten Schelling zurückgehende Grundidee des Buches, die namentlich beim Übergang vom allgemein philosophischen zum historischen Teil unter dem Titel „Dieu dans l'histoire“ auseinandergesetzt wird [3]). Die Folgen dieses Widerstreites wendet Gott zum Guten und leitet so die des Zieles unbewussten menschlichen Handlungen. Hiefür gibt Laurent zunächst das freilich längst benützte Beispiel, dass die römischen Legionen dem Christentum und der Zivilisation den Weg bereiteten [4]). Unbewusst dienen die Reiche der Welt dem Reich des Friedens. Hier folgt nun der originellste und für den überzeugten katholischen Deisten auffallendste Sprung: dass auch der durchaus als irrender Mensch aufgefasste Christus ganz gegen seinen Willen eine Religion gestiftet habe, welche Gott aus Christi irrigen Tun allmählig entstehen liess [5]). Denn Christus habe nur

---

[1]) p. 54 ff. Livre I § 1.

[2]) p. 1 ff, Introduction.

[3]) Diese 3 Seiten p. 238—241 enthalten eigentlich die ganze Theorie, namentlich der Satz: Il y a dans toute l'histoire une part à faire à deux principes: la liberté humaine avec ses excès et ses égarements, et l'action d'une puissance invisible, qui nous conduit vers le terme de notre destinée. Les deux principes peuvent concorder, et notre profonde conviction est que l'harmonie sera de plus en plus complète . . . . Toujours est-il que le concert ne sera jamais complet.

[4]) p. 257—260.

[5]) p. 273.

seine Umgebung auf den unmittelbar bevorstehenden Weltuntergang und auf das dann alsbald verwirklichte Gottesreich vorbereiten wollen und könne daher gar nicht an die Stiftung einer in Jahrhunderte langer Arbeit auf die ganze Menschheit auszudehnenden Religion gedacht haben [1]). Aber gerade die irrtümliche Erwartung des nahen Gottesreiches war eine Kraft, welche das entstehende Christentum stützte und konsolidierte. Das ist nun freilich der entschiedendste, wohl durch die Werke von Strauss und Renan [2]) veranlasste Widerspruch gegen die unmittelbare Göttlichkeit, welche nicht nur die katholische Kirche und ihre Kirchenväter und Scholastiker, sondern auch die Reformatoren und die meisten Religionsphilosophen dem Messias zuschrieben, ja auch gegen die von Schleiermacher und A. Schweizer [3]) betonte grosse Rolle des Religionsstifters, welche mit menschlicher Natur und historischen Beispielen, etwa Mohameds, keineswegs unvereinbar ist.

Mit der Aufhebung dieser zentralen Stellung, welche Christus zum Mittelpunkt und zur Erfüllung der Weltgeschichte macht und jede Überbietung ausschliesst, würden allerdings zwei Hauptschwierigkeiten für Entwicklung einer religiösen Geschichtsphilosophie und für Nachweis eines allmähligen Fortschrittes gehoben. Dabei geht Laurent nicht etwa von unreligiösen, gottesleugnerischen Gedanken aus, höchstens könnte man sagen von unchristlichen; im Gegenteil will er damit die göttliche Allmacht und die Erziehung des Menschengeschlechts höher und verständlicher darstellen, indem er den Religionsstifter selbst seinem allem immanenten Gott zum Opfer bringt. Um so schärfer polemisiert er gegen diejenigen, welche Gott aus der Geschichte verbannen oder dabei ignorieren wollen. Wie schon in der Behandlung Christi führt er nun in der historischen Darstellung allzu einseitig und schematisch seinen Lieblingsgedanken durch, dass die Menschen überall, ohne es im mindesten zu wollen und sich dessen bewusst zu sein, den göttlichen Plan ausführen, dass namentlich Taten roher und blinder Gewalt dazu dienen. Die Barbaren der Völkerwanderung wollten nur zerstören; in der Tat haben sie eine ganz neue Welt und Bildung geschaffen (282); übrigens eine nur sehr bedingt richtige Behauptung, welche höchstens für die Anfänge

[1]) p. 270—281; Dieses hat Laurent in einem besondern Werk: Etudes sur le christianisme, weiter ausgeführt.

[2]) Obwohl Laurent p. 39 sonst gegen Renan polemisiert.

[3]) Die Dignität des Religionsstifters 1834, in Theol. Studien und Kritiken. Die in der neuen Auflage von Herzogs Encyklopädie erhobenen Angriffe gegen diese Auffassung scheinen mir übertrieben.

der Völkerwanderung und für einzelne Stämme gilt, während andere sich sehr aufnahmefähig für die römische Kultur zeigten und einzelne Herrscher, wie Theodorich, sehr bewusst an dieser neuen Bildung gearbeitet haben.

So sucht Laurent, wie einst Bossuet und doch mit ganz anderen Tendenzen, die Absichten Gottes in allen Ereignissen und Einrichtungen und findet natürlich ganz andere Absichten als Bossuet, da er ein ebenso liberaler Minister der göttlichen Weltregierung ist, als jener ein ultramontaner. Er polemisiert gegen Bossuets Wunder- und Bibelglauben (p. 54), wie gegen die Zufallstheorie Voltaires und die naturalistischen Erklärungen (p. 85 u. 239). Bei aller Überhebung, welche Laurent vergessen lässt, dass auch er zu den Menschen gehört, die nie fähig sind, die göttlichen Pläne richtig und völlig zu verstehen, hat Laurent doch das Verdienst, besser als irgend ein anderer die Wahrscheinlichkeit eines höheren Weltplanes in der Geschichte nachgewiesen zu haben, eines Planes, welcher weder den Menschen selbst noch dem Zufall oder blosser Naturkraft zugeschrieben werden kann, also den Ruhm Gottes auf dem Gebiet der Geschichte zu verkündigen. Die Einflüsse der äussern Natur und ihre Gesetze widersprechen dem nicht; denn sie sind eben auch das Werk Gottes, wie Laurent betont, so dass er damit auf die Notwendigkeit einer Kombination mit naturalistischer Auffassung hingewiesen hat. Laurent verficht endlich in optimistischer Weise den von der katholischen Reaktion bestrittenen Fortschritt der Menschheit [1]), auch diesen als göttlichen, den Menschen unbewussten Plan. Hat er doch gerade der Theorie allmähligen Fortschritts die ihr widersprechende Vollkommenheit Christi zum Opfer gebracht. Eben weil er die Irrtümer der Menschen als Hauptquelle alles Fortschritts betrachtet [2]) muss er sie übertreiben. Durch die ganze Geschichte hindurch weist er das Wachstum von Freiheit und Gleichheit mit dem Ziel des Gleichgewichts zwischen Sozialismus und Individualismus nach und sucht sowohl einen religiösen als einen moralischen [3]) und wirtschaftlichen Fortschritt zu beweisen. Als einen zur Entwicklung aller Seelenkräfte notwendigen Fortschritt fasst er auch die allmählige Entstehung und Verstärkung

---

[1]) p. 377—624 le progrès dans l'histoire. Den an sich richtigen und durch viele historische Beispiele belegten Gedanken, dass auch Irrtum und Missverständnis zum Fortschritt und zum Guten dienen kann, übertreibt Laurent einseitig, als ob es gar nicht anders zugehe könnten.

[2]) p. 272 que nos erreurs puissent être un principe du progrès.

[3]) p. 457 bis zu der gewagten Behauptung: „la dégénérescence morale est une impossibilité".

des Nationalgefühls auf (472 ff) und die wieder darüber hinaus weisenden Verbindungen des internationalen Rechts, dem er seine eigentliche Tätigkeit widmete. Er hofft auf ewigen Frieden (616 bis 624) und Universalrepublik, ein republikanisches Gegenstück zu Dante. Mit dem zu viel verheissenden Wort: „es gibt keine Schranken für die menschliche Vervollkommnungsfähigkeit“ [1]), und mit Dank gegen Gott schliesst das Werk. Doch ist es keine Vergötterung des Menschen, da überall nur Gott durch den Menschen handelt und das Menschengeschlecht erzieht, nicht durch einzelne, sondern durch alle in allen. Niemand hat so ernstlich und vielfach einleuchtend den göttlichen, über das menschliche Bewusstsein erhabenen Plan in allen Teilen der Geschichte nachzuweisen versucht. Auch seine Einseitigkeiten und Fehler erklären sich nur aus diesem Bestreben.

Viel engere Grenzen als Laurent hat sich *Bouillier* gesteckt, sonst als Geschichtschreiber des Kartesianismus bekannt, hier wegen seiner in Paris 1875 erschienenen Abhandlung: „Morale et Progrès“ zu berühren (Flint 512). Er fasst also nur zwei der zahlreichen von Laurent erörterten Fragen ins Auge, behandelt sie aber mit grösserer kritischer Schärfe und ist weniger optimistisch, obwohl er den religiösen Standpunkt gegen den naturalistischen Buckles verteidigt. Bouillier macht die von Gott den Menschen verliehene Willensfreiheit zum Ausgangspunkt seiner dadurch von aller theologischen Dogmatik abweichenden Betrachtung, während bei Laurent der menschliche Wille nur in Unvollkommenheit und Widerstreit gegen die dem Menschen innewohnende Göttlichkeit besteht und daher Gott alles gegen den nur von der schlechten Seite erscheinenden menschlichen Willen leitet. Bouillier schliesst gerade umgekehrt: da die Vorsehung uns die Willensfreiheit samt Vervollkommnungsfähigkeit gegeben hat, muss sie ihr auch freien Spielraum lassen und kann daher die Entwicklung der Menschheit nur noch mittelbar leiten, nicht gegen den Willen des Menschen, nur durch denselben. Daher gibt es keine gesetzliche Notwendigkeit, welche dem Fortschritt seinen Gang vorschreibt. Beim Fortschritt unterscheidet Bouillier zwischen dessen materiellem Inhalt, d. h. intellektuellen Entdeckungen, Erfindungen, wissenschaftlichen Kenntnissen, welche von Geschlecht zu Geschlecht vererbt werden können, einerseits und den Mitteln, d. h. der bewegenden Kraft zu den Fortschritten, anderseits, die nicht in äusserer Begabung und im Verstand ruht, sondern im Willen, im Verdienst, in der Tugend, deren Masstab nur im Be-

[1]) 624. Qui oserait poser des limites au genre humain!

wusstsein des Einzelnen liegt. Auf diesem, von den meisten Geschichtsphilosophen unberücksichtigt gelassenen, sittlichen Gebiet gibt es keinen Fortschritt und soll keinen geben, da jeder Mensch wieder die gleiche sittliche Aufgabe hat, denselben Kampf durchkämpfen und seine Tugend bewähren soll, seine persönlichen sittlichen Erfahrungen aber nicht weiter vererben kann. Damit will Bouillier natürlich nicht leugnen, dass man moralische Lehren aufstellen könne, sondern nur, dass die von einem Individuum in seinem Lebensgang erworbene Willenskraft zum Guten, zur wirklichen Befolgung jener Lehren vererbt werden könne, ebensowenig leugnen, dass die Sitten sich verfeinern und reinigen können; mit der Verfeinerung des allgemeinen Gewissens wird nur der Massstab und das Ziel für den Einzelnen höher. Der Kampf der Tugend bleibt immer gleich schwierig.

So hat Bouillier jedenfalls das Verdienst, vom religiösen Standpunkt ausgehend, zwei der wichtigsten Fragen kritisch erörtert und zwei Widersprüche der religiösen Geschichtsauffassung aufgedeckt zu haben, wie die von Anfang an verliehene Willensfreiheit mit einer fortdauernden göttlichen Weltregierung zu vereinbaren sei und wie ein Fortschritt der Menschheit anzunehmen sei, wenn er das religiös wichtigste Gebiet, die Moral, nicht betreffe.

Diese kritischen Einwürfe Bouilliers, der zweite übrigens schon von Kant erhoben, aber auch die von Laurent hervorgehobene Schwierigkeit, die traditionelle Auffassung von Christus mit einer Fortschrittstheorie zu vereinigen, leiten uns am besten hinüber zur Kritik der gesamten religiösen Auffassung der Weltgeschichte.

### *10. Zusammenfassung und Kritik.*

Die religiöse Auffassung der Geschichte hat unstreitig das Verdienst, den Begriff der Menschheit und ihrer allgemeinen Geschichte, den idealen Glauben an ein gemeinsames höheres Ziel, also auch an einen darauf gerichteten Fortschritt geschaffen zu haben, wie er in der antiken Philosophie nicht eigentlich entwickelt war, während moderne Geschichtsphilosophen auch ganz unreligiöser, materialistischer Richtung von jenen Idealen der Menschheit, ihres Fortschritts und des ewigen Friedens erfüllt sind, ohne sich vom ersten Ursprung derselben Rechenschaft zu geben. Am grossartigsten sind diese Ideen gleich im alten Testament entwickelt, rein ideal von den Propheten, aber auch auf die Geschichte angewendet von den historischen Büchern, in einer

Weise, welche auch für alle Versuche neuerer Religionsphilosophen vorbildlich geblieben ist. Das Christentum brachte, weil es in einer politisch trostlosen und unfruchtbaren Zeit entstand und auf ein nahe bevorstehendes, überirdisches Ideal gerichtet war, für die Auffassung des geschichtlichen Lebens und Verlaufes nichts wesentlich neues hinzu ausser der weniger vom Religionsstifter als vom Apostel Paulus betonten unmittelbaren Berufung aller Völker zum höchsten Ziel, das aber jetzt vollends als jenseitiges Gottesreich nicht an die irdische Entwicklung anknüpft. Diese Geringschätzung des irdischen Lebens und seiner Geschichte hat sich, obwohl ihr historischer Grund, die Religionsfeindlichkeit des Staates, wegfiel, in den nächstfolgenden Jahrhunderten zunächst zwar etwas gemildert durch die tonangebende Civitas Dei Augustins, welche eine Leitung der göttlichen Vorsehung für menschliche wie für natürliche Dinge annimmt und bei aller vorwiegenden Betonung der Civitas Dei, die sogar auf der Erde einzelne Bürger hat, auch eine societas hominum und ihre äussern Fortschritte in Künsten und Wissenschaften anerkennt.

Dadurch ist Augustin der eigentliche Anfänger aller Geschichtsphilosophie geworden, hat aber im Mittelalter hierin wenig Nachfolge gefunden, da die weltfeindliche Richtung sich im ganzen wieder verschärfte. Nur wenige hervorragende Geister, die entweder mehr Verstandes- als Gefühlsmenschen waren, wie Thomas von Aquino, oder ebensosehr politische als kirchliche Ziele verfolgten, wie O. v. Freising und Dante, schenkten auch dem weltlichen Leben Beachtung, ohne aber gerade eine eigentliche Geschichtsphilosophie zu entwerfen. Die Reformation hat sich im ganzen von den überkommenen Traditionen in diesen Fragen der Welt- und Geschichtsauffassung nicht freizumachen verstanden, ja gerade, weil sie auf das älteste, ebenso weltflüchtige Christentum zurückgehen wollte, diese Weltverdammung noch stärker betont [1]).

Die abweichenden Anschauungen Zwingli's erklären sich aus seiner mehr verstandesmässigen Richtung und seiner umfassenden humanistischen und sogar scholastischen Vorbildung, wie auch aus direkten Berührungen mit italienischen Humanisten, namentlich Pico von Mirandula und dessen Schriften von der Würde des Menschen und über das Seiende und Eine, worin den Menschen die Be-

[1]) Man wird zwar Luthers Freude an weltlichen Künsten und seine sozialpolitischen Ideen dagegen anführen; aber abgesehen davon, dass er später pessimistischer wurde, bezieht sich dies auf innerdeutsche Fragen und nicht auf den grossen Gang der Weltgeschichte, für deren göttliche Leitung ich wenigstens keine Stelle anzuführen wüsste.

stimmung vorgehalten wird, sowohl die irdische als die himmlische Welt in ihrer Schönheit zu erkennen, und neben der Allmacht und Weisheit auch die Güte Gottes betont wird. Noch direkter trifft Zwingli's Schrift von der Vorsehung mit einer Schrift des jüngern Picus zusammen, eines Neffen des ältern und unmittelbaren Zeitgenossen des Reformators [1]).

Aber diese Anschauungen Zwingli's fanden bei den Zeitgenossen so wenig Anklang als früher diejenigen Dante's.

Die erst in der Aufklärungszeit gegenüber skeptischer Leugnung und rationalistischer Verflachung der Religion hervortretenden Versuche, die göttliche Weltregierung in der irdischen Geschichte tatsächlich nachzuweisen, sind sehr unbefriedigend geblieben, selbst von Seite geistvoller Männer, wie Joh. v. Müller und Bunsen. Die göttliche Weltregierung spaltete sich in eine katholische und eine protestantische.

Schliesslich haben die genaueren Erörterungen von Kant [2]), Laurent, Bouillier und natürlich noch vielen anderen dazu geführt, so wenig auch diese religiös angelegten Männer darauf ausgingen, Widersprüche in der religiösen Welt- und Geschichtsauffassung an sich aufzudecken. Wenn man diesen Widersprüchen speziell in Beziehung auf die Weltregierung nachgeht, so zeigt sich, dass sie in einem Teil der immer gleichnisartig ausgedrückten biblischen Gottesidee selbst liegen, d. h. in dem Widerspruch, dass man sich Gott nach Analogie des Menschen vorstellt und doch alle seine menschlichen Eigenschaften in eine übermenschliche, mit dem menschlichen Wesen unvereinbare Vollkommenheit erhoben werden, welche sich nur noch durch negative Eigenschaftsbestimmungen, wie Unendlichkeit, Unbedingtheit, Schrankenlosigkeit [3]) ausdrücken lassen, oder durch scheinbar positive, die doch das menschliche Vorstellungsvermögen übersteigen, wie Allmacht, Allwissenheit und Allgegenwart im zeitlichen und räumlichen Sinne. Oder diese Widersprüche entstehen auch nur daraus, dass die so schwierig zu erfassende Vollkommenheit teils nicht in allen Beziehungen konsequent durchgeführt wird, teils gerade, wenn

---

[1]) Vgl. Sigwart: U. Zwingli, der Charakter seiner Theologie mit besonderer Rücksicht auf Picus von Mirandula 1855; Stähelin: H. Zwingli 1895 I p. 73—76, II 457; Burkhardt: Cultur de Renaissance 1877 I p. 114, 156, II 72.

[2]) Kant habe ich unter den kombinierenden Auffassungen behandelt; hier nur die Andeutung, dass er die Möglichkeit einer transcendenten Erkenntnis verneint, die Lehre von den kosmologischen Antinomien und dem theologischen Ideal aufgestellt.

[3]) A. Schweizer: Glaubenslehre I 240. Auch dies hat schon Thomas v. Aquino angedeutet; c. gentiles I c. 14, quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis . . . . accipere per differentias negativas.

dies versucht wird, die in's Unendliche gesteigerten Eigenschaften in Widerspruch mit einander selbst geraten und wie unendliche Parallellinien sich schliesslich schneiden müssen.

Im alten Testament, das am meisten geschichtsphilosophische Ideen enthält, sind diese Inkonsequenzen klar genug. Der fast unaufhörliche Zorn Gottes, die Strafgerichte gegen sein auserwähltes Volk entsprechen wohl der Allgerechtigkeit und Allmacht, widersprechen aber desto mehr der wenigstens in der christlichen Gottesidee betonten Vaterliebe und Allgütigkeit, von der übrigens einzelne Teile des alten Testaments doch auch reden [1]). Obschon diese Vaterliebe den Kern des Christentums bilden sollte, hat man doch nachher die Eigenschaft der Allgütigkeit und ihre spezielle Anwendung auf die Weltleitung selten recht betont, mit Ausnahme eines Abschnitts bei Thomas v. Aquino [2]) und der besonders schönen Ausführungen Zwinglis, von welchen auch die betreffenden Stellen in A. Schweizers Glaubenslehre ausgehen [3]): „der Allmachtsgott ist kein anderer als der allgütige Gott, hier als Begründer der sittlichen Welt, aus deren Dasein und Leitung wir zunächst allein die Güte Gottes erkennen." Den andern, namentlich auch Luther, gilt die Welt als verdammte Teufelsbraut.

Die verschiedenen Richtungen der protestantischen Kirche haben sich dann, da in der reformierten der als Schriftsteller fruchtbarere und einflussreichere Calvin die milderen Lehren Zwinglis in den Hindergrund drängte, schlimmer als es in der katholischen Dogmatik geschah, wo der mässigende Einfluss des Thomas v. Aquino dieser Entwicklung entgegentrat und überhaupt alle verschiedenen Faktoren des religiösen Lebens in einer allerdings komplizierten und wenig volkstümlichen Weise ausgebaut wurden [4]), in den unlösbaren Streit zwischen Prädestination und Willensfreiheit verrannt [5]), der wieder auf dem Widerspruch zwischen Allmacht und Allwissenheit einerseits und allen Anforderungen der praktischen Religion an den Menschen anderseits beruht; ja sie

[1]) Z. B. Ezechiel cap. 34, 36 u. 39. Psalm 36,6. 57,11. 86,13. 103. 106.

[2]) C. gentiles I. c. 37 quod Deus est bonus, sowie cap. 38—41; summa theol. I. quaestio 6.

[3]) I § 82 u. 88; an beiden Stellen wird Zwingli zitiert I p. 318 u. 335.

[4]) Auch dies hat Denifle: Luther p. 500 ff wohl richtig ausgeführt, nur übersehen, dass die an ein Kochrezept erinnernde Mischung der Scholastik zwischen so und so viel Glaube, Liebe, Hoffnung, Gnade etc. weniger allgemein verständlich, zeitgemäss und packend war als die von Luther wohl zu einseitig, aber gegen die Werkheiligkeit betonte Rechtfertigung durch den Glauben.

[5]) A. Schweizer Centraldogmen I 39 u. 40.

haben über Augustin hinausgehend die Prädestination nicht nur auf die Erwählten, sondern auch auf die Verdammten angewandt.

Alle Religion will doch den Menschen zum Guten führen, seine Willenskraft darauf richten und bezeichnet dies als den Willen Gottes. Wenn aber Gott nicht nur untätig zuschaut[1]), wie die meisten Menschen den entgegengesetzten Weg gehen, sondern dies sogar noch gewusst und vorausbestimmt hat, dann ist der ganze Kampf des Menschen und die religiöse Anforderung selbst eine nutzlose, grausame Spielerei und widerspricht der göttlichen Allgütigkeit und Vaterliebe, d. h. gerade derjenigen Eigenschaft, in welcher wenigstens nach der christlichen Lehre der Mensch am meisten dem Schöpfer nacheifern soll, um Gott ähnlich zu werden, während allerdings bei Betrachtung des Weltlaufes diese Eigenschaft vielen am wenigsten einleuchtend erscheint.

Gegen diese Einwürfe weiss der eifrigste Verteidiger der Prädestination, Calvin, nichts besseres zu erwidern, als es sei gottlos, die Gründe der göttlichen Entschliessungen zu prüfen, und sich auf das Beispiel zu stützen, dass Esau Gott schon verhasst war, ehe er Böses getan hatte[2]). Es ist aber doch ein grosser Unterschied zwischen der auch von Zwingli betonten Erkenntnis, wir vermögen die Pläne und Motive Gottes nicht oder nur sehr unvollständig einzusehen, und dem in diesem Fall naheliegenden Urteil, diese Handlung würde den von Gott selbst uns verliehenen oder, was auf dasselbe herauskommt, allmählig entwickelten, moralischen Begriffen nicht entsprechen. Ebenso bedenklich ist die andere Begründung, dass von Gott alles gut geschaffen war, aber durch menschliche Bosheit verdorben wurde[3]). Dass Calvin die bösen Handlungen, ja die Fallstricke, welche Gott den Menschen legt, nicht auf eine böse Macht zurückführen will, sondern auf Gottes Absicht, Menschen zur Verdammung zu führen, lässt diese göttliche Weltregierung nur um so härter und grausamer erscheinen und ruft dem Wunsch, man hätte diese ja doch für unerforschlich erklärten Geheimnisse auch nicht gerade bis zu diesem widersinnigen Punkt entwickeln sollen, um dabei stehen zu bleiben und Glaubenstreit und Krieg zu provozieren.

---

[1]) Dies sagt auch Zwingli de providentia, Opera IV. 139 Si vero sciens ac volens quicquam praeteriret; aut, quum posset, per inertiam et torporem negligeret, jam summum bonum non esset: und p. 85, dass die Willensfreiheit nicht in jeder Hinsicht begründet sei: „non undique firmam".

[2]) A. Schweizer Centraldogmen I 162 nach Calvin de praedestinatione et providentia 1550 p. 22.

[3]) Centraldogmen I 165.

Wie ganz anders Zwingli, der gerade bei der Prädestinationsfrage nicht blos die Gerechtigkeit und Allmacht, sondern auch die Güte Gottes betont, die er zur eigentlichen Quelle der Prädestination macht[1]) und nie pausieren lässt, wie er auch das Böse und Laster als von Gott deswegen verursacht betrachtet, um das Gute und die Tugend erkennen zu lassen[2]).

Der auch bei Zwingli nicht ganz gelöste Widerspruch (Centraldogmen I 127) scheint mir namentlich darauf zu beruhen, dass man hiebei Gott den menschlichen Zeitschranken und Zeitbegriffen unterwirft, ihm teils ein Vorherwissen und -bestimmen, dann ein untätiges Zuschauen bei den menschlichen Handlungen und endlich ein von diesen abhängiges oder je nach den Dogmen auch ganz unabhängiges Urteil und Gericht zuschreibt. Dieser Gedanke ist schon bei Zwingli angedeutet, der hier über Thomas hinausgeht und ihn tadelt, weil er Gott wie einen menschlichen Richter, der erst nach der Untersuchung weiss, was Recht ist, überlegen und beschliessen lasse[3]). Noch bestimmter betont A. Schweizer[4]), dass die ganze Lehre von der Gnadenwahl „als anthropomorphisch unlösbare Verwirrung erzeugt hat", weil sie Gott in die Zeit herabzieht, bei ihm Entschliessung und Ausführung zeitlich trennen will; die göttliche Vorsehung und Gnadenwirkung bleibt vielmehr zeitlos und ewig sich selbst gleich; wir stehen unter einer ewig sich selbst gleich waltenden Gottheit und haben es mit ihr zu tun, nicht mit vorweltlichen Ratschlüssen, die dem antiken Verhängnis gleichkämen. Darin liegt die Lösung dieser „Antinomie" (Gl. L. II 268). Einem ähnlichen Gedanken gibt auch Ranke Ausdruck, wenn er die Gesamtwirkung des göttlich-menschlichen Geistes in einer gewissermassen zeitlosen Zusammenfassung aller Geschichte erblickt, so dass „die Gottheit, da ja keine Zeit vor ihr liegt, die ganze historische Menschheit in ihrer Gesamtheit überschaut" (Weltgesch. IX 2. p. 6). Dann muss man sich Gott über die menschliche Vorstellung des Zeitbegriffes, so schwer das gerade dem Historiker scheinen mag, erhaben denken. Für den Ewigen, auch im zeitlichen Sinne Allgegenwärtigen gibt es keine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, keinen zeitlichen Unterschied von Schöpfung, Leitung des Geschaffenen und Abwartung des Resultates. Auch nach Kant[5]) sind ja die Dinge an

---

[1]) Opera IV 111 quod fons ejus sit bonitas et sapientia; Centraldogmen I 119.

[2]) Op. IV, 108.

[3]) Opera IV 113; vgl. Centraldogmen I. 122.

[4]) Glaubenslehre II p. 254, 258, 296.

[5]) Kant: Kritik der reinen Vernunft III 66.

sich weder räumlich noch zeitlich; alles Neben- und Nacheinander ist nur in den Erscheinungsobjekten, nur für das anschauende Subjekt vorhanden, eine Form der sinnlichen Anschauung des Menschen. Während die Inder und überhaupt die indogermanischen Völker das schwierige Verhältnis des göttlichen Wesens zur Zeit dadurch ausdrückten, dass sie umgekehrt die Zeit zu einer höchsten, über den andern Göttern stehenden Gottheit machten und die Veden Brahma ein Leben von 20,000 Millionen Jahren geben[1], hat das monotheistische alte Testament wenigstens gleichnissweise etwa die Erhabenheit Gottes über die Zeitschranken angedeutet, wie in Psalm 90,4: „tausend Jahre sind in Deinen Augen wie der gestrige Tag und wie eine Nachtwache“.

Diese schwierige Idee kann man nur philosophisch fassen und auch da nur durch Abstraktion sagen, für Gott existieren die Zeitschranken nicht; vorstellen kann man sich dies nicht näher, aber doch annehmen, für Gott gebe es kein solches Nacheinander, dass er in der Vergangenheit alles vorher gewusst und beschlossen, in der Gegenwart dem Gang der Dinge untätig zuschaue und in der Zukunft ein vorher schon beschlossenes und doch wieder vom Verhalten der Menschen abhängiges Urteil fällen werde. Das käme ungefähr auf das Gleiche heraus, wie so viele geschichtsphilosophische Theorien, welche nur den Urzustand und die ideale Zukunft in's Auge fassen und über den wirklichen Geschichtsverlauf hinwegspringen.

Dies hindert natürlich nicht, dass der Mensch, der sich alles nur in der Anschauungsform der Zeit, dem Nacheinander von Ursache und Wirkung vorstellen kann, sich die göttliche Tätigkeit etwa zeitlich zerlegt in Vorherbestimmen, Schaffen, Erziehen und Richten des Menschengeschlechts; man darf nur nicht alles Gewicht auf das Vorherbestimmen legen und muss sich bewusst bleiben, dass dies menschliche und selbstgemachte Einteilungen und Unterscheidungen sind, die nicht gegen einander ausgespielt werden dürfen und am wenigsten den Charakter von alleinseligmachenden Dogmen haben sollen. Die alle menschlichen Schranken übersteigende Vorstellung einer zeitlosen Gottheit tritt freilich selbst in Widerspruch mit der für praktische Frömmigkeit des Individuums unentbehrlichen Vorstellung eines persönlichen Gottes unter dem Bild eines liebenden Vaters; aber solche Widersprüche sind bei den immer nur gleichnisartigen[2]) Religionsvorstellungen unvermeidlich, wenn sie auch erklärlich machen, warum religiöse und

[1]) Büdinger: Zeit und Raum bei dem indogermanischen Volke 1881 in den Wiener Sitzungsberichten.

[2]) Es wäre leicht, auch hiefür Bibelstellen beizubringen.

geschichtsphilosophische Erörterungen dieser Art, wie sie Dante, Zwingli und A. Schweizer anstellen, nie besonders grossen Anklang, oft sogar Widerspruch bei Vertretern praktischer oder strenger Religiosität fanden [1]). Mahnt doch Zwingli selbst, mit dieser Lehre über die Vorsehung vor dem Volke vorsichtig zu sein [2]), und bringt sie nur bei Gelehrten und Fürsten vor.

Dass Gott dem Treiben der Menschen nicht blos untätig zuschaut, sondern es leitet und als die treibende Ursache von allem zu denken ist, auch von den scheinbaren Hindernissen des Guten, dem Bösen, folgt aus derselben zeitlichen Allgegenwart und Allmacht. Zu verwerfen sind alle geschichtsphilosophischen Auffassungen, welche Gott nur die Erschaffung der Welt und des Menschen zuschreiben und diese Schöpfung gleich in den ersten Tagen mit dem Sündenfall misslingen lassen, wie die Rougemont's, nach welchem die unnütze und nicht vorgesehene Weltgeschichte unter Luzifers Regiment steht, wie aber auch das 1. Buch Mosis c. 6 andeutet: „es reuete Gott, dass er den Menschen geschaffen hatte", eine der auffallendsten anthropopathischen Stellen des alten Testamentes. Zu verwerfen ist auch die schon von Augustin aufgestellte, von Luther und Calvin noch gesteigerte Idee, dass die Menschen beim Sündenfall, der dann als ein historisches Ereignis betrachtet wird, durch ihre eigne Mitschuld oder vielmehr die ihrer Ureltern, zu einer verderbten Masse geworden seien, aus welcher Gott durch seine Gnade nur wenige zu retten beschlossen habe, und zwar nach Augustin nur so viele, als die Zahl der gefallenen Engel betrage, um diese in der himmlischen Heerschar wieder zu ersetzen; womit die Anzahl der Erwählten von Luzifer und seinem Anhang abhängig wird. Dagegen hat wieder am bestimmtesten Zwingli erklärt, dass die Erbsünde keine eigentliche, den Menschen anzurechnende Schuld sei, sondern ihnen von Natur anerschaffen, d. h. eben durch göttliche Anordnung [3]).

Zu verwerfen ist auch die im alten Testament angenommene ausschliessliche Beschränkung der göttlichen Fürsorge und Erziehung auf ein einziges kleines Volk und die Ausschliessung aller andern, die höchstens am Ende der Welt noch zugelassen werden. Mit der göttlichen Gerechtigkeit ist ein so aussschliesslicher Vorzug nicht wohl vereinbar, so wenig als nach Ranke die

[1]) Z. B. bei Ebrard, vgl. Centraldogmen von A. Schweizer I p. 102.

[2]) Opera VIII 21· Centraldogmen I p. 98.

[3] Opera III 629 de peccato originali; „originalem contagionem morbum esse, non peccatum, quod peccatum cum culpa conjunctum est"; vgl. Centraldogmen I 95. Auch hier scheint Zwingli wieder von Argumentationen des Thomas auszugehen; vgl. c. gentiles IV. c. 50—52 „defectus principii naturalis."

Betrachtung der Generationen als blosser Übergangsstufen für eine letzte, vollkommene. Vielmehr sind mit den Humanisten, mit Lessing und Bunsen auch die von heidnischen Völkern gefundenen Wahrheiten als Resultate göttlicher Erziehung anzuerkennen.

Es ist die von italienischen Humanisten [1]), am bestimmtesten von Pico v. Mirandula geäusserte, von Zwingli aufgenommene Idee, dass Gott auch unter den Heiden sich solche auswähle, die ihn erkennen, ehren und sich nach dem Tode mit ihm vereinigen [2]), ja dass der ewigen Seeligkeit neben den Propheten und Aposteln auch Herkules, Sokrates, Aristides, Camillus, die Catonen und Scipionen, überhaupt alle tugendhaften Menschen, welche vom Anfang der Welt an gelebt haben, teilhaftig werden [3]). Wegen dieser erhabenen geschichtsphilosophischen Äusserung wurde Zwingli von Luther getadelt, dass er ganz und gar zum Heiden geworden sei, obschon Luther selbst später, 1544, einmal meint, es seien oft auch recht fromme Christen unter den Heiden gewesen und er wollte gerne die Gnade Gottes auch unter die Heiden gehen lassen.

Zwar wird für jede religiöse Betrachtung der Weltgeschichte die singuläre Erscheinung des israelitischen Volkes eine ebenso eigentümliche als hervorragende Erscheinung bilden, ebenso wie das nur aus diesem Volke und seiner zeitlichen Entwicklung erklärliche Auftreten Christi, dessen ungeheure Folgen selbst ein ganz religionsloser Geschichtsforscher nicht bestreiten könnte; aber die Geschichtsphilosophie darf bei aller Betonung vorhandener Ungleichheiten doch nicht in die Einseitigkeit verfallen, den übrigen Völkern jede selbständige Bedeutung abzusprechen und sie bloss unter dem Gesichtspunkt der ganz äusserlichen und ungewollten Vorbereitung und Begünstigung des Juden- und Christentums zu betrachten, wie es die mittelalterliche Geschichtschreibung seit Orosius tat und noch manche Neuere, wie Bossuet und Rougemont. Dass auf die Entwicklung der jüdischen Religionsvorstellungen die Perser eingewirkt haben, auf die neutestamentlichen aber die griechische Philosophie, haben neuere Forschungen in einer Weise nachgewiesen, wovon Zwingli noch keine Ahnung haben konnte. Die letztere Entwicklung repräsentieren namentlich das zwar nicht für das Leben Jesu, aber für die philosophische Auffassung und Verbreitung des Christentums

---

[1]) Noch gar nicht Dante, der, wenn auch mit Bedauern, Aristoteles, Plato, Socrates mit den ungetauften Kindern im 1. Kreis der Hölle findet; Inferno IV 130—133. [2]) Op. IV 65 in Fidei christianae expositio; vgl. Centraldogmen I 131. [3]) Op. VIII 176: „spiritus coelestis non solam Palaestinam creaverat, sed mundum universum.“

in der hellenischen Welt so bedeutende Evangelium Johannis [1]), vielleicht auch das Evangelium nach Markus [2]), sicher die Briefe des Paulus.

Die im alten Testament vorgebildete Ansicht von der Veranlassung der Handlungen einzelner Menschen und ganzer Völker durch Gott zur Beschützung oder Bestrafung seines Volkes, diese Idee, welche der Erziehung des Menschengeschlechts zu Grunde liegt, stösst seit alter Zeit auf die Einwendungen, wie sie neuerdings Bouillier schärfer formuliert hat, dass der menschliche Wille, dessen Gott zu dieser Erziehung bedarf, einigermassen frei sein muss und keiner absoluten Notwendigkeit von aussen unterliegen darf. Eine vollständige Willensfreiheit freilich höbe die Möglichkeit der Erziehung selbst auf und damit die göttliche Weltregierung auf historischem Gebiet. Eine relative, durch äussere Umstände, Zeitverhältnisse etc. sehr eingeschränkte Willensfreiheit, welche z. B. in der Politik höchstens noch die Wahl von zwei oder drei Wegen offen lässt, ist doch eine unentbehrliche Voraussetzung aller Geschichtsdarstellung und aus Memoiren, Briefen etc. bedeutender Persönlichkeiten zu belegen.

Auf einem vermittelnden, schon von Thomas v. Aquino versuchten Wege hat Ranke die Lösung dieses Gegensatzes zwischen Freiheit und Notwendigkeit angedeutet, so dass erstere mehr in den Persönlichkeiten, die Notwendigkeit mehr im Leben des Gemeinwesens erscheint [3]) und der Individualität und Moral doch ein gewisser Spielraum gewährt wird, wie ihn Religion und Ethik fordern. „Von den grossen Kombinationen kann die eigentliche Tätigkeit der Gegenwart nicht abhängen; da kommt es allein auf die richtige Behandlung des unmittelbar Vorliegenden an, auf die moralische Kraft, die man einsetzt“ [4]). Eine genauere Abgrenzung wird sich freilich nie ziehen lassen und würde auch in jedem einzelnen Falle verschieden sein, wie Ranke sagt: „Auf dem Leben der Gemeinschaft und dem Verhältnis des Einzelnen zu ihm beruht das Geheimnis der jedesmaligen Welt“ [5]).

Nach alle dem ist also eine religiöse Geschichtsauffassung,

---

[1]) A. Schweizer: Das Evangelium Johannis 1841, hat zwar seine Annahme ursprünglicher Abschnitte infolge von Baurs Untersuchungen zurückgezogen, aber seine Bewunderung für diese grossartige Schrift immer festgehalten; vgl. Biographische Aufzeichnungen p. 73. Er wählte mit Vorliebe Predigttexte daraus; vgl. Predigten I., II. u. V. Band. Büdinger machte das 4. Evangelium zum Ausgangspunkt seiner Universalhistorie im Mittelalter, p. 2.

[2]) Bolliger: Das Messiasgeheimnis des Markus, Theol. Zeitschrift 1906.

[3]) Ranke, Zur Venetianischen Geschichte, Werke 42,6.

[4]) Ranke, Deutsche Geschichte in der Reformationszeit IV 46.

[5]) Tagebuchblätter, Werke 54 p. 571.

eine Zurückführung des ganzen Ganges der menschlichen Geschichte auf göttlichen Plan und fortwährende göttliche Leitung, die aber nicht zeitlich auseinander gerissen werden dürfen, nur in der Weise möglich, dass alles und jedes, was von Menschen und unter Menschen geschieht, vom Grössten bis zum Kleinsten, vom Besten bis zum Schlechtesten, von Gott veranlasst, hervorgerufen und bewirkt wird; nicht etwa nur mittelbar oder blos infolge der Schöpfung zur Selbstbewegung eingerichtet, da auch die scheinbar unbedeutenden Handlungen und Ereignisse, die wir Zufall nennen, sehr grosse, von den menschlichen Urhebern und den Betroffenen nicht vorausgesehene Folgen haben können, namentlich auch der Zusammenstoss zwischen den nach unseren Begriffen nicht miteinander zusammenhängenden Faktorenreihen, welche wir zur körperlichen Naturwelt, und denjenigen, welche wir zur geistigen Menschenwelt rechnen; z. B. Tod einer hervorragenden Persönlichkeit in einem besonders entscheidenden Moment.

Sobald nun aber alles, was überhaupt auf dem Gebiet der Weltgeschichte besteht und geschieht, oder von andern Gebieten dasselbe beeinflusst, von Gott gewollt, veranlasst und hervorgerufen ist, so ist mit diesem Satz alles über die göttliche Weltregierung gesagt. Es gibt keine Möglichkeit mehr, einzelne Ereignisse im Gegensatz zu andern oder vor andern auf den besondern Willen und Eingriff Gottes zurückzuführen, etwa nur, wie Bossuet wollte, das, was zur Verbreitung der christlichen Religion diente, oder überhaupt nur, was nach unserer Meinung gut und wohltätig sein soll im Gegensatz zu dem auf eine andere Macht zurückzuführenden Bösen, oder nur die grossen und uns wichtig erscheinenden Dinge, während alles andere Gott gleichgültig wäre und von ihm seiner Leitung nicht würdig erachtet würde. Dies hat nicht nur Zwingli sehr gut ausgeführt (Op. IV 133), sondern auch Christus selbst in dem Satze, dass kein Sperling vom Dache fällt ohne den Willen Gottes (Matthäus X 29). Dieselbe Stelle erinnert aber auch, wie töricht es wäre, umgekehrt gerade die Menschenwelt und die grossen Ereignisse ihrer Geschichte, wie manche wollten, von der göttlichen Leitung auszuschliessen und diese auf das Privatleben des Individuums zu beschränken, als ob dieses nicht von jener abhängig wäre und in schweren Zeiten gerade hierin von jedem Einzelnen und auch vom Einfachsten und Ungebildetsten Ergebung in den unerforschlichen Ratschluss Gottes gefordert würde.

Wenn ein Historiker überhaupt sich veranlasst oder verpflichtet fühlt, in seinen Werken oder Vorlesungen seinem Verhältnis zur religiösen Auffassung der Geschichte Ausdruck zu

geben — und hiefür ist der richtigste Ort die Geschichtsphilosophie — so genügt es, dies mit dem einzigen Satze zu tun: Ich glaube, dass alles, was geschieht, sowohl in der Menschenwelt als in der Naturwelt, von Gott hervorgerufen und geleitet wird. Sobald er diese Leitung an einzelnen, bestimmten Ereignissen zeigen und in die von uns nur zeitlich auffassbare Geschichte verteilen will, wird er inconsequent, hebt etwas Selbstverständliches ungebührlich und vereinzelt hervor, als ob nicht auch alles Übrige auf Gottes Willen beruhe, und verfährt etwa, wie besonders fromm sein wollende Vereine, die im Tagblatt zu einer Versammlung einladen, welche, so Gott will, an dem so und so vielten abends 7 Uhr stattfinden wird. Die Darstellung der Weltgeschichte kann so gut, wie die Betrachtung und Schilderung der Naturwelt als Verherrlichung der göttlichen Macht betrachtet werden, ohne dass man diese nur in einzelnen Punkten suchen soll; die Grossartigkeit liegt gerade im Ganzen, in der ernsten, wahrhaften, vorurteilsfreien Erfassung des Ganges der Dinge und in der Bescheidenheit des echten Gelehrten, der wohl weiss, dass man namentlich im geistigen Leben nicht alle Rätsel lösen kann. Das ist in beiden Beziehungen wieder Rankes Standpunkt, wenn er sagt: „in aller Geschichte wohnt, lebet, ist Gott zu erkennen, am meisten zeugt der Zusammenhang der grossen Geschichte von ihm“ [1]), oder „an die Wahrheit der geistigen Welt glauben, das ist Religion“ [2]); er betont aber auch, dass die Erkennung der „innern Fäden des Getriebes der Menschheit einen Teil der göttlichen Wissenschaft voraussetzen würde“ [3]).

Für dieselbe Auffassung kann eine Stelle aus der Glaubenslehre A. Schweizers angeführt werden [4]): „die Frömmigkeit selbst ist befriedigt, wenn Alles, was geschieht, von Gott ist; was aber geschehen sei oder nicht, oder so oder anders geschehen sei, ist eine historisch-kritische Frage“, auch gegenüber den biblischen Erzählungen; „denn der Einsichtigere setzt voraus, es sei alles geschehen gemäss der Naturordnung, welche der Ausdruck Gottes ist und neben oder ausser ihr geschehe gar nichts“ [5]). Auch „ein Nachbessern, Beschleunigen oder Anhalten“ hat die von Gott gesetzte Gesamtordnung nicht nötig, d. h., wie man vom speziell hi-

---

[1]) Werke 53 p. 89.

[2]) Werke 54 p. 571.

[3]) Werke 54 p. 569.

[4]) Und zwar ziehe ich hier die für die historische Verwertung geeignetere Fassung der 1. Auflage I 251 vor, da die 2. sich p. 229 mehr mit der Frage der biblischen Wunder auseinandersetzt.

[5]) Auch Zwingli IV 128 verwirft die Naturwunder in dem Sinne, dass sie samt der ganzen Naturordnung von Gott vorausbestimmt sind.

storischen Standpunkt aus sagen könnte: auch die Hemmungen und Förderungen der Entwicklung liegen schon im Gesamtplan und beruhen auf natürlichen oder geistigen Ursachen.

Noch viel weniger als eine Vernachlässigung gewisser Seiten des menschlichen Lebens und gewisser Völker zu Gunsten anderer von Seiten Gottes kann man von diesem Standpunkt zugeben, dass eine andere, Gott entgegenwirkende Macht des Bösen sich in die Weltregierung einmische und die gut geschaffene Welt gegen den Willen Gottes wieder verderbe. Es hilft wenig, nach alten Mythen zu sagen, dass diese Macht auch ursprünglich von Gott geschaffen und zum Guten bestimmt worden, aber von ihm abgefallen sei und sich seinem Willen für immer entgegengesetzt habe, wie Augustin will und auch Luther annimmt; während Zwingli allein unter den Reformatoren betont, dass Gott Wesen und Quelle aller Dinge sei und kein Geschöpf ihm entgegengesetzt sein könne[1]). Ob Luzifer eine von Anfang an unabhängige Macht oder ein gefallener Engel sei, er ist dann doch nach seinem Fall eine unabhängige, Gott entgegengesetzte Macht und sogar die grössere, da er gerade nach Vertretern dieses mit heidnischer Mythologie vermischten Teufelsglaubens als der eigentliche Fürst der Welt die grosse Mehrzahl der Menschen nach sich zieht, die civitas hominum regiert und gegen seinen Einfluss Gott nur noch eine wenig motivierte und zum Verhalten der Menschen nicht stimmende Gnadenwahl übrig bleibt, die um so weniger ins Weltgetriebe eingreift, als sie auf vorweltlicher Prädestination beruhen soll. Vielmehr muss nach Andeutungen Thomas v. Aquino's und genaueren Ausführungen Zwinglis und A. Schweizers auch die Existenz des Bösen und aller Übel auf den Willen Gottes zurückgeführt werden. Die Erklärung dafür liegt nahe genug und ist schon in einzelnen Stellen des alten und neuen Testamentes angedeutet und wieder von Zwingli bestimmter gegeben worden.

Die Hindernisse des Guten, Plagen, Unglücksfälle für Einzelne wie ganze Völker, aber auch Versuchungen zum bösen Tun sind eines der wesentlichsten Erziehungsmittel für den Menschen, um seine Tugend, d. h. seinen Willen zum Guten, zu üben und zu stärken und ihm seine Abhängigkeit von der göttlichen Leitung zum Bewusstsein zu bringen. Ja mehr als das! Tugend und Gutes sind ja gar nicht denkbar und können gar nicht existieren ohne ihre Gegensätze, Laster und Böses. Dies ist der tiefe Sinn der alten, selbst über die Israeliten zurückgehenden Sage vom Sündenfall; es ist aber auch die Meinung Christi, wenn er sagt: „es ist

[1]) Op. IV 89 neque ita quasi contrarium sit *esse* creaturarum ab illo esse numinis.

notwendig, dass die Ärgernisse kommen"[1]) und wenn er beten lehrt „führe uns nicht in Versuchung". Die höchste christliche Tugend, die Feindesliebe, wäre unter lauter Guten und ohne Gegensätze gar nicht möglich.

Auch ganz abgesehen von Religion und Moral, in Fragen der politischen Machtentfaltung der Völker, in Entwicklung von Wissenschaft und Kunst, wird jede vernünftige Geschichtsphilosophie die Beobachtung machen, dass die scheinbaren Hemmungen und Rückschritte oft die besten Förderungen des Fortschrittes sind, aber auch zu der von Ranke betonten Ansicht gelangen, dass die Erreichung absoluter Vollkommenheit nicht nur unmöglich, sondern gar nicht wünschenswert sei.

Der natürlich auch nur anthropomorphische und gleichnisartige Begriff der Erziehung des Menschengeschlechtes löst, obschon er nicht in allen Beziehungen stimmen kann, am besten die Frage nach dem Verhältnisse Gottes zur sittlichen Weltordnung und den Widerspruch zwischen göttlicher Allmacht und dem für den Menschen gelassenen Spielraum seiner beschränkten Willensfreiheit[2]), wie dem Schüler trotz Schulordnung und Autorität des Lehrers genug Spielraum bleibt, seinen guten Willen, Fleiss und Talent zu zeigen, oder das Gegenteil. Möchte ein Lehrer auch die feste Überzeugung haben, dass es keine Willensfreiheit gibt, es wird doch keiner ohne ihre Voraussetzung handeln.

In anderer Beziehung passt eher die Vergleichung Gottes mit einem weisen Regenten, wie sie A. Schweizer (Gl. L. I. 344) ausführt: Die Regierung der sittlichen Welt vollzieht sich in anderer Weise als die der willenlosen Naturwelt, nicht durch Allmachtsakte, sondern durch sittlich erziehende Regierung auf Grund der sittlichen Weltordnung, die sich überall vollzieht, selbst wenn wir gegen sie handeln und uns dagegen auflehnen. Gott will die menschliche Sittlichkeit nicht unterdrücken mit einem Zwang seiner Vorherbestimmung, dass der Mensch so oder so zu handeln habe, sondern sie durch sittliche Führung und Einwirkung entwickeln. Dies ist so wenig eine Erniedrigung Gottes, als ein Uhrmacher, der ein von selbst gehendes Werk herstellt, einem über freie Menschen regierenden Fürsten vorzuziehen ist. „Unser Bestimmtsein durch die göttliche Weltordnung ist unsere ethische Abhängigkeit von Gott (I p. 347), eine Abhängigkeit, die eben deswegen nicht mit einem äussern Zwang zu verwechseln ist, weil Gott die Menschen als sittlich freie Wesen geschaffen hat

[1]) Matthäus XVIII 7.

[2]) A. Schweizer Glaubenslehre I 345: auch im scheinbar unabhängigen Spielraum sind wir von Gott schlechthin abhängig.

und als solche erzieht.“ Diese freie Bewährung erscheint wenigstens vom religiösen Standpunkt aus als der Hauptzweck des menschlichen Lebens, und gerade darin, in dem freien Wollen des Guten, ist die Gottähnlichkeit zu erstreben. Ungleichheit der Anlagen, auch der verliehenen Willensstärke selbst und der historischen Vorbedingungen und Entwicklungsstufen weiss der Allwissende und Allgerechte wohl zu würdigen und in Anrechnung zu bringen. „Wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel verlangt“, gilt ebenso für ganze Generationen und Völker.

Die Erkenntnis, dass es ohne Böses nichts Gutes, ohne Laster keine Tugend, ohne Kampf keinen Sieg, ohne Hindernisse und Gefahren keinen Opfermut und kein Heldentum gibt, lässt auch alle die geschichtsphilosophischen Zukunftsbilder als falsch und wenig begehrenswert erscheinen, die einen paradiesischen Zustand ohne Übel, Laster und Kampf ausmalen; sie mögen wie alle extremen Ideale etwa erzieherisch und anspornend wirken; aber an ihre Verwirklichung kann kein Einsichtiger mehr glauben. Gerade der Fortschritt durch scheinbare Hindernisse ist eine der sichersten Ermittlungen der Geschichtsphilosophie, aber auch die allem Fortschritt gezogene Schranke: der mit jedem Fortschritt verbundene Nachteil in irgend einer Beziehung, der dafür sorgt, dass die Bäume oder babylonischen Türme nicht in den Himmel wachsen. Darum bezweifelt auch Ranke einen endlosen Fortschritt und ein ideales Endziel der ganzen menschlichen Entwicklung. (Weltg. IX 2. p. 2—6).

Der Historiker wird also, wenn er überhaupt soweit religiös gesinnt ist, um an Gott und eine göttliche Weltregierung zu glauben, — und man kann sie eben wie alles Übersinnliche nur glauben, nicht wissenschaftlich beweisen, am wenigsten einem andern aufnötigen, der die Voraussetzung nicht teilt — niemals ein einzelnes Ereignis im Gegensatz zu anderen auf Gottes Eingriff zurückführen, wohl aber das ganze, sonst so rätselhafte, und doch selbst nach unserer mangelhaften Erkenntnis planvolle und zweckmässige Zusammenwirken aller der zahllosen Faktoren des historischen Geschehens aus göttlicher Leitung und Allmacht erklären. Für die historische Darstellung braucht er darauf nicht speziell Rücksicht zu nehmen, am allerwenigsten sie im Einzelnen nachzuweisen; wohl aber kann er daraus die Lehre ziehen, dass er nicht als Petrus mit der Geiss nach persönlichen Liebhabereien, Sympathien und Antipathien, den Gang der Ereignisse überall tadeln und korrigieren, die Entwicklung anders wünschen soll, als sie gewesen ist, sondern an eine höhere vielfach unerforschliche und unverständliche Leitung glauben, an ein Mitwirken

vieler Faktoren, welche sich der menschlichen Erkenntnis entziehen, wie vollends der Überblick des vollständigen Zusammenspielens sämtlicher Faktoren nach Ranke göttliches Wissen voraussetzen würde. So kommt im Grunde der Glaube an eine göttliche Weltregierung auf den wissenschaftlichen Grundsatz der möglichst objektiven Darstellung heraus, welche den Gang der Dinge nicht kritisieren und besser machen, sondern nur einigermassen verstehen und konstatieren will, d. h. auf die richtig verstandene Objektivität Rankes.

Merkwürdig ist doch, dass diesen Glauben an eine göttliche Vorsehung und Weltregierung auch derjenige Mann teilte, dem man in erster Linie eine Umgestaltung der europäischen Staatenwelt nach eigenen Plänen und Ideen zuschreibt. Bismarck sagt betreffend Zulässigkeit eines vom Zaun zu brechenden Angriffskrieges „man kann der Vorsehung nicht so in die Karten sehen um der geschichtlichen Entwicklung nach eigener Berechnung vorzugreifen“ [1]).

Doch gewährt der weite Überblick über eine historisch abgelaufene Entwicklung schon in höherem Grade, als die Betrachtung der blossen Gegenwart an und für sich, einigen Einblick in das ganze Getriebe, in die den Zeitgenossen noch nicht erkennbaren notwendigen und bleibenden Richtungen und Resultate, wie wieder Ranke andeutet [2])

Aus dem die menschlichen Begriffe übersteigenden Zusammenspiel aller Faktoren kann zwar nicht ein geschichtsphilosophischer Gottesbeweis abgeleitet werden, aber doch wohl eine Art Postulat, dass eine höchste, unendliche Macht diese Kombination überblickt, leitet und regiert, in einer vernünftigen, planvollen, wenn auch uns nicht immer und namentlich nicht in ihrer Gesamtheit nach Zweck und allfälligem Endziel verständlichen Weise. Diese Macht stellt sich die Religion gleichnisweise nach menschlicher Analogie vor, aber immer mit Betonung des Unendlichen, über Zeit und Raum, also wieder über alle jene Hülfsvorstellungen, Erhabenen. Man kann sie meinetwegen auch mit Häckel, Strauss und anderen als Geist des All, Geist der Natur, immanente Kraft und aktuelle Energie bezeichnen; denn auch das sind unbeweisbare Hypothesen, blosse Gleichnisse für den höchsten und letzten Urgrund aller Dinge, für die immer nur ahnungsweise Lösung des Welträtsels. Es ist noch die Frage, ob solche Vorstellungen scheinbar unreligiöser Männer nicht der religiösen Auffassung näher stehen, als die blosse Indifferenz gegenüber

[1]) Bismarck: Gedanken und Erinnerungen II 93.
[2]) Ranke, Werke IV 46.

allen höheren Zusammenhängen. Abzuweisen sind nur die Behauptungen, alle Rätsel lösen zu können, und die allen erkenntnistheoretischen Begriffen hohnsprechenden Übergriffe vom naturwissenschaftlichen in das geisteswissenschaftliche Gebiet [1]). Denn wenn man auch wohl den Monisten das Prinzip zugeben kann, dass Geist und Natur unlöslich verbunden und schliesslich eins seien, so sind sie es doch niemals für unsere Erkenntnisfähigkeit, welche den geistigen Dingen in ganz anderer Weise gegenübersteht, als den körperlichen. Ersteren ist sie innerlich wesensverwandt, ohne sie äusserlich wahrnehmen und Experimenten unterwerfen zu können; bei den körperlichen ist nur letzteres möglich, während das vielleicht auch vorhandene innere, geistige Wesen der scheinbar leblosen Naturdinge sich der Erkenntnis entzieht.

Eine vorwiegend geisteswissenschaftliche Auffassung, die doch natürlich das Körperliche und seine Verbindung mit dem Geistigen nie ausser Acht lassen kann, verbindet alle in dieser Studie genannten Männer und erklärt gewisse Übereinstimmungen auch ohne Entlehnung. Denn gerade dem Geschichtsphilosophen und Universalhistoriker werden immer die unsichtbaren und doch so gewaltigen Kräfte im Menschheitsleben, welche man Ideen nennt, als die eigentlichen sowohl verbindenden als trennenden Merkmale der Epochen auffallen, und er wird immer versucht sein, dieselben mit der objektiven Uridee, mit dem Geist des All oder mit Gott in Zusammenhang zu bringen und davon abzuleiten.

In dieser allgemeinen und freien Auffassung, wie sie die Glaubenslehre Alexander Schweizers am besten vertritt, wird die Religion, wenn man nur ihren Kern nimmt, gereinigt von den Hüllen, mit welchen vergangene Weltanschauungen und Systeme sie umgeben haben, von den erstarrten Dogmen oder, wie Ranke sagen würde, von den „Schlacken", welche von den lebendigen Lehren grosser Männer übrig bleiben [2]), mit der Geschichte wie mit jeder andern Wissenschaft vereinbar sein und durch keinerlei wissenschaftliche Entdeckung je widerlegt und erschüttert werden können, da jede Entdeckung auf historischem wie naturwissenschaftlichem Gebiet nur wieder einen Fortschritt in der richtigen Erkenntnis des göttlichen Waltens bedeutet [3]).

[1]) Hier könnte natürlich noch A. Schweizers „Zukunft der Religion" angeführt werden; aber diese Schrift muss man gleich ganz lesen.

[2]) Ranke, Werke 54 p. 560.

[3]) Vgl. A. Schweizer, Glaubenslehre I p. 281.

# Die Geschichte der Basler Liturgie seit der Reformation[1].

Von D. *K. G. Götz* in *Basel.*

Eine Revision der Liturgie, wie sie uns zu Basel in der evangelisch-reformierten Kirche bevorsteht, wird man nicht wohl unternehmen können, ohne die Vergangenheit derselben zu kennen. Denn erst wenn man die Entstehung und die allmählige Veränderung, mit einem Worte die Geschichte unserer Kirchengebete und -Gebräuche beachtet, lernt man ihren Wert und ihre Mängel recht verstehen. Und ein solches gründliches Verständnis wird bei der Durchsicht des Alten und der Gestaltung des Neuen unbedingt nötig sein, um gewisse Fehler und Missgriffe zu vermeiden. Dass man nicht bewährtes Alte unbedacht preisgebe oder anderes, was vielleicht nur den Schein des Alters hat, aber weder alt noch bewährt ist, aus falscher Pietät festhalte. Oder dass man, allzu ängstlich, nicht wage, wohlbegründeten neuen Erkenntnissen und Bedürfnissen Rechnung zu tragen und Veraltetes abzuschaffen, wie es doch die Altvordern auch getan haben zu ihrer Zeit. Dazu wird die Geschichte unserer Liturgie auch zeigen, was bei uns, in der evangelisch-reformierten Kirche Basels bodenständig ist und für uns, unsere Verhältnisse und Leute sich am besten schickt, die heimatliche, urwüchsige Art, also für alle Fälle eine gewisse Wegleitung geben.

Über die geschichtliche Entwicklung der Basler Liturgie gewährt einige Auskunft K. R. Hagenbach in seinem Jugendwerk „Kritische Geschichte u. s. w. der ersten Baslerkonfession“, erschienen 1827. neugedruckt im Jahre 1857[2]. In einem kurzen Anhang[3] berichtet er da nämlich auch über die Geschichte der Agenden in der Kirche zu Basel, in den Einzelheiten allerdings nicht immer ganz genau und wenig ausführlich. Auch reicht seine Darstellung nur bis 1826. Der Rest bis auf die Gegenwart muss aus den Quellen ergänzt werden[4]. Als solche kommen vorzüglich im Betracht die alten Basler Agenden, die seit der Reformation in anscheinend lückenloser Vollständigkeit der Neuauflagen

[1]) Vortrag, gehalten in der Basler Predigergesellschaft am 20. Feb. 1908, aus Anlass der bevorstehenden Revision des Basler Kirchenbuches. [2]) Im Folgenden ist der Neudruck von 1857 benützt. [3]) Seite 242—58. [4]) Auf Hagenbach's Schrift fussen, so viel ich sehe, die Mitteilungen über die baslerische Liturgie bei G. Finsler, Kirchliche Statistik der reformierten Schweiz, Zürich 1854 u. 56, ebenso bei Blösch E., Geschichte der Schweizerisch-Reformierten Kirchen, Bern 1898.

erhalten sind[1]). Daneben geben Aufschlüsse[2]), besonders über die Liturgie*revisionen,* die zeitgenössischen Aktenstücke, bei deren Einsicht mir die bereitwillige Hilfe der Herren Pfarrer v. Salis, Kündig, Gelzer und Gauss sehr zu Statten kam, wie hiemit dankbar erwähnt sei.

Den *Ursprung* unserer heutigen baslerischen Liturgie bildet eine Agende, die im Jahr 1526[3]) unter dem Titel „Form vnd gstalt wie der kinder tauff / Des herren Nachtmal vnd der Kranken heymsuochung / jetz zuo Basel von etlichen Predikanten gehalten werden" erschienen ist, mit dem Motto „Die wahrheyt bleybt ewig". Sie wurde, *vor* der eigentlichen Durchführung der Reformation in Basel 1529, von Ökolampad, Wyssenburg, Bertschi, Geierfalk gemeinsam veröffentlicht, um die Sakramente in deutscher Sprache verwalten zu können. In der Vorrede bittet Ökolampad, der christliche Leser möge sich nicht ärgern, wenn er einigem Ungewohnten begegne; da in den Kirchengebräuchen von jeher keine Gleichförmigkeit geherrscht habe, offenbar aus göttlicher Schickung, um die Gutherzigen zur Erkenntnis christlicher Freiheit und der Unverbindlichkeit der Zeremonien anzuleiten, ohne Störung der Liebe. Wesshalb keine christliche Gemeinde je an Abweichungen einer andern in den Zeremonien Anstoss genommen habe, wenn nur die Einsetzung Christi unverletzt geblieben sei, sondern allein solche Leute zürnten, die mehr Eifer als göttliche Kunst hätten. Wer aber nach Pauli Rat der Liebe nacheifere, die allzeit sucht, was zur Ehre Christi und dem Nächsten zu gutem dient, nicht das Ihre, und sich nicht ärgert, dem werde dies zweifellos auch hierin nur Gewinn bringen. Das sind auch heute noch bei jeder Liturgierevision beherzigenswerte Worte.

Diese erste Revision bedeutete allerdings fast eine Neuschöpfung. Dem heutigen Leser der ersten baslerischen Agende fallen freilich eher einzelne Anklänge an die katholische Liturgie auf. Nach der *Taufe* wird noch die Bekleidung mit dem weissen Kleid vorgenommen, (die auch Zwingli in seiner Form der Kindertaufe

---

[1]) Die Agenden bis 1701 finden sich auf der Basler Universitätsbibliothek in zwei Sammelbänden vereinigt, die folgenden einzeln. [2]) In weiteren fachgelehrten Kreisen ist die geschichtliche Entwicklung der Basler Liturgie so gut wie unbekannt. Das beweisen gewisse ungenaue, wo nicht unrichtige Angaben, die offenbare Unkenntnis derselben zeigen, in der neuesten Auflage der P R E[3], so Bd. 10, S. 349 14ff; Bd. 19, 440 38.39; 446, 20. [3]) Drei Jahre nach Luthers formula missae, zwei Jahre nach der ersten deutschen Messliturgie in Strassburg, ein Jahr nach Zwingli's Ordnung der christenlichen Kilchen zu Zürich, im selben Jahr wie Luthers Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdiensts. Über den Beginn der deutschen Messe in Basel s. Basler Chroniken I, 35; J. Herzog, Leben Ökolampads, I, 340f.

von 1525 nicht abgeschafft hat[1]), mit den uns Baslern nicht ganz unbekannten Worten: „Gott verleych dir / das wie du yetz mit dem weyssen Kleyd / leyplich angezogen würst / also an dem Jüngsten tag mit reyner conscientz vor Christo dem richter erscheynest.“ Ebenso wird noch, ganz katholisch, vor der Taufe das *Kind* selber aufgefordert, dem Teufel abzusagen und den Glauben zu bekennen; indes die Gevatter antworten in seinem Namen. Das meiste andere katholische Zeremoniell jedoch, Salz, Speichel, Oel, der Exorcismus, den Luther beibehielt, ist als von Christus nicht befohlen weggelassen, ebenso „die frömbde Sprach“, wie die Reformationsordnung[2]) von 1529 etwas später bemerkt, „darab der vnverständig zuhörer nützit erbuwen“. Wie weit die Gebete von den katholischen abweichen, vermag ich genau nicht zu sagen, da ein basleriscbes katholisches Taufritual für mich nicht erhältlich gewesen ist. Wahrscheinlich weichen sie indes stark ab; denn sie sind ganz reformatorisch gehalten. Die Taufe erscheint als sakramentliche Aufnahme in die Zahl der Christen, das ist als blos *äusserliches Bedeuten* der Abwaschung von Sünden und der innerlichen Erneuerung und Wiedergeburt durch den h. Geist, auch nur als *Zeichen* der Versiegelung und Versicherung durch die göttliche Gabe des *Glaubens*. Dadurch sich das Kind, wenn es heranwächst, erinnert, dass es ein Christ sei, Mitgenoss der Erwählung und Erlösung in Christo, und dass es nicht der Welt, sondern Gott leben soll. Der Gang der Handlung ist, gegen früher wenigstens, einfach. Erst wird nach dem Begehren gefragt und des Kindes Namen. Dann kommen eine Ermahnung über die Erbsünde von Adam her und die Gnade in Christo, ein kurzes Gebet, die Verlesung von Mk 10,13—16 als Rechtfertigung der Kindertaufe, eine nähere Erklärung der Taufe und praktische Ermahnung des Vaters und der Gevatter über ihre Aufgaben gegenüber dem Kind, eine Fürbitte für das Kind, die Befragung des Kindes bezw. der Gevatter über den (apostolischen) Glauben und die Absage an den Teufel, ihre Antwort, dann die Taufe, das Anziehen des weissen Kleides und schliesslich der Psalm: „Ich glaub, darum red' ich“ u. s. w. Die Entlassung erfolgt mit den Worten: „Jr gevaetter ziecht das Kind zu der forcht Gottes / Der fryd sey bey euch“. So viel ich sehe, ist das Formular eine ganz selbständige und jedenfalls eine der stärksten Umgestaltungen des katholischen Ritus in damaliger Zeit[3]). Zwingli's

[1]) Vgl. Wolfensberger. Die Zürcher Kirchengebete in ihrer geschichtl. Entwicklung, Zürich, 1861. S. 29. [2]) Abgedruckt bei Ochs, Peter, Geschichte der Stadt und Landschaft Basel, Bd. 5, 686 ff., 1821; zum Teil ebenso bei Hagenbach a. a. O. S. (15) 11 ff. [3]) Vgl. Amerbach's Briefe, 51, bei Th. Burckhardt-Biedermann, Bonifacius Amerbach u. die Reformation, Basel 1894, S. 231.

Formel ist ähnlich, aber nicht gleich. Er behält z. B. das alte sogen. Sinthflutgebet, ebenso wie Luther.

Das *Abendmahl* wurde gefeiert mit „aufgezündten Kerzen", aber „ohn' all' weiter Ceremonien". Wahrscheinlich wurden jedoch noch einzelne Stücke der Liturgie gesungen, wenigstens ist dies noch in der nächsten Agende beim „Glauben" vorgesehen[1]. Ferner wurde bei gewissen Stellen von den Pfarrern gekniet, wie später noch lange in unsern Hauptkirchen und im Münster noch jetzt. In Zürich kniete anfangs sogar ja noch die Gemeinde zeitweise, und die Ministranten taten es bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts[2]. Ferner erhielt sich bei uns zweifellos stets die sogenannte wandelnde Kommunion, da wir nichts von einer Änderung hören und in der Schweiz überhaupt lange Zeit einzig die Stadt Zürich hierin eine Ausnahme machte, während ihr Gebiet den alten Brauch beibehielt[2]. Sonst ist der Brauch der alten Messe in unserer ersten Agende stark verändert, viel mehr als bei Luther in der deutschen Messe und kaum weniger als bei Zwingli in seiner Aktion oder Brauch des Nachtmahls. Der „Brauch zu reichen die heyligen Sacrament des leybs und bluots Christi" ist nämlich folgender.

Nach[3] Verkündung des Wortes Gottes in der Predigt spricht der Predikant eine kurze Vermahnung und dann eine Erinnerung über die Bedeutung des Sakraments des Inhalts: Man bezeuge bei dem sakramentlichen Brot, dass Christus uns ist das Brot des Lebens, und solle demgemäss vor allem wissen, dass die Sünden durch das Leiden Christi uns verziehen sind. Man solle sich auch prüfen, ob solcher Glaube und solches Vertrauen einen treibe zu einem neuen, friedsamen, gottesfürchtigen Leben. Ferner bezeuge, wer so in Einigkeit des Glaubens erfunden werde, im Sakrament, vereinigt zu sein in den Leib Christi. Diese ziemlich ungelenke Erklärung ist bei der nächsten Gelegenheit etwas verbessert worden. Ihr folgen logisch, aber im Ausdruck schlecht verbunden. das Kredo, der Glaube und der sogenannte Bann. Beide Stücke waren auch in der katholischen Kirche als Vorbereitung vor der Kommunion üblich und stammen also sicher daher[4]. Das Kredo ist das apostolische Symbol. Auch Zwingli hat es in seiner „Ak-

[1]) Anders deutet dies allerdings Hagenbach, Geschichte der ersten Basler Konfession², S. 248, aber kaum mit Recht. Eher könnte man fragen, ob der Glaube nicht als Lied von der Gemeinde gesungen ward. [2]) Vgl. Herrliberger, David, Gottesdienstliche Gebräuche u. s. w. der Stadt und Landschaft Zürich, Zürich 1751, S. 81f; Finsler a. a. O. S. 718. [3]) Nicht *vor* der Predigt, wie Hagenbach a. a. O. S. 245 und 247 irrtümlich behauptet, indem er ein Stück selbständige Liturgie zum Abendmahlformular zieht. [4]) Vgl. Luther E. A. opp. lat. var. arg. 7,12f.

tion", Luther dagegen benützt, wie die katholische Kirche, das Nicenum. Der Bann[1]) ist laut unserer Agende die Ausschliessung derjenigen von der Gemeinschaft im Nachtmahl, die durch das Wort Gottes verbannt sind und als ungesunde, dürre Glieder den Leib Christi schmähen. Als solche werden unter andern aufgezählt: „Abgötter, zauberer, gotslesterer oder durchächter der wort gottes vnd der heiligen Sacrament" (nach der Reformationsordnung von 1529 gab es welche — wohl Täufer —, die Brot und Wein des Abendmahls „ein beckenbrot, rübschnitz" und dergleichen nannten), „die ungehorsam sein weltlicher Oberkeit, aufrürisch und sich wideren jrer zyns vnd zols, die da sich in den sachen des gloubens nit woellen mit den Wort richten lon" (Leute offenbar wie Bonifacius Amerbach, der in seinen Briefen genug hierüber berichtet[2]). Verbannt werden weiter: „all totschleger, all die us muotwillen kriegen, huorer, Eebrecher, zuosauffer vnd brasser, dieb, rauber, wucherer, oder die so vnziemlich gwyn, handthier vnd gewerb tryben" (letztere Kategorie fiel bei der nächsten Agende wohl aus gewissen Rücksichten weg), „miessiggenger, die ein überbürden mit jrer Faulkeit den nechsten" u. s. w. Fast möchte man fragen, ob eine solche Zucht wirklich möglich war. Indessen wurde nach der Reformationsordnung erst nach zweimaliger brüderlicher Ermahnung und nur bei hartnäckigem Verharren in öffentlichen Lastern zur Ausschliessung vom Nachtmahl geschritten. Und so heisst es auch in unserer Agende am Schluss der Aufzählung, dass wer in dergleichen Lastern ergriffen werde, „brüderlich straff in guotem auffnehmen wöll, und wenn er die Gemeinde geärgert, sich mit dero durch ein neues Leben versienen". Ein Satz, der nicht mit Unrecht jetzt noch in unserer Vorbereitungsliturgie steht; tatsächlich gehörten eben Bann und Kredo, wie schon gesagt, bereits in katholischer Zeit zur Vorbereitung auf die Kommunion und bilden offenbar deshalb auch hier den Eingang dazu. Weiterhin folgt dann in unserer Agende eine nach damaliger Sitte in einem nachfolgenden stillen Vaterunser zu absolvierende Sammlung der Gemeinde empfohlener Bittgebete[3]), eine Kollekte für Kirche, Obrigkeit, Eidgenossenschaft, Stadt und Land, für die um des Wortes willen Verfolgten,

[1]) Über denselben vgl. für genaueres Linder, J. R. Der Kirchenbann, vorzugsweise in der schweizerischen und in der Basler Kirche, Leipzig 1864 (Illgen's Ztschft. f. hist. Theol. S. 122 ff.). [2]) Vgl. Burckhardt, Amerbach S. 78f. [3]) Vgl. dazu Finsler G. Kirchliche Statistik der reform. Schweiz, Zürich 1854, S. 604: „Das Unservater war überhaupt das eigentliche Gebet; denn fast überall enthielt die Liturgie nicht sowohl Bitten und Fürbitten, als vielmehr Aufforderungen zu solchen. Diesen Aufforderungen kamen dann der Pfarrer und die Gemeinde durch das stille Gebet des Vaterunsers nach."

und für alle Notdurft an Leib und Seele. Worauf die Agende die Handlung am Altar beginnen lässt. Eine Kollekte kannte die Ordnung der früheren Messe an dieser Stelle aber nicht. In Folge dessen wahrscheinlich ist dieselbe bald wieder umgestellt worden, wie schon die Reformationsordnung bezeugt [1]).

Vor dem Altar sodann, da bereit ist Brot und Wein (wie es heisst), wird in freier Nachbildung des alten, baslerischen Formulars vom Introitus der Messe [2]) das Sündenbekenntnis, damals gewöhnlich die offene *Schuld* genannt, abgelegt in den bekannten Worten: „O almechtiger Gott, vnd himelischer vatter / wir armen ellenden sünder / bekennen vns von unser kindtheyt an" u. s. w. Daran schliessen sich *Ps. 130*: „Avs tieffem rueff ich zu dir" u. s. w., wohl statt der Antiphone aus Ps. 43 der Messe, und abgekürzt das katholische *Kyrie: „Herr erbarm dich* / Christe erbarm dich / O Herr erbarm dich / vnd sey vns gnaedig jmmer vnd ewiglich." Ihm antwortet die *Absolution*, die etwas reformiert endet mit den Worten: „So jr den glauben habt, sprich ich durch krafft solichs glaubens / ledig vnd los von allen sünden / Im nammen" u. s. w. Das Gloria in excelsis und die allgemeine Kollekte der alten Messe fallen aus. Nach dem Verlauf der Messe ungefähr folgen aber wieder: Entweder Jes. 53,2—7 als *Prophezei* oder eine *Epistel*vorlesung, bezw. „letz" aus I Kor 11,23 ff oder II Kor 5,14—21 oder Phil 2,5—11, ferner der 22. *Psalm* an Stelle von Graduale, Alleluja, Sequenzen u. s. w., endlich die Vorlesung der Passionsgeschichte aus einem der vier *Evangelien*. Das Kredo der Messe fällt weg. An die Stelle des alten Offertoriums mit seinen weitläufigen Opfergebeten tritt „eyn *ermanung auf die letz des Passion*", von der Bruchstücke hie und da in unserer heutigen Liturgie noch auftauchen. Sie endet mit den Worten: „Des bedenket nun als sesset jr bey Christo / vnd hört es von jm". Worauf als einziger Rest des alten Mess*kanons* der Abendmahlsbericht einsetzt nach einer zum Teil nicht gerade glücklichen Übersetzung von I Kor 11.24 ff [3]). Das Trishagion bezw. Sanctus hingegen, das Calvin und Luther beibehielten, ebenso die Präfation, („Der Herr sei mit Euch", „Habt droben die Herzen"), die Zwingli und Luther zum Teil bewahrten, fallen ganz weg. Desgleichen fehlt das beim Brechen der Hostie in der Messe gesungene Agnus dei, welches Luther während der Kommunion singen liess. Hingegen steht das Vaterunser nach dem Abendmahlsbericht an seinem ureigenen, alten Platz. Zum Schluss kommt ein nochmaliger kurzer

[1]) Vgl. Hagenbach a. a. O. S. 19. [2]) Vgl. das baslerische Missale v. 1514. [3]) Vgl. den Satz: „Das trank des newen testament / ist in meinem Blut" usw.

Zuspruch an die Kommunikanten, der neu zu sein scheint und dem bis heute an der Stelle üblichen sehr ähnlich ist: „Ein jeder bewer sich vorhin / damit er nit daz urteil empfach / dann got will ein heilig dapffer volk in aller zucht vnd andacht“ u. s. w. Die Austeilung des Brotes geschieht mit den Worten: „Der vngezweifelt glaub / so ir hand in den tod christi / fuor“ (das ist im mittelhochdeutschen und damaligen schweizerischen Sprachgebrauch[1]) ein etwa vom Abendmahlsgenuss gebrauchter Ausdruck) „euch in das ewig leben“. Die Austeilung des Weines erfolgt mit dem Beisatz: „Der glaub so ir hand in daz vergossen blut jesu christi / fuor eüch in daz ewig leben.“ Diese etwas schwerfälligen Formeln sind wahrscheinlich eine gegen das opus operatum gerichtete Umbildung der damaligen römischen Kommunionsformeln: corpus Domini nostri custodiat animam tuam in vitam aeternam, et sanguis Domini nostri custodiat animam tuam in vitam aeternam. Leider ist in dem Basler Messbuch von 1514 die Kommunionsformel nicht angegeben. Nach der Spendung kommt gleich die Entlassung mit den schlichten Worten: „Lassend euch die lieb befohlen seyn vnder einander / vnd zu vorab die armen / Der fryd Christi sey mit euch / Amen.“ Letzterer Spruch war in der Messe unmittelbar vor der Kommunion üblich. Hier scheint er der Ersatz für allerhand frühere Formeln und das „ite Missa est“. Luther hat an die Stelle den aaronitischen Segen gesetzt.

Kurz zusammengefasst ist also der Verlauf der Abendmahlsfeier der: Vorangehen von der Kanzel als *allgemeine Vorbereitung* gewissermassen eine mahnende *Erinnerung* an die Bedeutung *des Sakraments* und zur Prüfung des *Glaubens* und *Lebens,* das Bekenntnis des *Glaubens* und die Ausschliessung der im *Lebens*wandel Unwürdigen durch den Bann, die *Kollekte* der Fürbittgebete und ein Vaterunser. Zur Liturgie vor dem *Altar* gehören zunächst eine Art *besonderer Vorbereitung,* nämlich das *Sündenbekenntnis* mit *Ps. 130,* dreifachem *Kyrie eleison* und *Absolution,* dann eine umfassende *Betrachtung des Leidens Christi* durch Propheten- und Epistellektion, den 22. Psalm und Evangelienlektion und eine diesbezügliche Ermahnung, endlich der *Abendmahlsbericht, Vaterunser,* kurzer *Zuspruch, Austeilung von Brot und Wein* mit Begleitworten, *Aufforderung* zu Liebe und *Wunsch* des Friedens.

Streng logisch und ganz sachlich ist diese Reihenfolge gerade nicht, es fehlt nicht an Wiederholungen und Unstimmigkeiten; aber immerhin ist sie übersichtlich, verständlich, und die ganze Haltung des Formulars nüchtern evangelisch. In *erster* Linie

---

[1]) Vgl. Schweiz. Idiotikon I, p. 975.

stellt sich aber das Werk Ökolampads und seiner Genossen als eine starke Kürzung der römischen Messe dar. Der ganze gottesdienstliche Akt ist, die stets vorhergehende Predigt zugezählt, ungefähr auf den Umfang des christlichen Gottesdienstes im 2. Jahrhundert zurückgesetzt; obschon er sich natürlich längst nicht in allen Stücken mit diesem Gottesdienst, wie ihn etwa Justin der Märtyrer beschreibt, deckt. Denn Ökolampad und seine Genossen konnten und wollten nicht sowohl den *ursprünglichen* Gemeindegottesdienst wiederherstellen, als vielmehr nur die katholische Messe von allem säubern, was der Einsetzung Christi und überhaupt dem Evangelium zuwider schien; schon einfach weil im Neuen Testament eine genaue Beschreibung des Gottesdienstes unmittelbar nicht gegeben war, gar nicht gerechnet ihre veränderten Bedürfnisse. Gerade wie auch wir nur das Gegebene werden bessern können, schon weil das Ursprüngliche nur in Stücken uns vorliegt; ganz abgesehen davon, dass es für uns niemals mehr ganz passen könnte. Daher blieben in der Abendmahlsagende von 1526 zum Teil spätere Teile der Messe, z. B. das Glaubensbekenntnis, das erst im Mittelalter hineingekommen ist, erhalten, während andere, ältere, wie die Präfation, wegfielen oder, wie das Offertorium, durch Neubildungen ersetzt wurden. — Die *inhaltliche* Gesamtauffassung des Abendmahls ist ebenso, zwar von der neutestamentlichen Überlieferung mitbedingt, doch vorzüglich bestimmt durch den Protest gegen das Messopfer als mechanisches („unlustiges") Werk der Messpriester und schmähliche Beeinträchtigung des Verdienstes und Opfers Christi und der christlichen Gemeinde, wie es die Reformationsordnung darstellt. Daher rührt der häufige Verweis auf das allein mit Gott versühnende, einmalige Leidensopfer Christi als vornehmstes Stück im Sakrament und wieder die starke Betonung des *allen* Abendmahlsgenossen nötigen und gebührenden Wissens, Glaubens, Bezeugens und christlichen Lebens und Liebens. Die Meinung ist, ähnlich wie bei Zwingli, vor allem, dass es sich beim Abendmahl *nicht* um ein *erneutes Opfer,* sondern nur um die dankbare Wieder*betrachtung* des Opfers Christi handle und um die *gemeinsame,* nicht blos priesterliche, Bezeugung der kirchlichen Einheit in *lebendiger* Liebe und Glauben, kein totes Werk. Der *objektive* Wert des Abendmahls kommt dabei freilich, wie bekanntlich auch bei Zwingli, etwas zu kurz. Es ist fast immer nur die Rede von *unserm* Bezeugen und Bedenken und wenig von dem Zeugnis und Handeln des geschichtlichen Jesus im Abendmahl uns gegenüber. Das Abendmahl erscheint blos als *Ausdruck* des Glaubens, statt auch als Mittel zur Stärkung des Glaubens, wie Herzog, Ökolampads

Biograph, richtig bemerkt. Ebenso kommt der *geschichtliche, besondere* Inhalt des Abendmahls nicht vollständig zum Ausdruck. Am ehesten noch der augustinisch-paulinische Gedanke, dass das beim Mahle der Gläubigen mit Danksagung gebrochene Brot und der gesegnete Kelch die Gemeinschaft des Leibes und Blutes Christi, bezw. der geistliche Leib des Herrn seien und der neue Bund in seinem Blut. Was Zwingli und Ökolampad über das Abendmahl vortragen, ist in erster Linie eine vergeistigte, oder — wenn man will — rationale Auffassung dieser eigentlich opfermystischen Gedanken zu polemischen Zwecken. Die andern urchristlichen Vorstellungen vom Abendmahl als Speise und Trank des Fleisches und Blutes Jesu Christi in höherem Sinne sind zwar auch nicht vergessen, helfen aber doch mehr nur nebenbei und gezwungener den reformatorischen Protest gegen das Messopfer ausdrücken, weil sie sich weniger dazu fügen von sich aus als jene augustinisch-paulinischen Vorstellungen. Freilich betont ja gleich der Eingangssatz des Abendmahlsformulars unserer Agende, „Unser geheymnüss ist / das Christus uns ist das brot des lebens“, die eine jener urchristlichen Vorstellungen in einer Weise, dass mehr als ein blosses Widergedächtnis des Todes Christi aus dem Abendmahl gemacht zu werden scheint und eine blosse Bezeugung des Glaubens und der gegenseitigen Liebe der Christen. Und aus gewissen Aussprüchen in Ökolampads Schriften wie in seinen öffentlichen Erklärungen möchte man fast schliessen, dass er nicht gar so übertrieben wie Zwingli jede Schätzung des Abendmahls als besondern und objektiven Gnadenmittels abgelehnt habe [1]). Aber wie im Anfang unserer Agende der Eindruck des eben genannten Vordersatzes sofort wieder aufgehoben wird durch den Nachsatz: „das *wir* mit danksagung bey disem Sakramentlichen brot bezeügen“, so werden auch sonst bei Ökolampad und in seinem Kreise solche Äusserungen immer wieder wett gemacht durch andere, die gerade so einseitig und sachlich unvollständig wie die Haupterklärungen Zwinglis vom Abendmahl sind. In der von Ökolampad jedenfalls beeinflussten Reformationsordnung z. B. lautet die Erklärung über das Abendmahl ganz zwinglisch: „Des Herren Nachtmal ist von Christo ingesetzt, sin heyligs Lyden, mit danckbarkeit zu betrachten, vnd

[1]) Vgl. das Bekenntnis z. B. auf der letzten Synode von 1531: confiteor animas nostras per fidem in mortem Jesu Christi et carne et sanguine pasci et potari, idque pane dominico sancte commendari, etc. Hagb. a. a. O. S. 216. Ferner vgl. die erst nach Ökolampads Tod entstandene, aber in seinem Geiste gehaltene Erklärung der ersten Basler Konfession von 1534 bei Hagb. a. a. O. S. 43 f.

zu verkünden, auch Christenliche lieb vnd einigkeit, wie glydern eins lybs gebuert zu bezügen"[1]).

Mehr nur zufällig oder wenigstens ohne sichtbaren Zusammenhang mit etwaigen Abweichungen von Zwinglis Auffassung des Abendmahls wurde auch von der ganzen Schweiz einzig in Basel die *Haus-* oder *Krankenkommunion* beibehalten, für die wir schon in dieser Agende von 1526 ein besonderes Formular antreffen: „Brauch in der heymsuchung der Kranken". Denn auch dieses ist, trotz seiner sonst noch stark katholisierenden Haltung, ganz der Auffassung vom Abendmahl als blossem Wiedergedächtnis des Todes Christi und Bezeugung christlichen Glaubens und Liebens angepasst[2]). Ähnlich steht es mit der auch nur in Basel von Anfang üblichen, *häufigeren* Abendmahlsfeier. Die Reformationsordnung bestimmt nämlich darüber: „Des Herren Nachtmal, soll in vnser Statt vnd Landtschafft Basel, zum jar gemeinklich in allen pfarren, dry mal, nämlich zu Ostern, Pfingsten, vnd vff Wienacht, vnd hye in der Statt alle Sonntag, von einer pfarr zu der andern, vff dass man alle Sonntag das Nachtmal finde, vnd ein yeder die liebe auch in andern pfarren zu bezügen, vnd Christo der grossen gutthat danksagen möge, gehalten werden." Der Versuch, auch auf dem Lande öfters das Nachtmahl als nur an den Hauptfesten zu feiern, musste mangels an Teilnehmern bald aufgegeben werden, worauf der Verenentag als vierter Kommunionstag dafür eingesetzt wurde[3]).

Erst einige Jahre nach Ökolampads Tode, im Jahre 1537, erschien eine *zweite Ausgabe* unserer Agende; obschon 1529 die für den Kultus entscheidende Reformationsordnung und 1534 die wichtige erste Basler Konfession veröffentlicht worden waren. Der Titel der zweiten Ausgabe lautet; „Form der Sakramenten bruch / wie sy zuo Basel gebrucht werden mit sampt eynem kurtzen kinder bericht"[4]). Zu den drei (4)[5]) Stücken der ersten Agende kommt hier hinzu eine *Trauformel:* „Form der Eelüt ynsegnung". Sie hat sich mit wenig Änderungen bis auf die neuere Zeit erhalten[6]). Die *Taufliturgie* von 1526 ist da und dort verändert und besser zusammengefasst. Die Frage an das Kind bezw. die Gevatter über den Glauben ist beseitigt und durch folgende For-

[1]) Bei Hagenbach a. a. O., S. 17. [2]) Man vgl. z. B. die Frage: „wöllest gantz nach dem Wort Christi / als ein guoter Christ / zuo guot dem nechsten leben / des zu warzeichen so begehrst du dich zu vereinigen mit allen Christen in empfahung der hochwirdigen Sacramenten." [3]) Vgl. Zwinger, Erklärung und Rettung der reinen Lehre vom Abendmahle. Basel 1655, S. 164. [4]) Zu Basel by Lux Schouber MDXXXVII. [5]) Über ein viertes Stück, „ein Ermanung vnd offen Beicht", vgl. später. [6]) Nach Amerbach (vgl. Burckhardt a. a. O., S. 197) hatte Ökolampad schon eine neue deutsche Trauform eingeführt.

mel ersetzt, die nicht mit Unrecht wenigstens äusserlich ein Vorläufer der Kompromissformel von 1873 genannt worden ist: „Wissend aber das der touff eyn zeychen sey des Christenlichen glaubenns welcher also lautet. Ich glaub“ u. s. w. Ebenso ist die Absage an den Teufel in eine Ermahnung umgewandelt. Vom weissen Kleid wird nichts mehr gesagt.

Auch bei der *Abendmahlsform* zeigen sich erhebliche Abweichungen. Die Einleitung ist besser geordnet und beginnt jetzt mit den Worten: „Diewyl wir hüt des willens sind, zuo halten das Nachtmal vnsers Herren Jesu Christi“ u. s. w. Die grosse allgemeine Kollekte von Bitten für die Kirche, Obrigkeit u. s. w. wird samt dem folgenden Vaterunser aus dem vorbereitenden Teil herausgenommen und hinter den 130. Psalm gestellt, der hier statt auf das Sündenbekenntnis auf die Absolution folgt. Diese selbst verliert ganz ihre katholische Art und wird in die aus der jetzigen Liturgie bekannten Worte umgesetzt: „Höret unsern trost“. Andererseits wird der allgemeinen Fürbittenkollekte das sog. kleine Gloria, „Eer sy dem Vatter / vnd dem Sun / vnd dem heyligen Geyst. Amen“ vorangeschickt, auch wird sie ergänzt durch eine Bitte für Kranke und Bekümmerte und ihr ein *neues*, grösseres *Bittgebet* angeschlossen, das beginnt: „Almechtiger Gott / zuo dem wir / als zuo unserem Vatter allen vnseren trost vnd hoffnung setzen“ u. s. w. Diese Änderungen bedeuten allermeist keine Neuerungen, sondern vielmehr Rückkehr zum gewohnten Gang der alten Messe. Das neue Bittgebet ist indessen nicht so zu erklären. Mir scheint es *da*rum an die allgemeine Kollekte angeschlossen worden zu sein, weil diese für sich allein nicht mehr recht in den Zusammenhang passen wollte. So erhielt sie wenigstens einen passenden Abschluss. Denn der Inhalt des neuen Gebets ist ein Erflehn ungefähr dessen von Gott, was im vorhergehenden Sündenbekenntnis als Mangel bekannt wird. Weiter sind an der Vermahnung auf die Letz der Passion einige Verbesserungen gemacht worden, sie gipfeln in der Umwandlung des Schlusses in eine eindrucksvolle Anrede an Jesus: „O Herr bespreng also mit dynem bluot vnsere Herzen, das wir als dankbare fürthin / nit vns selbs suochen / aber dyn lob / nitt vns, aber dir läben“ u. s. w.

Der Abendmahlsbericht beginnt in noch engerm Anschluss an Paulus als früher: „Der Herr Jesus in der nacht / in welcher er verraten ward,“ statt „Der am nächsten tag / Ee das Jesus leydt“, wie der Messkanon. Aber erst die nächste Auflage bessert die Übersetzung der Kelchworte; was wohl das Eindringen von Luthers Bibelübersetzung bei uns bezeichnet. Die Austeilungsformeln lauten jetzt: „Dyn gloub in das sterben des lybs Christi

erhalte dich in das ewig läben", „Dyn gloub in das vergiessen des bluots Christi sterk dich in das ewig läben." Sie zeigen in den verschiedenen Ausdrücken „erhalten" und „sterken" eine beachtenswerte Rücksicht auf die verschiedene Bedeutung von Brot und Wein. Dieselben Formeln finden sich übrigens auch anderswo, z. B. in Augsburg und Strassburg. Betreffs der Zeit während der Kommunion und für nachher wird bemerkt: „In mitler zyt singt man eyn Psalmen oder zween biss jederman zuo gangen ist", „nach dem spricht er eyn gebätt." Beides tat man auch andernorts in der Schweiz. Doch wurde auch etwa sonst im Evangelium weiter gelesen, so z. B. im Zürichgebiet, wo man bisweilen bis in die Apostelgeschichte hinein kam bei grösseren Kommunionen. Der Beschluss wird gemacht mit dem Psalm 67: „Es wöll vns Gott genädig syn." Weder in dieser noch in den zunächst folgenden Agenden wird erwähnt, wann die Handlung vor dem Altar oder vielmehr nach alter, hiesiger Sitte an dem vor den Altar gestellten Tisch begann. Ein Hinweis darauf, auch für die ältere Zeit, liegt wohl darin, dass im 18. Jahrhundert die Nichtkommunikanten nach der Vermahnung auf die Letz der Passion entlassen wurden, bezw. vor der Vorlesung des paulinischen Abendmahlsberichtes [1]).

Mit der Agende von 1537 war die Gestaltung der Hauptstücke der Liturgie für längere Zeit in der Hauptsache abgeschlossen. Zwar brachte das 16. Jahrhundert noch mehrere Agendenausgaben und Neudrucke. *Die dritte Ausgabe* erfolgte unter dem Antistitium des wegen seiner lutherischen Neigungen berüchtigten Simon Sulzer im Jahre 1564 mit dem Titel „Agendenbüchlin der Kirchen zu Basel" u. s. w. Hier kommt in der Taufformel noch hinzu die Schlussermahnung: „Lieben Christen / ihr wöllend ouch alle zuo herzen fassen vnd ernstlich betrachten / was jr dem Herrn Gott im h. Tauff zuogesagt habend / Darum so besserend euwer läben / Der Fryd des Herrn sey bey Euch allen. Amen." Sonst ist wenig verändert. Die bessere Übersetzung der Kelchformel im neutestamentlichen Text ist schon erwähnt worden. — Ebenso wenig neues brachte die schon 1569 folgende *vierte Ausgabe.* — Im Jahre 1591 erschien die Agende desgleichen sozusagen unverändert in Verbindung mit einer Neuausgabe der Baslerkonfession und des Katechismus durch Antistes Jakob Grynäus, den Erneuerer der reformierten Lehre in unserer Stadt, unter dem Titel des geistlichen Kleinods der Kirchen Gottes in der Stadt und Landschaft Basel.

[1]) Vgl. Herrliberger a. a. O. „Heilige Kirchengebräuche zu Stadt und Land Basel" S. 5.

Nach Hagenbach findet sich in allen diesen Agenden im Gegensatz zu den Agenden anderer schweizerischer Orte von vorgeschriebenen *Kirchengebeten* keine Spur [1]). Er glaubt auch aus gedruckten Gelegenheitsreden erweisen zu können, dass längere Gebete vor und nach der Predigt überhaupt in Basel anfangs gewöhnlich nicht gebraucht wurden, sondern nur etwa das Vaterunser nach einem kurzen einleitenden Votum. Den ersten Anlass zu besondern Gebetsformeln hätten ausserordentliche Ereignisse gegeben. So findet sich in der Tat, dass 1541 gedruckt worden sind: „Gemeine Andächtige gebett, so man alle Zynstag zuor buosspredigt in den vier Pfarrkilchen zu Basel haltet / für den grüwlichen Türcken. Auch für alles anligen der Christenlichen Kilchen." Sie waren verfasst von Mykonius am Münster, Karlstadt zu St. Peter, Dr. Markus (Bertschi) zu St. Lienhart, Jakob Trockenbrot zu St. Theodoren. Indessen hat Hagenbach übersehen, dass schon die Agende von 1526 offenbar ein Formular für ein Gebet *vor* der Predigt enthält unter dem Titel: „Ein ermanung vnd offen Beicht vor der predig." Immerhin kehrt dasselbe in den spätern Agenden nicht wieder [2]). Es scheint also allerdings anfangs ziemliche Freiheit und vornehmlich grosse Einfachheit auf diesem liturgischen Gebiet geherrscht zu haben. Erst Ende des 16. Jahrhunderts ist nach Hagenbach durch Grynäus ein als Lobopfer bezeichnetes Gebet samt angehängten zahlreichen Fürbitten für die Obrigkeit, das Predigtamt, Schulen, Ehestand, gesunde Luft und Fruchtbarkeit, Kranke, Bedürftige u. s. w. mit Schluss und Segen im Münster nach der Predigt stehender Gebrauch geworden. Ferner wurde nach der Fortsetzung von Wurstisen's Chronik [3]) im Jahre 1619 bei Gelegenheit einer Visitation der Landgemeinden für diese verordnet, jeder Pfarrer solle vor und nach der Predigt „allwegen unseres Herrn Jesu Christi Gebätt mit lauter Stimm [4]) sprechen" und dazu jeden Sonntag vor der Predigt „die Offene Schuldt", nach der Predigt aber „die zwölf Artikel unseres christlichen Glaubens, sambt den zehen Gebotten Gottes gleichermassen offentlich sprechen, oder ablesen." Ähnliches wird danach wohl auch in der Stadt gebräuchlich gewesen sein.

Ein nach der Meinung der Zeitgenossen sehr wichtiges Ereignis liturgischer Art war gegen Mitte des 17. Jahrhunderts die

[1]) a. a. O., S. 249 f. [2]) Die Existenz eines solchen Formulars wird aber auch später noch gelegentlich vorausgesetzt, vergl. Basler Chroniken I, S. 162, 30, 31 und die folgende Notiz aus Wurstisen Fortstzg. [3]) S. 593, 3. Aufl. 1883. [4]) Früher wurde es leise gebetet, vgl. Finsler, Kirchl. Statistik S. 694: „Das Unservater am Schlusse der Gebete vor und nach der Predigt wurde von der Gemeinde und dem Geistlichen leise und knieend gebetet."

Einführung des *Brotbrechens* in der baslerischen Kirche. Der Hergang wird uns von dem Antistes Theodor Zwinger in einem ausführlichen „Historischen Bericht“ sehr lebendig geschildert [1]). Nach Zwinger bestanden beim Abendmahl in Basel noch zwei Missbräuche, zu deren Beseitigung Ökolampad keine (?) Zeit gefunden habe, da er nicht alles auf's mal habe machen können, nämlich die kleinen, dünnen ronden Hostien und die Unterlassung des Brotbrechens. Auf die letztere Sache machten die 1572 nach Basel geflüchteten Religionsverwandten aus Frankreich aufmerksam, die das (von Farel eingeführte) Brotbrechen nach dem Exempel der übrigen französischen Kirchen übten. Schon der verstorbene Dr. J. J. Grynäus habe es bei ihnen gebilligt und in Predigten gelobt, doch vergebens „occasionem θεόδοτον“ zu dessen Einführung erwartet, desgleichen der allzu jäh von der Pest hingeraffte Nachfahr Grynäi, Dr. Johann Wolleb. Erst zu seiner, Dr. Zwingers Zeit habe sich mehrfacher Anlass geboten. Das ganze Predigtamt der Stadt gab seinen Consens und brünstiges Verlangen nach solcher Reformation kund. Viele fromme Herzen seufzten danach. Weshalb etliche sich zur hiesigen französischen Kirche hielten, andere bei der Krankenkommunion das Brotbrechen wünschten. Und endlich machte gar das Schreiben „Anonymi cujusdam“ Herrn Zwinger Vorwürfe, dass er so lange das gewünschte Werk hindere. Herr Zwinger nahm das aber mit Freuden auf, als ein Auftun der Tür Act. 1,7. Er beriet die Sache erst mit seinen Mitbrüdern, dem ganzen Ministerium. Dann besprach sie der geheime Rat der Dreizehn, ebenso der grosse Rat. Und am 25. Augusti 1642 beschloss einmütiglich ein Synodus generalis, bestehend aus dem Predigtamt zu Stadt und Land, den Herren Häuptern, Deputaten, Dreizehnern, Beisitzern des Banns und der Kirchendisziplin samt Schultheiss von Liestal, Obervögt etc. den Gebrauch des gemeinen Nähr- und Speisbrotes statt der ronden Hostien und zugleich die Ceremonie des Brotbrechens dem Worte Gottes gemäss, was etliche zu Freudentränen bewegte. Der Beschluss wurde nach der Bestätigung durch den grossen Rat zum ersten Mal den 2. Oktober 1642 im Münster bei der Kommunion ausgeführt, mit solchem Success, dass die aussert Festtagen nicht erhörte Zahl von bei 500 Personen teilnahm und auch später in den andern Kirchen stets volkreichere Kommunionen als sonst sich erzeigten.

Unsereiner wird geneigt sein, wie Ochs in seiner Geschichte

[1]) Im Anhang einer Predigt, die Zwinger den 20. April 1641 gehalten und dann zu einer Schrift ausgearbeitet hat, die nach seinem Tode unter dem Titel „Erklärung und Rettung der reinen Lehr von dem h. Abendmahl unseres Herrn Jesu Christi“ in Basel 1655 gedruckt wurde.

Basels (VI, S. 758), das Wesen, das aus dieser Sache gemacht wurde, etwas lächerlich zu finden. Aber es ist zu bedenken, dass damals der Glaube an die Inspiration der Schrift am höchsten stand, und ein Johann Buxtorf II sogar die Unantastbarkeit der Vokalzeichen des hebräischen Textes verteidigte [1]). Weshalb natürlich auch die buchstäbliche Einhaltung des Abendmahlsberichts jedermann äusserst wichtig erscheinen musste als strikter Gehorsam gegen Gottes Wort, die formale Autorität der damaligen reformierten Kirche. Der etwas äusserliche Biblizismus, der von Zwingli (man denke an die sitzende Kommunion) wie von Calvin her der reformierten Kirche anhaftete, hat übrigens bewirkt, dass auch andere Orte der Schweiz, so Bern, Schaffhausen, St. Gallen, Toggenburg, zum Teil schon früher das Beispiel der französischen Kirche nachahmten [2]), zum Teil erst später. Auch wird man ja betreffs des Gebrauchs von gewöhnlichem Brot, statt der auf die Opferauffassung hinweisenden Oblaten, zugeben müssen, dass durch ihn die Sinnbildlichkeit des Abendmahls deutlicher wird, was zu jener Zeit gegenüber den Lutheranern und Papisten besonders wichtig erscheinen musste. Über die *geschichtliche Berechtigung* des gewöhnlichen Brotes freilich kann man in guten Treuen verschiedener Meinung sein. Was aber das Brot*brechen* anbelangt, so wird niemand leugnen können, dass ihm in der ältesten Überlieferung schon besonderes Gewicht beigelegt wird; ob es auch da allerdings auf das Brechen des Leibes im gewaltsamen Kreuzestode gedeutet wird, wie diese Altreformierten bestimmt meinten, hat schon Luther gegenüber den Schweizern mit triftigen Gründen bestritten und ist neuerdings wieder fraglich [3]).

Die Erneuerung der *Agende* hat in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, wohl infolge des 30-jährigen Krieges und seiner Nöte auch für unsere Stadt, gänzlich ausgesetzt. Erst unter dem Antistitium des tatkräftigen, aber autoritären Lukas Gernler, Miturheber der durch ihren starren Glaubenszwang berüchtigten Konsensusformel, aber auch Gründer des Waisenhauses, regt es sich auf liturgischem Gebiet wieder. Zunächst wurde 1663 ein Gebet für die wöchentlichen *Betstunden* am Samstag Abend, eine Art liturgischer Andachten mit Schriftvorlesung (wie ein Smend sie jetzt wieder will [4]), zu Stadt und Land eingeführt. Nach Hagen-

[1]) Vgl. K. R. Hagenbach, Die theologische Schule Basels, Basel 1860, S. 30. [2]) Vgl. G. Finsler, Kirchl. Statistik, S. 714 f. [3]) Vgl. bei Rudolf Hospinian, Historia sacramentaria, 1598, p. 30 sq. 464 sq. die aus den Vätern beigebrachten Belegstellen und dazu meine Bemerkungen in Die heutige Abendmahlsfrage, Hinrichs Leipzig 1907, S. 174 ff. [4]) Vgl. J. Smend, der evangelische Gottesdienst, Gött. 1904, S. 143.

bach „spricht sich darin der kirchliche Geist des Zeitalters, entfernt von der ursprünglichen Kraft und Salbung der Reformation, wortselig, und wenn auch gut gemeint, doch dogmatisch kalt aus." Mir scheint das Gebet immerhin zum Teil von ergreifendem Ernst. Es ist herausgeboren aus den Nöten der Zeit, Religionsverfolgung und -zwiespalt, Krieg und Elend aller Art, wo man Gott ohne Phrase anreden konnte; „o du schröcklicher und gerechter Gott." — Im Jahre 1666 sodann erschien eine neue Auflage der Agende: „Agendbuch oder Christliche Kirchengebräuche / vnd Gebätte; Wie die in den Kirchen zu Basel an Sonn- vnd Werk-tagen / bei Predigten / Kinderlehren vnd Bättstunden; in Einsegnung der Eheleuthen / Bei dem Kindertouff / Bei der Vorbereitung zu des Herren Nachtmahl / vnd Haltung desselben; wie auch in Heimsuchung der Kranken / gehalten vnd geübet werden"[1]). Neben dem wenig umgearbeiteten Grynäus'schen Gebet *nach* der Predigt, von dem wir heute nur noch Bruchstücke haben, findet sich hier auch ein Gebet *vor* der Predigt, mit jenem bekannten angeblich Bezaischen, nach Neueren von Butzer-Calvin herstammenden, gewaltigen Sündenbekenntnis[2]). Hagenbach macht darauf aufmerksam, dass der extreme Calvinist Gernler den französchen Text noch verschärft hat. Ferner sind in dieser Agende hinzugefügt ein Gebet nach der Sonntagsabendpredigt (damals gewöhnlich einer Katechismuspredigt über eine Hauptwahrheit der christlichen Religion), eins nach der Dienstagspredigt, eines nach den ohne Gesang gehaltenen täglichen Morgenpredigten, ein Gebet nach der monatlichen Bettagspredigt, ferner eine Form die Kinderlehre[3]) zu halten, von welcher die Gebete vor und nach der Kinderlehre sich bis heute erhalten haben. Endlich findet sich hier wieder die eben erst besprochene Form für die wöchentliche Betstunde am Samstagabend. Eher als von ihr aber könnte das vorhin erwähnte, ziemlich abfällige Urteil Hagenbachs von den übrigen hier aufgezählten Gebeten gelten. Ihre „Wortseligkeit" und „dogmatische Kälte" entspricht übrigens dem allgemeinen Zeitgeschmack.

Bei den h. Handlungen ward, wie es scheint, damals hinsichtlich der Taufe von vielen Leuten gewünscht, dieselbe möchte, statt wie bisher zu beliebiger Zeit im Chor der Kirchen vor wenigen Anwesenden, forthin vor der Gemeinde verrichtet werden. Doch kam diese Änderung der Sitte erst im Jahre 1700

[1]) Getruckt zu Basel / bey Jakob Bertsche / In Verlegung der Heinric-Petrinischen / Im Jahr M.DC.LXVI. [2]) Vergl. Acta ecclesiastica, Conventus XIV, VII sept. omnium fratrum 1666. [3]) Kinderlehre fand anfangs nur im Münster und in der „minderen" Stadt Sonntags um 12 Uhr statt, seit 1658 in allen Hauptkirchen und auch auf dem Lande.

zur Ausführung[1]) und hat sich nicht für immer eingebürgert. Die Formulare der h. Handlungen erhielten 1666 zum Teil nicht unwichtige Ergänzungen. Bei der *Taufe* wird hier zum ersten Mal Mt 28,18—19 und Mk 16,16 der *Taufbefehl* entnommen und an die Spitze gestellt. Dass das nicht schon früher geschehen war, lag offenbar am Anschluss an die katholische Tradition, die ja auch sonst etwa über die Entstehung des neutestamentlichen Kanons hinaufweist. Ebenso hatten übrigens auch Luther, Zwingli und Calvin den Taufbefehl nicht in die Taufordnung aufgenommen.

In der Ordnung des *Nachtmahls* wird im Abendmahlsbericht hinter „gebrochen" zugesetzt „und den Jüngern gegeben". Was wohl zurückweist auf die Einführung des Brotbrechens bei der Sakramentsausteilung. Wichtiger ist die Hinzufügung einer besonderen *„Vorbereitung zu des Herrn Nachtmahl"*. Das dafür gegebene Formular deckt sich mit dem Vorbereitungsformular der kurpfälzischen Liturgie von 1585 und entstammt jedenfalls dieser. In der Tat ist es auch ganz in dem bekannten dogmatischen Styl des Heidelberger Katechismus gehalten. Es hält ebenso für: „Erstlich / vnsere Sünden; Zum andern / vnser Erlösung; Zum dritten / die Dankbarkeit"; ist auch ebenso klar und wirkungsvoll durch die bekannte Art der eindringlichen Fragen. Offenbar genügte dem damaligen, feierliche Veranstaltungen und weitschweifige Gebete liebenden Geschmack die aus der Reformationszeit überkommene doppelte Vorbereitung in der Abendmahlsliturgie selber nicht mehr, und so führte man noch diese besondere Vorbereitung ein, die wahrscheinlich, wie es die Sitte im folgenden Jahrhundert war, einen Tag vor der Abendmahlsfeier um 4 Uhr gehalten wurde. In den unvollständigen Acta ecclesiastica ist darüber nichts erhalten. Sie bringen uns nur kurze Bemerkungen über einige der andern Zusätze in dieser Agende, so die, dass die Geistlichkeit das Sonntagabendgebet im Sinne vermehrter *Feierlichkeit* einführte[2]). Das lässt auf dasselbe Motiv bei der Einführung der besondern Vorbereitung schliessen.

Die *nächste Auflage der Agende* erschien unter dem Antistitium von Peter Werenfels im Jahre 1701[3]). Sie brachte erhebliche Änderungen in der Tauf- und Abendmahlsliturgie. Die *Taufliturgie* wurde vor allem straffer und klarer gefasst. Die

[1]) Vergl. Herrliberger a. a. O. Heilige Kirchengebräuche der Stadt und Landschaft Basel S. 3. Es wird dort verwiesen auf eine lateinische „Aufschrift über diese denkwürdige Abänderung" im Taufbuch zu St. Leonhard. Die Taufe schwacher Kinder im Hause blieb erlaubt, vgl. S. 4. a. a. O. [2]) Vgl. Acta ecclesiastica, Conventus IIII, fratrum omnium, XXIII Martii 1666. [3]) „Agendbuch / Oder Christliche Kirchengebräuche / und Gebätter /" u. s. w. „Basel / Gedruckt / bey Johann Brandmüllern. Anno MDCCI.

Frage nach dem Namen ist vom Anfang unmittelbar vor die Taufe verlegt. Die Ermahnung vor der Taufe ist stark geändert, in Anlehnung, wie mir scheint, wenigstens zum Teil wieder an die Pfälzer Liturgie. Die Taufgnade ist mehr objektiv gefasst. Die Taufe wird dargestellt als *Zeichen* und *Siegel* unserer Aufnahme in den Bund Gottes und der Einverleibung in den geistlichen Leib Christi, die Kirche, und als *Bekräftigung* der Waschung der Seele durch Christi Blut und Geist. Sie soll in erster Linie ein Zeugnis des dreieinigen Gottes *an uns* sein, daneben allerdings auch Verpflichtung unsererseits, bezw. von Vater und Gevattern dem Kinde gegenüber. Das Glaubensbekenntnis wird jetzt eingeleitet: „*Bekennet mit mir* die Articul unseres Christlichen Glaubens / darauf diss Kind soll getaufft werden." An Stelle des früher üblichen Psalms *nach* der Taufe tritt ein kurzes Gebet, indem sich bereits Rationalismus und Pietismus anzukündigen scheinen durch Worte wie: „wir danken dir / dass du diss Kind zu einem *vernünftigen* Menschen / und zwar in der Schoos der Christlichen Kirche / hast lassen gebohren werden / auch Gnade gegeben / dass ihm hat können aufgedruckt werden das Sigel des Christenthums / und der Gotteskindschaft und das *Mahlzeichen der Schäflinen Christi.*" — Auch in der *Abendmahlsliturgie* wird die früher vernachlässigte objektive Bedeutung des Sakraments kräftig hervorgehoben. Der Eingang lautet nämlich anfangs zwar wie früher: „Dieweil wir heute willens sind" u. s. w. bis zu den Worten: „dass Christus . . . . selbst uns ist das Brot des Lebens", dann aber ist — in Klammern zwar erst — eingeschaltet: „dessen das H. Nachtmahl ein Pfandzeichen und Sigel ist / dadurch wir versichert werden / dass / so wahrhafftig wir von dem Brot des Herrn essen / und auss seinem Kelch trinken / dass wir so wahrhafftig Gemeinschafft haben mit seinem für uns / zur Vergebung unserer Sünden / gecreutzigten Leib / und vergossenen Blut und dadurch gespeiset und getränkt werden zum ewigen Leben." Mit dieser Einschaltung hat der schon längst in Basel einflussreiche Calvinismus, welcher wie wir sahen, bereits früher durch Einführung des Brotbrechens beim Abendmahl sich bemerklich gemacht hatte, auch in der *Abendmahlserklärung* sich Ausdruck geschafft und die spiritualistisch einseitige Lehre der Reformatoren Basels korrigiert. Es geschah das allerdings in Ausdrücken, die mehr auf die *scholastischen* Sakramentsbestimmungen als gerade auf das N. T zurückweisen. Entsprechend dieser Erklärung wurde sodann auch im Folgenden einiges geändert. Die Vorlesung der Passionsgeschichte, die früher einen so breiten Raum eingenommen hatte als Betrachten des Leidens Christi, wurde mehr oder weniger bei Seite

geschoben mit der Bemerkung: „Es kann bisweilen auch etwas aus der Passionshistori gelesen werden.“ Offenbar schien eben jetzt die Abendmahlszeremonie selbst genugsam die Passion zu verkünden und eigenes Betrachten überflüssig zu machen. Die Anrede an Jesus: „O Herr Jesu Christe, besprenge“ u. s. w. erhielt den Abschluss: „wie dann das h. Nachtmahl eingesetzt ist / zu *besiegelung* der Gemeinschafft, die wir haben mit dir / als dem Haubt / und untereinander als Glieder eines Leibes.“ Nach der Austeilung, wo seit 1666 wunderlicher Weise plötzlich die alte Anrede aus der Präfation der Messe: „Der Herr sey mit uns“ wieder aufgekommen war, wurde ein neues, längeres Schlussgebet zugefügt. Der früher übliche Psalm am Schluss sollte nur noch gesprochen werden, wenn es die Zeit zugab. An Stelle des alten, stark katholisierenden Formulars für die Krankenheimsuchung endlich trat ein vollständig neues, das nach dem dreifachen Schema des Heidelberger Katechismus zugeschnitten, zwar dogmatisch sehr korrekt, aber auch sehr ledern ist und für die Kranken gerade so unpraktisch gewesen sein muss wie das alte wegen seiner Länge. In der Vorrede wird ausdrücklich bemerkt, dass das h. Nachtmahl „in sonderbaren Häusern“ nur solchen gereicht werden dürfe, die wegen Alters oder Krankheit nicht mehr zur Gemeinde Gottes kommen könnten und *ohne Aberglauben* danach begehrten. Es sei auch zu reichen in Gegenwart etlicher Personen, die es mit empfingen.

Im Jahre 1727 wurde der Agende von 1701 auch eine *Form für Leichenbegängnisse* angehängt. Nach Hagenbach sollte dieselbe die Leichpredigt ersetzen[1]). Und so bringt sie auch die nächste Ausgabe der Agende[2]), von 1752, als Form zum Ersatz der Predigt, jedoch zerstückt in eine kürzere Anrede vor und ein längeres Gebet nach den Personalien. Ausserdem gibt diese Agende aber auch wieder ein Gebet zum Verlesen vor Leichpredigten. Sonst zeigt die Agende wenige und kaum erhebliche Änderungen. Doch erhält sie einen grössern Zuwachs durch einen Anhang von verschiedenen Verkündungen bei Leichenbegängnissen, Hochzeiten u. s. w., ferner von Einschaltungen in die Predigtgebete bei besonderen Anlässen als Kinderbegräbnissen, Schwörtag, Hinrichtungen, Tagsatzung u. s. w., endlich Bemerkungen „von der Zeit des Kirchengehens“, „den Lehren und Texten, welche in gewissen

[1]) Vgl. Hagenbach a. a. O., S. 254. Nach Herrliberger a. a. O., S. 8 waren 1726 die Leichenpredigten abgeschafft worden, schon 1731 aber wieder eingeführt. [2]) „Agendbuch oder christliche Kirchengebräuche und Gebätter“ u. s. w. „Basel, gedruckt bei Emanuel Thurneysen, 1752.“

Predigtstunden verhandelt werden", „alles", wie es heisst, „fürnehmlich jungen neu-angehenden Predigern zur Bequemlichkeit beygefügt." (Schluss folgt.)

---

# Die Erziehung zum Glauben an Gott.

Von *Hans Wirz,* Pfarrer in *Staufberg.*

---

Im Ausdruck Glaube an Gott sind zwei Momente enthalten, ein objektives und ein subjektives. Wird bei diesem Ausdruck das objektive Moment stärker betont, so bekommt er den Sinn: Gegeben ist eine Lehre von Gott, die an den Menschen mit der Forderung des Glaubens, d. h. des Fürwahrhaltens herantritt. Wird dagegen dem subjektiven Moment das grössere Gewicht beigelegt, so bekommt er den Sinn: Im menschlichen Geist haben sich bestimmte Regungen entfaltet, die nach einer bestimmten Richtung hin verlaufen. Es soll nun zunächst gezeigt werden, welches von diesen beiden Momenten im Ausdruck Glaube an Gott für den Menschen das wertvollere ist.

Zum objektiven Moment in dem besagten Ausdruck gehört alles das, was in den locis de revelatione, de notione dei, de creatione et providentia, de sancta trinitate und in den übrigen locis, so oft von Gott etwas ausgesagt ist, niedergelegt zu sein pflegt. Der Ausgangspunkt ist die Existenz eines persönlichen, über die Welt erhabenen Wesens. Die Eigenschaften dieses Wesens werden aufgeführt, sein Wille wird entwickelt, seine Taten werden erzählt, seine letzten Ziele werden enthüllt. Das Ganze ist ein festes, einheitliches Gedankengebäude. Das Material zu diesem Gebäude liefert hauptsächlich die Bibel, den Bau selbst führt der Mensch mit Hilfe der Logik, d. h. mit den Werkzeugen seines Verstandes, auf.

Dieses Gedankengebäude tritt vor den Menschen als Lehre. Die Lehre erhebt den Anspruch, der adäquate Ausdruck des religiösen Lebens, wie es in der Christenheit vorhanden ist, zu sein. Sie verlangt deshalb, dass die Menschen sie als die geoffenbarte Wahrheit annehmen und sich vor ihr beugen. Aber was kann diese Lehre leisten? Da sie Material für den Verstand ist, kann sie wie ein anderes Wissen angeeignet und im Gedächtnis festgehalten werden. Aber sie ist nicht im Stande, religiöses Leben zu erwecken. Denn sie selber ist nicht Leben, sondern im besten Fall in Begriffen erstarrtes Leben. Die Lehre macht wohl gelehrte Menschen, aber nicht religiöse Menschen.

Die Menschen der Gegenwart verschmähen es vielfach überhaupt, in diesen Dingen gelehrt und bewandert zu sein und weigern sich, diese Lehre anzunehmen. Dann erhebt sich die Klage über die Gottlosigkeit der heutigen Menschheit. Und doch ist diese Klage unberechtigt. Die Menschen haben ein Recht, sich gegen die Autorität der Lehre von Gott aufzulehnen. Die Sätze über Gott sind zu einer Zeit geformt worden, da sie sehr wohl in das allgemeine Bild, das jene Zeit von der Welt hatte, hineinpassten. Nach der ganzen Art, wie die Menschen zu jener Zeit die Welt anschauten, lag nichts Unschickliches und Gewaltsames darin, dass an ein persönliches Wesen geglaubt wurde, das die Welt geschaffen hat und sie regiert, das Wunder wirkt, das die gefallene sündige Menschheit mit sich versöhnt. Gott stand für diese Mächte ganz auf der Linie der übrigen fassbaren Mächte der Natur, wenn auch als die oberste und stärkste. Aber wie sollten sich die Menschen der Gegenwart mit einem solchen Wirken Gottes zurechtfinden, ja was können sie überhaupt mit dem Begriff Gott anfangen? Ein in den Anschauungen der Gegenwart lebender Mensch erkennt die Welt als anfang- und endlos. Alles Geschehen in der Welt verläuft für ihn nach den Gesetzen der Kausalität, und ist sonach unverbrüchlich. Die Welt ist das All, neben dem ein Anderes, welchen Namen auch immer es tragen mag, keinen Raum hat. Ein Hineinwirken einer fremden Macht erscheint ihm sinnlos. Die Menschen der Gegenwart empfinden die Lehre von Gott als einen Fremdkörper in ihrer Weltanschauung, den sie daher aus derselben auszustossen suchen, wie das jeder Organismus tut. Sie wollen nur in solchen Anschauungen leben, die sich ihnen von selber mit Notwendigkeit erschliessen. Hinter der allgemeinen Klage über die Gottlosigkeit der gegenwärtigen Menschheit verbirgt sich daher eine heillose Unkenntnis, sowohl über den Wert von Begriffen und Lehren, als auch über die Art, wie Erkenntnis entsteht. Wenn viele Menschen heutzutage das Wort Gott gleichwohl noch anwenden, so meinen sie etwa damit eine immanente Macht, die in allen Dingen unsichtbar wirkt und vielleicht die Welt einem unbestimmten Ziele zuführt. Aber streng genommen dürfte diese immanente Macht nicht Gott genannt werden, weil von Alters her Gott als persönliches, über der Welt stehendes und sie regierendes Wesen verstanden worden ist. Auch wird das Wort Gott heute vielfach aus Gewohnheit und Verlegenheit angewendet, wie ja überhaupt uralte Anschauungen und Begriffe in der Schatzkammer des Geistes mitgeführt werden, auch wenn ihre Blütezeit längst vergangen ist.

Die gleiche Unkenntnis über den Wert einer Lehre zeigt sich auch in denjenigen Bestrebungen, die die Menschen der heutigen Zeit zum Glauben an Gott als an eine Lehre zurückführen wollen. Wenn diese Bestrebungen auch von gutem Willen und von edler Liebe durchglüht sind, so führen sie doch nie zum Ziel, denn sie beruhen auf einer Lüge. Keinem Menschen fällt es ein, den Strom zu zwingen, dass er der Quelle zufliesse. Aber den viel stärkern Strom der Entwicklung des geistigen Lebens glauben diese Menschen nicht etwa nur aufhalten, sondern auf die Stufe einer frühern Zeit hinaufleiten zu können. Wenn die Menschen zum Glauben an Gott, d. h. zum Fürwahrhalten der Lehre von Gott, zurückgeführt werden sollten, so müsste in ihnen auch die Weltanschauung, auf der allein jener Glaube an Gott ruhen kann, wieder lebendig gemacht werden. Eine solche Riesentat ist unmöglich, abgesehen davon, dass sie eine schlechte Tat wäre. Denn es hiesse von den Menschen verlangen, dass sie einem Begriff zuliebe, der in früherer Zeit Gültigkeit hatte, die Augen vor der Wirklichkeit verschlössen. Diese Macht besitzt glücklicherweise ein Begriff auf die Dauer nicht. Deshalb verlieren die Menschen mit jenen Bestrebungen die Fühlung mit ihrem Zeitalter, was der Lohn für ihre Anmassung ist.

Der Glaube an Gott als an eine persönliche überweltliche Macht ist innerhalb der Weltanschauung der Gegenwart zu einer Unwahrheit geworden. Darum wenden sich die Menschen von ihm ab und lassen sich mit keinem Mittel zu ihm zurückführen. Der Abfall von Gott, soweit er sich in diesem Lossagen von der Lehre zeigt, ist nicht aus bösem Willen noch aus Gleichgültigkeit, sondern aus Notwendigkeit geschehen. Die wahrhaft aufrichtigen Menschen der Gegenwart glauben nicht mehr in diesem Sinn an Gott, denn sie nehmen es ernst mit der Wirklichkeit. Sie begnügen sich nicht mehr mit einer Anschauung und Deutung der Wirklichkeit, die in einer früheren Zeit eine Notwendigkeit gewesen ist und deshalb die Berechtigung in sich selber getragen hat, sondern sie wollen die Wirklichkeit frei und vollständig auf sich wirken lassen und aus den Erkenntnissen, die sich ihnen ergeben haben, eine neue Weltanschauung, *ihre* Weltanschauung bilden. Es mag in derselben viel von Unbegreiflichem, Geheimnisvollem, Erhabenem die Rede sein, aber die Notwendigkeit, auf eine überweltliche persönliche, nach Analogie des Menschen wirkende Macht zu schliessen, ergibt sich ihnen gewiss nicht. Darum enthält diese Weltenschauung keine Sätze über Gott. Die wahrhaftigen Menschen sind heute vielfach nicht die Gottesgläubigen, im Sinn des Festhaltens an einer Lehre, sondern die sogenannten

Gottlosen. Jene stehen in irgend einer Weise in einem Wahn befangen oder tun ihrer Erkenntnis Gewalt an, während diese es sind, die mit ungetrübtem Auge in die Welt hineinblicken.

Das Verkehrte, das in der Anmassung der Lehre von Gott liegt, die wahre Kenntnis vom Höchsten zu enthalten, zeigt sich sehr deutlich im Ergebnis der religiösen Unterrichtspraxis, wie sie bis zur Gegenwart fast ausnahmlos geübt worden ist. Der selbständige junge Mensch, dem der Glaube an die Existenz Gottes als persönlicher Macht, an die Eigenschaften Gottes, an seinen Willen, sein Wirken, seine Wunder, seine Ziele eingeprägt worden ist, trägt diese Lehren als Ballast in seinem Gedächtnis herum. Aber auf sein Leben und seine eigenen lebendigen Anschauungen und Entschlüsse verliert derselbe bald auch den geringsten Einfluss. Sein Leben verläuft unabhängig von diesem gelernten Glauben nach den unentrinnbaren Gesetzen der Wirklichkeit. Er hört auf zu beten, weil er die Notwendigkeit des Gebetes nicht erkennen kann, und endlich legt er diesen Glauben vollständig bei Seite. Damit ist aber der Bankrott des Glaubens an Gott im Sinn des Festhaltens an einer Lehre erwiesen.

Das für den Menschen wirklich wertvolle Moment im Ausdruck Glaube an Gott ist das subjektive. Es enthält diejenigen Elemente des Glaubens, die nicht von aussen als ein Fremdes an den Menschen herangebracht werden, sondern die in ihm selber liegen und in ihm selber reifen.

Neben der Tradition, die sich in Begriffen und Sätzen als Lehre verdichtet hat, und die als unverstandene Autorität an den Menschen herantritt, ihn oft in Lüge und Knechtschaft verstrickend und ihn hemmend, seine Bestimmung zu erreichen, geht eine zweite Tradition her. Diese tritt nicht ans Licht in Begriffen und Sätzen, sondern lebt im Verborgenen. Sie ist ein Teil des innern Lebens der Menschen. Dieses subjektive Moment im Glauben an Gott besteht in gewissen Regungen des Gefühls.

Alle Zustände des menschlichen Geistes werden durch zwei Faktoren gebildet, durch die Welt, die den Menschen allenthalben umgibt, und durch den Menschen, der mitten in der Welt steht. Die Welt mit ihrer unermesslichen Fülle von Stoff wirkt mit solcher Gewalt auf den menschlichen Geist, dass dieser nicht widerstehen kann. Die gewaltige Wirkung der Welt auf den Menschen nötigt diesen, die Funktionen seines Geistes der Beeinflussung der Welt preiszugeben. Jede Funktion des Geistes passt sich der Einwirkung der Welt in der ihr eigentümlichen Weise an, der Verstand, indem er Begriffe und Urteile bildet,

der Wille, indem er Zwecke setzt, das Gefühl, indem es Stimmungen empfindet. Keine dieser Funktionen würde sich betätigen, wenn nicht die Welt sie durch ihre gewaltige Wirkung zur Tätigkeit zwänge. Anderseits wüssten wir nichts von Erkenntnissen, Entschlüssen und Stimmungen, wenn eben der menschliche Geist nicht derart beschaffen wäre, dass er unter dem Einfluss der Welt mit Notwendigkeit dieselben bilden müsste. Alle Eindrücke aus der Welt, die den Verstand zur Bildung von Begriffen und Urteilen nötigen, die den Willen zur Tätigkeit bringen, so dass er Zwecke setzt, nötigen auch das Gefühl zu den ihm eigentümlichen Betätigungen. Die Betätigung des Gefühls sind die Stimmungen. Sie sind entweder Stimmungen der Lust oder der Unlust. Eine dieser Stimmungen wird von jedem Eindruck aus der Welt, der im stande ist, das Gefühl zu erregen, hervorgerufen. Gleichwie die Verstandes- und die Willenstätigkeit des Geistes ununterbrochen tätig sind, so reisst auch der Faden des Gefühlslebens, die Summe der Stimmungen, nie ab.

Die Stimmungen sind äusserst veränderlich. Aus der Stimmung der höchsten Lust in der einen Stunde kann der Mensch in die tiefste Misstimmung in der nächsten Stunde geworfen werden. Die Zahl der Stimmungen ist um so höher, je reicher die Menge der Einwirkungen von aussen auf das Gefühl und je stärker dessen Reaktionsfähigkeit ist. Die grosse Veränderlichkeit der Stimmungen schon innerhalb eines Tages rührt daher, dass während dieser Zeit so viele verschiedenartige Dinge aus der Welt an den Menschen herantreten und auf ihn wirken. Alle diese Dinge aus der Welt kommen nun an uns heran und werden von uns erfasst nicht als Glieder eines einzigen grossen Zusammenhangs. Könnten wir sie sofort als solche erkennen, so wären sie nicht im stande, verschiedene, einander ganz entgegengesetzte Stimmungen in uns zu wecken, sondern sie würden in uns immer nur eine einzige kontinuierliche Grundstimmung auslösen. Aber die Dinge treten an uns heran als Einzeldinge. Sie kommen jedes für sich aus einem beschränkten Ausschnitt der Welt heraus. Da wir als Menschen selber Einzeldinge sind und uns fortwährend in einem engen, abgeschlossenen Kreis von Anschauungen, Gedanken und Zielen, nämlich unserm individuellen Leben, bewegen, sind wir nicht im stande, jeden Eindruck von aussen sofort ganz in uns aufzunehmen, d. h. ihn in Harmonie mit dem augenblicklichen Stand von geistigen Zuständen in uns zu bringen und ihn so zu beherrschen. Möglicherweise deckt sich der Kreis, aus dem ein Eindruck aus der Welt an uns heran-

kommt, mit dem Kreis, in dem sich unsre eignen Gedanken, Entschlüsse und Stimmungen augenblicklich bewegen, annähernd. Dann sind wir innerlich vorbereitet, das Fremde von aussen zu empfangen. Dasselbe löst in uns die angenehme Stimmung der Lust aus. Wenn uns dagegen das Ding von aussen für seinen Empfang unvorbereitet findet, wenn es uns also überrascht, so empfinden wir es als ein Fremdes und Störendes; es berührt uns unangenehm und wird in uns zu einem Erreger der Unlust, des Missbehagens, der Unruhe. Wir erkennen, dass etwas in uns eingetreten ist, dem wir nicht gewachsen sind. Das Fremde erweist sich vielmehr so mächtig, dass wir spüren, wie es uns seiner Gewalt unterwirft. Wir werden durch seine Gewalt aus dem augenblicklichen Kreis von geistigen Zuständen, der unser Bewusstsein ausmacht, hinausgeworfen. Wir stehen in Gefahr, dadurch unsre Selbständigkeit zu verlieren. Solange wir uns von dem fremden Ding beherrscht wissen, bleiben wir daher unruhig. Die Ruhe und mit ihr das Gefühl der Lust treten erst in dem Augenblick wieder ein, in dem es uns gelungen ist, mit einem höhern Kreis das Neue, das in uns eingetreten ist, zu umschliessen. Ist dies geschehen, so haben wir das innere Gleichgewicht, die Selbständigkeit, den Frieden wieder erlangt. Diese Arbeit ist um so rascher getan, je selbständiger und gebietender der Geist eines Menschen den Eindrücken der Welt gegenüber auftreten kann. Das Neue hat allerdings auf eine kurze Zeit, aber nicht dauernd, die Stimmung des Empfängers zu trüben vermocht. Was da der menschliche Geist erlebt, ist mit dem grossen, starken Strom zu vergleichen, dessen klares Wasser durch das unreine Wasser eines kleinen Zuflusses wohl eine Strecke weit beschmutzt werden kann, bald aber wieder in der ursprünglichen Klarheit weiterfliesst. Der Mensch, der diese Arbeit des Geistes leitet, führt ein selbständiges inneres Leben. Das Schaffen einer höhern Einheit im menschlichen Geist kann aber unter Umständen überhaupt misslingen. Wenn sich das Neue von der Welt her stärker erweist als die augenblicklichen geistigen Zustände des Menschen, und wenn der Mensch überhaupt kein mächtiges beherrschendes Eigenes in sich trägt, dann fällt er in die Abhängigkeit des Fremden. Das bedeutet ein Nachgeben. Dieser Mensch führt kein eigenes Leben mehr. Er wird ein Knecht der Sachen, der Einzeldinge der Welt. Er verliert seine Selbständigkeit und Freiheit. Er hat den geistigen Mittelpunkt seines Wesens verloren, der allein die Macht hat, allem Gut, das aus der Welt eingeht, seinen Stempel aufzudrücken und sich damit zum Beherrscher desselben zu erheben. Wie die Einzeldinge in betäubendem Wechsel den Menschen um-

schwirren, wird der von ihnen beherrschte Mensch ein unsicheres, haltloses, wetterwendisches Wesen.

In dieser Unterordnung der Einflüsse der Welt unter einen geistigen Mittelpunkt im Menschen erwächst der Mensch zur Persönlichkeit. Dabei betätigt er seine Freiheit. Der Mensch ist frei von der Welt, indem er sich über die unzähligen Einflüsse der Welt, die ihn alle zu ihrem Knecht machen wollen, ein Urteil bildet und dieses Urteil dem Schatz seiner Erfahrung einverleibt. Während das Leben des Menschen bis in seine kleinsten Äusserungen hinein als das unfreie Glied eines notwendig verlaufenden eisernen Zusammenhangs innerhalb der Welt erscheint, ist dem Menschen in seinem Geist die Möglichkeit gegeben, sich diesem Zwang der Welt gegenüber als ein freies selbständiges Wesen zu erfassen. Diese geistige Herrschaft und Selbständigkeit gegenüber der Welt kann aber der Mensch nur dann ausüben, wenn er nicht dem Wechsel der Stimmungen, wie sie die Einzeldinge der Welt in ihm hervorrufen und dadurch die Macht über ihn erweisen, unterworfen bleibt, sondern wenn er denselben ein starkes Gegengewicht entgegenstellen kann.

Darum ist es für den Menschen vom grössten Wert, dass ein solcher starker Mittelpunkt in seinem Geist gebildet werde. Die Grundstimmung der Ruhe, der Sicherheit, der Ausgeglichenheit aller Gegensätze, des Friedens, die mächtig genug wäre, den vielen wechselnden Einflüssen der Welt gegenüber und den Stimmungen, die daraus erwachsen, ein starkes Gegengewicht zu bieten, wäre ein solcher Mittelpunkt. Von vornherein ist klar, dass diese Grundstimmung dem Menschen nicht durch Belehrung gegeben werden kann. Soll sie zu einer wirklichen Macht werden, so muss sie im Menschen selber wachsen, indem sich die Mittel, durch die sie gebildet wird, entfalten. Sie wäre ein Stück eigenes Leben des Menschen. Aber der Mensch ist auf dieses Leben der innern Ausgeglichenheit hin geschaffen. Die Möglichkeit zu diesem Leben liegt als Keim im menschlichen Geist verborgen. Alle Anlagen des Geistes oder des Körpers kommen nur zur Entfaltung durch Betätigung. Das Arbeitsfeld für die menschlichen Betätigungen aber ist die Welt. Jedes Ding in der Welt, das der Mensch durch seine Arbeit zu einem brauchbaren Gegenstand umwandelt, hat vorher irgend eine Fähigkeit im menschlichen Geist zur Betätigung zu reizen vermocht.

Darum entsteht auch dieser dem Menschen so notwendige Zustand der innern Ruhe und Sicherheit, diese einheitliche Stimmung des innern Gleichgewichts genau ebenso wie jeder andere geistige Zustand. Der Anstoss zu demselben kommt aus der

Welt, die den Menschen allenthalben unentrinnbar umgibt, seine Möglichkeit aber liegt in einer bestimmten Anlage des menschlichen Geistes, und zwar in diesem Fall des Gefühls. Aber die Einzeldinge der Welt haben die Kraft nicht, diesen Zustand im Gefühl des Menschen zu schaffen.

Ein Einzelding kann wohl der Erreger einer sehr starken und lange dauernden Stimmung der Lust sein. Ebenso vermag die Arbeit im Dienst eines Zweckes, den zu setzen ein Einzelding den Menschen nötigt, wohl ein ganzes Menschenleben auszufüllen. So nötigt die Einrichtung der Familie den Menschen für eine weite Strecke seines Lebens zur Betätigung in einer ganz bestimmten Richtung. Durch die Arbeit im Dienst der Familie sieht sich der Mensch von einem Zweck beherrscht, dem er seine augenblicklichen Begierden, Triebe und Gelüste unterordnen muss. Die Befriedigung dieser Triebe des Augenblicks stellt ihm allerdings immer Gefühle der Lust in Aussicht, die, wenn sie auch noch so kurze Zeit dauern, doch einen mächtigen Reiz auf ihn ausüben. Durch die Arbeit im Dienst des umfassenderen Zweckes, hier der Familie, bändigt aber der Mensch die Begierden des Augenblicks. Indem er ihrem Anreiz zur Befriedigung ausweicht, verzichtet er freiwillig auf viele Momente der Lust. Aber er tut das, weil er im Dienst der Familie die Grundlage und Quelle von dauernderen und grösseren Freuden erkennt. Ebenso dient die Arbeit in einem Lebensberuf und besonders die Zugehörigkeit zu einem mächtigen Volkskörper dazu, den Menschen zu erheben. Das Bewusstsein, einer bedeutenden Lebensgemeinschaft in der Menschheit, die durch die Arbeit an einem bestimmten Zweck zusammengehalten wird, anzugehören, gibt dem einzelnen Menschen eine Bedeutung, die er als Einzelner anderswoher nicht gewinnen könnte. Durch die Arbeit an diesem das Leben beherrschenden Zweck kommt Einheit in das ganze Menschenleben. Der Mensch gewinnt dadurch einen festen Halt und innere Sicherheit. Diese Sicherheit zeigt sich eben in der Stimmung der Ruhe. Aber selbst von diesen Einrichtungen, die von unermesslichem Wert für die Menschen sind, gehen nicht diejenigen Stimmungen aus, die das ganze Leben eines Menschen oder gar das Leben ganzer Völker dauernd und unerschütterlich zu beherrschen und zu tragen vermöchten. Familie, Arbeitsgemeinschaft, Staat wachsen, und es kann von ihnen nicht behauptet werden, dass ihre Veränderung immer eine höhere und edlere Stufe in ihrer Entwicklung bedeute, auf die die Menschheit nun gestiegen sei. Das Leben der Familie können gewisse Ereignisse tief erschüttern, ja sogar vernichten. Der Dienst an der Familie

bringt demnach nicht nur die reinste Freude, sondern auch den tiefsten Schmerz hervor. Ebenso ist das Leben innerhalb der mannigfaltigen Arbeitsgemeinschaften den schwersten Störungen ausgesetzt, wovon die sozialen Kämpfe der Gegenwart ein deutliches Beispiel sind. In Menschen, die durch unvorhergesehene Ereignisse beständig die Erschütterung oder die schwere Schädigung ihrer wirtschaftlichen Stellung vor Augen sehen, setzt sich die Furcht fest. Die Furcht aber ist die unerschütterliche Zerstörerin der Stimmung der innern Ruhe und Sicherheit. Der beständige Kampf um die nötigsten Lebensmittel lähmt die Spannkraft der innern Kräfte des Geistes. Selbst der nationale Staat ist nicht auf ewige Dauer hin gegründet. Auch er ist mächtigen Schwankungen und sogar dem Untergang ausgesetzt. Wenn er dem Einzelnen auch den wirksamsten Schutz verschafft, so kann dieser Schutz doch plötzlich aufhören.

Auch diese bedeutendsten Einrichtungen, die der Mensch innerhalb der Welt geschaffen hat, Familie, Gesellschaft, Staat, sind Einzeldinge. Ein Einzelding ist dem Wechsel und der Veränderung unterworfen wie alles in der Welt. Was aber selbst nicht unerschütterliche Ruhe ist, kann auch im Menschen nie die Stimmung der unerschütterlichen Ruhe und des innern Gleichgewichts hervorrufen.

Gibt es ein Etwas, das nicht Einzelding ist, und dem deshalb die Kraft, jene Grundstimmung im Menschen hervorzurufen, innewohnt? Dies Etwas kann nichts anderes sein als die Welt. Allerdings nicht insofern, als die Welt die Summe der Einzeldinge bedeutet. In dieser Beziehung bleibt der Charakter der Einzeldinge an ihr haften. In dieser Form bedeutet sie den ununterbrochenen Fluss von Werden und Vergehen, die Fülle der Erscheinungen und Ereignisse. Unter dieser Form betrachtet hat sie für den Menschen etwas Furchtbares. Sie ist der grosse Schlund, in den alles Leben eingesogen und der Vernichtung geweiht wird. Der Welt als Summe der Einzeldinge gegenüber erfasst sich der Mensch selbst nur als unselbständiges Einzelding, das von dem beständigen Sturm der Bewegung, der ziellos dahinbraust, rettungslos erfasst wird. Diese Welt führt den Menschen vollständig zur Erkenntnis der eigenen Schwachheit, sie zeigt ihm die ganze Trostlosigkeit seiner Lage, welche die Verzweiflung ist. Sie bewirkt also das Gegenteil der innern Ruhe und Ausgeglichenheit.

Wir haben aber die Möglichkeit, die Welt in einer andern Form anzuschauen. Wir erkennen in dem ewigen Wechsel der Erscheinungen nur den Vordergrund der Welt; wir meinen, dass

hinter dieser Welt der Bewegung ein Träger sei, vor dessen Auge wohl dieser Wechsel vor sich geht, der aber selber von ihm unberührt bleibt. Nämlich die Welt als Ganzes, nicht blos als ein Ausschnitt, wie er sich unsern Sinnen zu erkennen gibt. Die Welt als Einheit, nicht als Summe von Einzeldingen, das All, das Universum. Die Welt als Trägerin alles Lebens, aber nicht selbst Leben, als Trägerin aller Ereignisse, aber nicht selbst Ereignis, als der feste ruhende Grund, auf dem sich das Gebäude der Welt in seinen unübersehbaren Erscheinungen aufbaut. Die Welt als das reine Sein, das Letzte, was wir erfassen können, das wir nicht anders erkennen können, denn als ruhend, in ewigem Gleichgewicht stehend, ewig dasselbe bleibend.

Das Gefühl ist nun der Ort im Menschen, der die Fähigkeit besitzt, die Welt in dieser letzten Form unmittelbar auf sich wirken zu lassen. Indem das All unmittelbar den Ort im Gefühl des Menschen berührt, der zur Aufnahme dieses Anschlags geschaffen ist, bringt es den ihm eigentümlichen geistigen Zustand hervor. Dieser Zustand ist die Stimmung der Ruhe, der Sicherheit, des Friedens. In diesem Zustand sieht sich der Mensch über die Welt der Eizeldinge hinausgehoben. Diese Welt, die in ihm den Wechsel der Stimmungen hervorbringt, ist vor ihm versunken. In diesem Zustand geniesst der Mensch die unmittelbare Berührung mit dem Ewigen. Zu erleben, dass wir mit unserm kurzen Dasein, mit unserm Werden und Sterben, unserm Irren, Suchen und Tasten in der Welt umfangen sind von dem ewigen All, ist uns ein grosser Trost. Wir meinen selbst, dass wir geborgen sind für alle Ewigkeit, dass wir nicht mehr ganz unglücklich werden können. Dieses Erlebnis führt das innere Gleichgewicht, die Ausgeglichenheit unseres Wesens herbei. Wir leben in Abhängigkeit. Nicht aber in der Abhängigkeit von einem unbeständigen Einzelding, sondern in unmittelbarer Abhängigkeit von der Einheit und der Ruhe selbst. Wir sind Knechte des Alls, aber mit dieser Knechtschaft gelangen wir zur Freiheit von der Welt der Erscheinungen. Für diese stehen wir auf einer unerreichbaren Höhe. (Schluss folgt.)

---

## J. Wellhausen's Anmerkungen zu den Johanneischen Schriften.

Von *P. W. Schmidt.*

---

Auf seine Beiträge zur synoptischen Forschung hat *J. Wellhausen* in zwei Heften reichliche Anmerkungen und Anträge zur Lesung und zum Verständnis der Johanneischen Schriften folgen lassen: „Erweiterungen und Änderungen im vierten Evangelium“

und „Analyse der Offenbarung Johannis", beide 1907, Berlin. Zu einigen noch immer umstrittenen Thesen der neueren theologischen Kritik bringt der Verfasser darin manche originale Argumente hinzu; sachlich Neues wird dabei vorzugsweise mit Bezug auf Einzelfragen, zumal der Textkritik, zur Prüfung dargeboten. Auf die viel umfassende Frage nach dem Zweck des Johannes-Evangeliums geht der Verfasser nicht ein. Nur dass diese Schrift in einer ursprünglichen kürzeren Gestalt gegenüber dem Judentum, in ihrer jetzigen bereicherten zweiten Auflage gegenüber der heidnischen Welt ihre Frontstellung einnahm, wird in dieser Hinsicht bemerkt (S. 13f). Ein Satz, der auch hier nur gestreift werden soll mit der Frage, ob nicht ein so umsichtiger und souveräner apologetischer Geist, wie dieser Johannes sich als solchen in allen Partieen seines gewaltigen Werkes erweist, wenigstens in abstracto eher so vorzustellen ist, dass er von vornherein die beiden feindlichen Gegenströmungen zugleich überschaute und ihnen zu wehren unternahm; wozu dann die immer noch streitige Unterfrage hinzukäme, was die eigene Zweck-Erklärung des Johannes (20,31) über sein Hauptanliegen aussagt, über dasjenige Motiv, das ihm von Hause aus die Feder in die Hand gedrückt, das antijüdische oder das andere.

**Kain als Vater der Juden?** Von den neuen Einzelanträgen W.'s zum Ev. Joh. wird der interessanteste seine Konjektur zu 8,44a sein. Es sei dort zu lesen: „ihr stammt von Kain als Vater", statt: ihr seid vom Teufel als Vater. Damit fiele mit einem Schlage die durch die Jahrhunderte mühselig durchgeschleppte Schwierigkeit am Schlusse des Verses[1]): *ὅτι ψεύστης ἐστὶν καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ.* Das würde dann heissen: Denn ein Lügner ist auch sein (Kain's) Vater d. i. der Teufel; nicht aber, wie von Luther her gewöhnlich ins Deutsche übertragen wird: „Denn ein Lügner ist er (der Teufel) und der Vater derselbigen." nämlich der Lüge, von der eine Zeile vorher die Rede ist. Mit Recht habe *Lachmann* die Auffassung Luthers „keiner Widerlegung gewürdigt" (S. 19); auch 1 Joh. 3,12 schimmere ja das Richtige zu Joh. 8,44a noch durch.

W. beruft sich auf Aphraates, der zu 44a „Kain" gelesen habe. Dessen XVI. Homilie, ums Jahr 345 geschrieben, schliesst nämlich mit einem antijüdischen Passus, in welchem aus dem Munde des Täufers das Wort gegen den fleischlichen Abrahamstolz der Juden

[1]) *W. Heitmüller* bei J. Weiss, die Schriften des N. T.'s II 3 S. 256 lässt diesen Vers-Schluss, als rettungslos im Text verdorben, einfach aus, übrigens bei Aufrechterhaltung der alten Deutung von Vs 44 auf den Teufel.

zitiert wird und es dann weiter heisst: „unser Erlöser aber sprach zu ihnen: ihr seid Kinder Kains und nicht Abrahams." Zitiert wird dabei das Joh.-Ev. als solches nicht, ganz entsprechend der Gewohnheit des A. bei Benutzung von Evv.-Material (vgl. W. zu Bert's Übersetzung in TU 1888; ThLZ 1889 Sp. 78); und möglicherweise hat umgekehrt eine Reminiszenz an 1 Joh. 3,12 zu seinem eigentümlichen Gebrauch von Joh. 8,44 mitgewirkt.

Wenigstens wird mit dem einen vereinzelten Zeugnis nichts entschieden. Clem. Hom. III 25, sagt W., „muss auch so gelesen haben", wenn er von Kain sagt: „ein Mörder war er und ein Lügner." Aber dass Clem. das dem Ev. Joh. entnehme, steht zunächst nicht da. Nichts hindert anzunehmen, dass er die Anspielung auf den Mörder, welcher log, einfach auf die alttest. Erzählung stützte. Sein eigenes Interesse bezieht sich an der Stelle nur auf die Etymologie des Namens.

Entscheidend dürfte aber sein, dass nicht nur Syrsin und D, die doch sonst manche Variante zur Erleichterung des Verständnisses schwieriger Stellen bereit haben, sondern auch Origenes und Tertullian von einer Deutung auf Kain schlechterdings nichts wissen, sondern beide aus der Joh.-Stelle ausschliesslich den Teufel als Vater der ungläubigen Juden herauslesen: Tertullian mehr beiläufig an drei Stellen (de cor. 7 und adv. Prax. 1. und 22), Origenes dagegen in den langatmigen Ausführungen seines Joh.-Kommentars z. d. St. (ed. Preuschen 1903, besonders p. 353). Demnach wird das Textzeugnis des Aphraates eine Singularität darstellen, die besonders wenig verschlägt, da auch sein Evangelien-Gewährsmann Tatian, soweit ersichtlich, die übliche LA vertritt.

Kommt hinzu, dass die Hinnahme seines Zeugnisses einen empfindlichen Schnitt in den Text verlangen würde, zu dem kein handschriftlicher oder patristischer Wink ermuntert. Die Worte Vs 44c nämlich: „Wahrheit ist nicht in ihm; wenn er die Lüge redet, so redet er aus seinem Eigenen" passen, wie W. selber hinzufügt, nicht auf Kain, sondern nur auf den Teufel und müssen deshalb — interpoliert sein.

Aber passt denn der *ἀνθρωποκτόνος ἀπ' ἀρχῆς* auf Kain? „Der Urmörder", übersetzt W. Soll das nur heissen: der erste Mörder, dann wäre der griechische Ausdruck dafür schwer verständlich — warum nicht einfach *ὁ πρῶτος ἀ.*, wie bei Pl für Adam *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος*? Wogegen die Andeutung: Menschentöter von Anbeginn (oder „im Prinzip") mit *ἀπ' ἀρχῆς* gut griechisch gegeben ist, aber wiederum nicht auf Kain passt, sondern nur auf den Teufel (vgl. 1 Joh. 3,8 *ὁ διάβολος ἀπ' ἀρχῆς ἁμαρτάνει*), der als Verführer Adams nach Gen. 3,1 fg der Menschheit den

Tod von Anbeginn gebracht hat — eine Vorstellung, die Röm. 5,12 fg vorausgesetzt ist; und wie stark das Johanneische Denken von dem Paulinischen abhängt, ist ja nur noch nicht überall genügend erkannt.

Endlich erkannte wiederum natürlich W. selbst, dass, um Vs 44 auf Kain zu deuten, der ganze Passus Joh. 8 von Vs 37 an einer Scheidung in Echtes und Unechtes unterworfen werden müsste. Das springt zumeist bei V 42 in die Augen. Gott ist euer Vater wahrlich nicht, sagt da Jesus, wie ihr euch rühmt: ich selbst bin aus Gott und bin von ihm gekommen; aber ihr (Vs 44a) — von Kain? Ist Gott und Kain ein Gegensatz, den ein Johannes bilden könnte? Gott und der Teufel, ja. W. will denn auch von der Textbereinigung zu dem genannten Abschnitt die Hand lassen; und es wird wohl zu 44d entweder bei dem Verzicht W. Heitmüller's oder bei der Übersetzung sein Bewenden haben, die *Weizsäcker* in der Nachfolge Luthers durch eine ganze Reihe von Auflagen seines deutschen N. T's. festhielt und auch *H. J. Holtzmann* HK IV² S. 137 exegetisch vertritt: „Denn er, der Teufel, ist ein Lügner und der Vater davon", nämlich des *ψεῦδος*, von dem soeben die Rede war. Holtzmann weist dabei auf eine ähnliche kleine stilistische Nachlässigkeit Joh. 9,31 hin; klein ist dieselbe — 8,44 am Schlusse — wirklich nur.

Unter den Umstellungen, die unser kanonischer Joh.-Redaktor an der ursprünglichen Abfolge der Teile vorgenommen habe (dagegen u. A. *Jülicher*, Einl.⁵ S. 353 f), interessiert die am meisten, welche die Kapp. 5—7 betreffen soll: Kap. 5 habe seine ursprüngliche Stelle zwischen 6 und 7 (S. 15*—19). Denn 5 spiele in Jerusalem, und 6 wird Jesus und mit ihm 5000 Leute ohne Übergang nach dem peräischen Seeufer versetzt. Umgekehrt sei J. Kap. 4 in Galiläa, darauf habe 6 zu folgen, während nach 5 jedenfalls 7 geschrieben sei, das Vs 1 mit der Fortsetzung der Wanderung Jesu in Galiläa einen naturgemässen Fortschritt bezw. Gegensatz zu seinem judäischen Aufenthalt Kap. 5 biete und dann mit Vs 2 wieder auf Jerusalem zurücklenke. Die schriftstellerische Absicht des zweiten Herausgebers bei dieser Umstellung sei leicht zu erkennen: Beseitigung der Differenz, die in betreff der Zeitdauer des öffentlichen Wirkens Jesu zwischen den Synoptikern und dem vierten Ev. herauskäme, wenn nach dem letzteren drei Osterfeste in diese Wirksamkeit hineinfallen (W., S. 17 f).

Was wird da erst für eine Umstellung nötig, wenn man der

*) Auf S. 15 Zeile 20 bei W. lies 6 statt 5.

sogen. Tempelreinigung, die nach Joh. 2,13 f hingerückt, ihren „ordentlichen“ Platz wieder zu gewinnen sucht. Dürfte man wirklich eine Art von biographischem Masstab, der begreifliche, zusammenhängende Ort- und Zeitverhältnisse für das Einzelne wie das Ganze bedingt, an dieses Werk anlegen, so wäre doch schon dieses eine Vorkommnis auf dem zweiten Blatt desselben eine Anomalie, die „auch einem unordentlicheren Schriftsteller nicht zuzutrauen, als der vierte Evangelist es ist“ (S. 19). Von 1,19 bis 2,12 hat Jesus nur Verherrlichung erfahren, vom Täufer, von Petrus und Andreas, von Philippus und Nathanael, und auch das Kana-Zeichen erwirkt ihm nur Herrlichkeit für seine Person und Glauben bei Volksgenossen. Und nun sofort ein Geisselschwingen und gewaltsames Eingreifen im Volksheiligtum, ohne Vorhergang irgend einer zurechtweisenden Arbeit an diesem Volk und seinem Tempel. Und dann 2,18. 21 die Ankündigung seines gewaltsamen Todes von der Hand der Juden, nachdem noch kein Wölklein von Konflikt aufgestiegen? Das 4. Ev. müsste ganz und gar, mit Ausnahme etwa der drei letzten Kap., umgearbeitet werden, wenn Masstäbe chronologischer Erzählung auch hier statthaft wären. Aber es ist überhaupt gar nicht „unordentlich“, sobald es unter dem Gesichtspunkt der logischen Ordnung gelesen wird, die es sich schon auf den ersten Seiten deutlich genug ausbittet (vergleiche ein Beispiel solcher Dispositionsversuche bei *Grill,* Entstehung des 4. Ev's. 1902, I S. 4—31, u. A.). Zur Apc. sagt W., sie sei kein Drama, sondern ein Bilderbuch. Diese gute Einsicht sollte nur auch auf das Ev. Joh. übertragen werden; und es würde einleuchten, dass die Arithmetik gegenüber den Festen bei Joh., im Vergleich mit den andern Evv., der Vorlage überhaupt nicht adäquat ist. Dieses Buch bringt der Feste viele um seines einzigartigen Inhaltes willen, welches der grössesten Festzeit der Menschheitsgeschichte und der in ihr aufgeschlossenen Offenbarungsgeschichte gilt. Aber die Daten werden nicht vergleichend ausgerechnet, sondern sie dienen dazu, die Ideen zu illustrieren, auf deren Abfolge die Disposition allein gerichtet ist, und tun das z. B. am Anfang und am Schluss der Reden vom Lichte und vom ketzerischen Trug Kapp. 8—10 in sinnigster Weise, wenn diese Reden von den beiden Lichterfesten Laubhütten 7,2 fg. und Tempelweihe 10,22 eingerahmt werden. Und wenn Joh. den Schauplatz von Jesu Erscheinung vorzugsweis nach Judaea verlegt, teils im Anschluss an lukanische Vorangänge (Lc 24 vgl. 13,1. 4.34; etwa auch 10,38 fg), teils um der Feierlichkeit dieses Ortsrahmens willen im Vergleich zu dem Gelil haggojim, so

zögert er nicht, für einen neuen Gedanken einen neuen Schauplatz zu improvisieren, wenn auch das vorangehende Gedankenbild in eine ganz andere lokale Umgebung eingezeichnet war. Kap. 6 bringt zuerst die wunderbare Speisung der vielen Hungernden als Illustration zu dem Gedanken: Christus die wahre Speise des Geistes wie die wahre Quelle der Kraft (Kap. 5). Dazu passt am besten das Hungerland, in welchem nach synoptischer Überlieferung die Gerasener den ihnen unheimlichen Wundertäter um seine Abreise bitten müssen, um nicht weiter zu verarmen. Darum beginnt Kap. 6 am „jenseitigen Seeufer“, ohne dass es den Verfasser und, wie er meint, seine Leser im geringsten stört, wenn er zuvor einen judäischen Abschnitt gebracht hat.

**Erweiterungen.** W. *Soltau* St Kr. 1908 II S. 203 will keine Betrachtung des 4. Ev.'s mehr als wissenschaftlich gelten lassen, welche nicht mindestens die Scheidung eines Protevangeliums Joh. und des kanonischen anerkenne: zumal die längeren Reden seien spätere Einlagen, auch 14, 1—29.

W. rechnet zu letztern vorzugsweise Kapp. 15—17. Kap. 14 schliesse mit der Aufforderung zum Aufbruch vom letzten gemeinsamen Mahle Jesu mit den Seinen; aber erst 18,1 erfolge dann dieser Aufbruch. Schon um dieses äusserlichen, aber „entscheidenden und zwingenden“ Grundes willen sei, was zwischen 14,31 und 18,1 steht, als Einfügung von zweiter Hand zu erkennen.

Zunächst eine Bitte, nämlich um kritische — Nachsicht für das „Abschiedsgebet“ Kap. 17, auch wenn es den wirklichen Aufbruch um einige, freilich recht inhaltreiche Minuten aufhält. Auch innerhalb reinster Historie sollte eine solche Wendung der Erzählung, vom Inhalt der Gebetsworte ganz abgesehen, nicht stören. Bleiben also Kapp. 15. 16 im kanonischen Text übrig: stören die nun wirklich? Sie sollten nach Absicht des Evangelisten das Wenige bieten (*οὐ πολλὰ*[1]), was er laut 14,30 noch mit seinen Jüngern zu reden hat, bevor er dem „Herrscher der Welt“ und seinen menschlichen Organen, die schon auf ihn lauern, Rede stehen wird. Es geht an's Scheiden. Haltet an mir fest, so sagt (15,1—16) der Scheidende, wie die Reben am Weinstock, auf dass ihr auch unter einander in Liebe verbunden bleibet, auch wenn (15,17—16,4) eine hasserfüllte Welt euch verfolgen und ausstossen wird. Dass ich in äusserlich sichtbarer Gestalt nicht mehr bei

[1]) Bei Syrsin fehlt freilich *πολλά*, und ist da „sicher nicht ausgelassen“; aber selbst D bringt es wieder und entkräftet damit die Syrer-Variante.

euch sein werde, ist euch zum Heil; denn nun wird der Geist der Wahrheit, der Fürsprecher, euch zu Geistesmenschen erheben, und euch erst noch die volle Wahrheit erschliessen, die euch in mir von Gott gegeben ist 16,5—15. Auf die leibliche Trennung wird bald ein freudig Wiedersehen folgen vor dem Angesicht des Vaters — dann, wenn das Gleichnis aufhört und ich nicht mehr für euch bittend bei dem Vater eintreten muss, von dem ich ausging und zu dem ich jetzt hingehe (16,16—28). Und auf ein letztes Glaubensbekenntnis der Getreuen (29—31): Die nächsten Stunden bringen euch Drangsal und Flucht in jäher Zerstreuung, von meiner Seite hinweg; seid gefasst darauf, doch seid getrost und habet Frieden: an welchen ihr glaubt, der ist der Welt Überwinder (32. 33). Könnte der Johanneische Christus ungefähr so nicht zu den Seinen noch ein letztes Wort gesprochen haben, auch in der ausgeführteren Weise des kanonischen Textes von Kapp. 15. 16, selbst wenn das „Stehet auf" von 14,31 auch schon ausgeführt worden wäre? Nein, starke Schwierigkeiten oder gar Unmöglichkeiten in der äusseren schriftstellerischen Ordnung liegen gerade hier nicht vor, gerade im Unterschied von anderen Partieen, wo historische Anschaulichkeit völlig versagt.

Aber dafür vielleicht erhebliche innere, gedankliche Störungen der schriftstellerischen Einheit? Dazu bringt W. bemerkenswertes bei; und die Art, wie W. jene Störungen erklärt, liegt meines Erachtens in richtiger Linie. Darüber noch ein Wort.

**Verhältnis von Ev.-Joh. und 1 Joh.** Als auffallend hebt W. in 15,11; 16,20—22. 24 (vgl. auch 17,13) den Gebrauch von χαρά im Sinne des höchsten religiösen Guts hervor = 1 Joh. 1,4 (2 Joh. 12) und des κόσμος als offensiv feindselige Macht (in 15,18 f, 16,8. 11. 33 (vgl. auch Kap. 17) = 1 Joh. (vielfach), während 14,19. 31 „der κ. blind, aber neutral ist und die Feinde die Juden sind." Die Würdigung dieser Bemerkungen würde zu weit ins Einzelne führen.

Aber von dem Abschnitt 16,16—28 ist wenigstens soviel zu sagen, dass stellenweise von einem Wiedersehen auf Erden die Rede zu sein scheint, wenngleich der Schluss dieses Abschnitts, zumal Vs 28, wieder ganz davon absieht und zu der Anschauung zurücklenkt, die 14,19 waltet (das θεωρεῖν als inneres Erlebnis W., S. 12).

Und das ist nun für das Verständnis des 4. Ev.'s entscheidend, dass der, bei einem und demselben Schriftsteller schlechterdings unmögliche Widerstreit von Ablehnung und Mitverkündigung einer Parusie-Hoffnung äusserlicher Art aufgelöst werde in der Erkenntnis, dass unser Joh.-Ev. einige ins Synoptische zurück-

weisende Änderungen und Erweiterungen erfahren hat und zwar mit grössester Wahrscheinlichkeit von der Hand des Vf.'s von 1 Joh. oder doch aus seinem geistigen Lebenskreise heraus. Für Stellen wie Joh. 5,27—29; 6,39, 40. 44. 54, 12,48; 14,3 ist das, was W. hier vertritt, — und unter der gleichen Voraussetzung, dass 1 Joh. von einem anderen und zwar späteren Autor — sonst auch vorgetragen worden. Der Hinzutritt von W. zu dieser Auffassung wird hoffentlich in der ntl. Jsagogik gute Folgen haben. Nur dürfte der Umkreis jenes fremden Hineinwirkens in den ursprünglichen Joh.-Text bei W. zu weit gefasst worden sein und man wird denselben auch in Bezug auf Kap. 15—17, zu denen W. förderliche Beobachtungen beibrachte, mit gutem kritischem Gewissen auf Einzelheiten beschränken dürfen.

**Zur Apc.** Auch in betreff der Offenbarung Johannis teilt W. die neuere Auffassung: nicht einheitlich, sondern eine Sammlung; und teilweise gar nicht christlicher, sondern jüdischer Untergrund.

Letzterer gebe sich als solcher da zu erkennen, wo entweder die Szene in Judäa bezw. Jerusalem spielt (was freilich nur 11,1. 2 und 12, 1—17 der Fall sei) oder sich grimmiger Römerhass zeigt in Stücken, die vor der Zeit Domitian's, besonders vor dessen späterer Regierungszeit entstanden sind; denn auf christlicher Seite sei ein solcher Hass vor dieser Periode nicht „motiviert". Hervorgehoben sei hier besonders, dass auch W. eine christliche Deutung des Abschnitts 12,1—14, der übrigens für einen zweiteiligen erklärt wird (1—6, 7—14), für ganz ausgeschlossen hält; ein Urteil, das nun hoffentlich bald Gemeingut aller Interessenten wird. Christlich ist nach W. weder die Vorlage von Kap. 11 noch der Kern von Kap. 13 noch 17,1—10, wahrscheinlich auch nicht 17,11—18 u. A. Sehr richtig ist auch, dass der erste Reiter Kap. 6 weder der jüdische noch gar der christliche Messias sein kann (W., S. 10); denn dieser „hat keinen Bogen und kommt nicht im ersten Akt des Buches, sondern im letzten." (Eine Deutung des Reiters gibt W. nicht; sonst wurde der Parther vorgeschlagen, der Erbfeind; der hat einen Bogen und passt als Kollektivum gut zu den drei Abstrakten Krieg, Hunger und Pest.)

Was dann aber die Nicht-Einheitlichkeit des Buches angeht, so deutet W. mit einem gelegentlichen Wort vom „Geröll" (S. 14) kräftig an, dass wer die ursprünglichen Vorlagen aus den zusammenfügenden Zutaten des Redaktors hervorsuchen will, sich zu ganz ungewöhnlich weitgehenden operativen Eingriffen in den Text entschliessen müsse. Es ist unmöglich, von den zahlreichen

hieher gehörigen kritischen Vorschlägen, die ja naturgemäss fast immer auch exegetische Arbeit darstellen, ein Exzerpt zu geben; was W. vorträgt, ist selbst nur ein ganz gedrängter Auszug aus einer umfassenden Arbeit von substantiellster Art. Nur zum Zeichen des Interesses an den neuen Vorschlägen ein Beispiel eines solchen, dem zu folgen Schwierigkeiten hat.

Kap. 11,1—13, das bisher als Jerusalemisches Orakel und also meist als ein zusammengehöriger Abschnitt galt (nicht bei *Bousset,* Komm. S. 373f) bestehe aus zwei Stücken:

Vs 1—2, die wirklich auf Jerusalem gehen, auf das belagerte Jerusalem von vor 70 oder 70 und von einem zelotischen Propheten herrühren, der die Zuversicht ausspricht, dass die Römer den inneren Tempel nicht einnehmen werden; „die an den Tempel sich klammern, die sind der messianische Rest und der Same der Zukunft“ (S. 15);

Vss 3—13 aber, die ein Stück für sich darstellen, gehen ursprünglich auf Rom und verkündigen eine dortige Busspredigt des Elia; und für sicher der Vorlage angehörig sei von Vs 3 bis Anfang von Vs 10 nur folgendes anzusehen:

> [3] Und ich lasse meinen Strafprediger 1260 Tage im Volk als Propheten auftreten. [7] Und wenn er seine Strafpredigt beendigt hat, so führt das Tier aus dem Abgrund mit ihm Krieg und überwindet und tötet ihn. [8] Und seine Leiche auf der Strasse der Stadt [9] sieht man viertehalb Tage liegen [10] und freut sich darüber und hält Gelage etc.

Die „grosse Stadt“ 11,8 sei also ganz sicher, „wie immer“, Rom (Verhandlungen ebendarüber in neuerer Zeit bei Vischer, Voelter, Spitta). Aber schon Bousset Komm. S. 379 weist auf ein dreimaliges Jerusalem als die grosse Stadt in den Sib. hin: V 154, 226, 413 (und auf Analoges bei Appian, Plinius, Josephus), von der schwankenden LA Apc 21,10 abgesehen. — „Dass sich die Juden zum Gott des Himmels bekehren sollen (11,13) ist Unsinn.“ Warum?, wenn die Voraussetzung, die bei nicht so stark dezimiertem Text doch nahe liegt, zutrifft, dass von einer bevorstehenden Anarchie in dem Jerusalem die Rede ist, das ein Sodom geworden (also nicht wohl in diesem Zusammenhang die heilige Stadt heissen kann; *Düsterdieck*) und seiner eigenen Söhne eine Menge an der gottlosen Zuchtlosigkeit selbst teilnehmen sieht („Gott des Himmels“ Esr 1,2; Neh 1,4f; Dan 2,18. 44 — Apc 16,11).

Bleibt aber auch 11,3—13 auf Jerusalem gerichtet, so wäre von da aus die Zusammengehörigkeit mit Vss 1. 2 ermöglicht, auf die 10,9 hinweist mit dem „Büchlein“, das dem Apokalyptiker das

Innere werde ergrimmen machen (vgl. Vs 3 fg.), im Munde aber zuvor süss wie Honig sei (Vss 1. 2). Auch dieser Hinweis 10,9 müsste um der kritischen Trennung in Kap. 11 willen der zusammenfügenden Arbeit der Redaktion allein zugeschoben werden — eine etwas weit hergeholte Ezechielische Copula für diesen redaktionellen Zweck.

Doch möchte das sein, ebenso auch die Zusammenziehung der zwei Zeugen, Elia und Mose, auf den einen, den ersteren, — vgl. W., S. 17 —, „da Mose so wie so zurücktritt."

Aber diese Zusammenziehung ist doch nur nötig, um in des einen Jona Busspredigt in Ninive eine Deckung zu haben für den fremdartigen Gedanken: Elia-Bussprediger in der heidnischen Hauptstadt. Und es handelt sich hier nicht wie bei Jona um ein Stück irdischer „Geschichte", sondern um eine Parusie vom Himmel her, um die Parusie des Gottesmannes, der die Prophetie verkörpert, wie sein Gefährte im bisherigen Text das Gesetz. Und diese Parusie soll ein Jude in — Rom erwarten? Dazu hat Mal. 3,23 f die Juden doch nicht angeleitet. Endlich: „ein von „grimmigem Zorn" gegen Rom erfüllter Jude soll in der Zeit, um die es sich hier handelt, die fromme Zuwendung des Grossteils der Römer zum Gott des Himmels verkünden? — Der Schnitt in den Text müsste noch weiter gehen, wenn die neue Deutung sich durchsetzen sollte! Ein leises Zögern der Zustimmung wird aber gerade am Platze sein, wo mit so grosser Bestimmtheit entschieden wird: das gehört aus dem ursprünglichen Text hinaus: ganz so, wie wenn es z. B. in W.'s „Einl. in die 3 ersten Evv." (S. 9) mit Bezug auf die Leidensweissagungen Jesu umgekehrt heisst: „die muss man stehen lassen, wie sie lauten" — wo für ein Nachdunkeln derselben ex eventu unwiderlegte, höchst einfache Gründe oft genug vorgetragen wurden. Aber jede verständliche Pragmatik des betreffenden geschichtlichen Verlaufs macht ein solches Konservieren freilich unmöglich.

---

# Bücherschau.

D. *Karl Marti*, o. Prof. d. Theol. an der Universität Bern, **Geschichte der Israelitischen Religion**, 5. verbesserte und vermehrte Auflage von Aug. Kayser's Theologie des Alten Testaments. 8° X 358 S. Strassburg, Friedrich Bull, Verlagsbuchhandlung, 1907. Mk. 4.40 = Fr. 5.90.

Dieses Buch braucht, zumal schweizerischen Theologen, nicht mehr empfohlen zu werden. Es ist — hoffentlich — bekannt genug. Auch die Tatsache, dass von einem wissenschaftlich-theologischen Werk im Zeitraum von

13 Jahren (1894 erschien seine 2. Auflage, die erste von Prof. Marti besorgte, eine völlige Neubearbeitung) vier Auflagen nötig werden, spricht wahrlich genügend für seine Beliebtheit. Ich will nur beifügen, dass die 5. Auflage mir *noch* mehr Freude bereitet hat, als die bisherigen. Die neuesten Arbeiten auf dem Gebiete sind natürlich berücksichtigt.

Der Verfasser nennt sein Werk bescheiden ein Studentenbuch. Dass dieser Name nur ja nicht missverstanden werde! Es ist mit nichten etwa ein trockenes Einpaukbuch; sondern jener Ausdruck will besagen dass das Buch, wie der Verfasser im Vorwort bemerkt, „eine möglichst klare. einheitliche Darstellung" bietet, „welche eine umfassende Einführung in das Verständnis vom Werden und Wachstum sowohl als auch vom Wesen der israelitischen Religion liefert; für ein solches aber schickt sich weder ausgedehnte Polemik noch vollständige Aufzählung aller verschiedenen Ansichten." In diesem Sinne ein Studentenbuch, das heisst also ein Buch gerade auch für den praktischen Pfarrer. Es ist sehr verständlich geschrieben, sein Lesen ein Genuss. Ich wüsste für den Pfarrer, der eine zusammenfassende Darstellung des Bildes wünscht, das die heutige historisch-kritische Theologie von der alttestamentlichen Religionsgeschichte erarbeitet hat, kein anderes auch nur entfernt so geeignetes Buch.

Besonders erfreulich ist des Verfassers feines Sensorium dafür, wo unter dem vielgestaltigen archäologischen Wust von religiösem Beiwerk und Äusserlichkeiten der Puls echter, lebendiger *Religion* schlägt, an der wir auch noch etwas haben. Er weiss, was Religion ist! Was das sagen will, versteht, wer so die unterschiedlichen religionswissenschaftlichen Untersuchungen und Kongressverhandlungen u. dgl. ein wenig verfolgt. Hat doch in Bezug auf letztere jüngst ein Witzbold als grösste Sensation versichert, es habe sich wirklich und wahrhaftig ereignet, dass auf einem religionswissenschaftlichen Kongress einmal tatsächlich von Religon gesprochen worden sei! Umgekehrt ist seiner Zeit von einem heissblütigen Nur-Wissenschafter die Behauptung getan worden (wörtlich habe ich sie nicht mehr im Gedächtnis): Wenn ein Theologe nur ein Jahr lang im praktischen Pfarramt gestanden habe, so sei er für die Wissenschaft verloren. Das vorliegende Buch ist der schönste Beweis dagegen. Sein Doppelvorzug ist eben der: Nüchterne, unbestechliche Wissenschaftlichkeit, fern von jeder erbaulichen Phrase, aber dabei treffendes Verständnis für die Wirklichkeiten der Religion. So ist das Buch im besten Sinne des Wortes auch ein erbauliches.

Die Zumutungen der Panbabylonisten, die, weil (was übrigens noch mehr als fraglich ist) in der altbabylonischen Astalreligion gewisse monotheisierende Spekulationen sich finden sollen, die ganze israelitische Religion von dorther ableiten, weist Marti überaus treffend schon mit der einfachen, aber grundrichtigen Bemerkung ab, dass dabei Theologie und Religion verwechselt werden. — Aus der ersten wird niemals die zweite. Auch wenn das Volk Israel ganz mit babylonischen Theologumena aufgefüttert worden wäre, so bliebe doch noch sein eigenster Besitz und sein einzigartiger, unerklärter Vorzug: die wirkliche *Religion*, die in seinen Frommen *lebte*. Es ist wahrhaftig ein Jammer: Jetzt wo endlich die Theologen notdürftig zu begreifen angefangen haben, dass Theologie und Religion, Sätze und lebende Frömmigkeit

zweierlei sind, und niemals das zweite aus dem ersten entstehen kann, so wenig als eine Frühlingsblume aus einem Botanikbuch, da kommen nun die *Religions*wissenschafter und haben als wahrer lucus a non lucendo davon wieder keine Ahnung.

Nein, das allerschönste an Prof. Marti's Buch ist, dass, nachdem man diese flotte und klare Darstellung der Entwicklung der israelitischen Religion von ihren niedersten Anfängen bis zu ihren Höhepunkten durchgelesen hat, man sich sagen muss: So, jetzt weiss ich vieles, nur das eine ebenso wenig als vorher: Woher und wieso diese hohe, echte, wirkliche Religion entstanden ist, die in so und so vielen alttestamentlichen Frommen lebte. Das will und kann das Buch als echt wissenschaftliches gar nicht erklären. Das ist eben das Geheimnis der Persönlichkeiten, der transzendete Quell aller geistigen Wirklichkeit, Offenbarung.

*Benken* (Baselland). *J. Wirz.*

*D. Leopold Schultze,* weil. Generalsuperintendent der Provinz Sachsen, **Kirchliche Bausteine.** Zeugnisse von Licht und Recht der evangelischen Kirche. Aus den nachgelassenen Reden und Abhandlungen gesammelt von Professor J. L. Schultze. Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage. 8° XXIV 520 S. Halle a. S. C. Ed. Müller's Verlagsbuchhandlung. 1908. Geb. 5 Mk.

Wer erfahren will, wie ein preussischer „Kirchenfürst" denkt und redet, greife zu diesem Buch. Er wird einen geistvollen Mann finden. Uns schweizerische Diener am Wort stösst der juristische, alttestamentliche Kirchen- und Amtsbegriff und das absolute sich Anklammern an diese Formen und Formeln; das erscheint uns als Kleinglauben, der sich ohne diese Stücke nicht mehr traut, durchzukommen. Das Wertvollste dürften die historischen Festpredigten sein. *A. W.*

---

## Bekanntmachung der Karl Schwarz-Stiftung.

Das *Preisrichter-Kollegium der Karl Schwarz-Stiftung* hat sich nach der im November 1907 zuletzt erfolgten Ausübung des Preisgerichtes durch *Cooptation der Herren Professor D. Paul Schmiedel*-Zürich und *Oberhofprediger Kirchenrat Paul Graue*-Meiningen ergänzt.

*Zur Bewerbung um den am 19. November 1910 zu vergebenden Preis* (500 Mark) wird das Thema gestellt:

*„Adolf Hilgenfelds Bedeutung für die Erforschung des Neuen Testaments."*

Nach der Stiftungs-Urkunde soll sich „die Konkurrenz nicht auf die im praktischen Amte stehenden Geistlichen beschränken, sondern eine ganz freie sein." Die Arbeiten sind bis zum *1. Juli 1910 in deutscher Sprache, nicht von der Hand des Verfassers deutlich geschrieben, mit einem Motto versehen* und *unter Beifügung des Namens des Verfassers in verschlossenem Umschlag, auf welchem das Motto der Arbeit angegeben ist, an Oberpfarrer Oskar Müller in Gotha* (Thüringen) einzusenden.

Sämtliche Arbeiten bleiben Eigentum der Verfasser und können nach Veröffentlichung des Urteils zurückgefordert werden.

Näheres durch die Redaktion. Vgl. das nächste Heft der Schw. th. Z.

# Die Geschichte der Basler Liturgie seit der Reformation.

Von D. *K. G. Götz* in *Basel*.

(Schluss)

Nach dieser Revision von 1752 trat ein längerer Stillstand ein als je zuvor. Zwar wurde bereits 1784 ein Anlauf zur Erneuerung der Agende genommen [1]). Als die alte Auflage bis auf einige fünfzig Exemplare vergriffen war, einigte sich das gesamte Ministerium in der Ansicht, es müsse nicht nur eine neue Auflage veranstaltet, sondern auch allerhand in Ansehung des Inhalts und Ausdrucks geändert werden. Es wurde daher jedes Mitglied aufgefordert, bis Pfingsten 1785 seine Bemerkungen schriftlich einzusenden, und der Antistes Merian ersucht, eine Sammlung von Festgebeten zu verfassen, welche dem neuen Agendbuch einverleibt werden könnten. Weiterhin wurde ein Ausschuss bestellt, um die Verbesserungen auszuarbeiten. Aber seine Tätigkeit hörte bald auf, weil unsere gnädigen Herren zugleich mit der Agendenrevision die Einführung der Sprengischen Uebersetzung der Psalmen Davids verlangten und ein ehrwürdiges Ministerium hierauf nicht eingehen wollte, indem es zwar die Verbesserung des Kirchengesangs auch nötig fand, jedoch die Einführung jener Psalmen nicht anraten wollte, da derzeit an guten und geistreichen Gesängen kein Mangel sei. Da kein Teil nachgeben wollte, so zögerte sich die Ausführung hin, und endlich fielen wichtigere Ereignisse ein, die lange Zeit nicht mehr an dieses Unternehmen denken liessen.

Erst am 8. März 1814 konnte Antistes Merian wieder im Kirchenrate darauf hinweisen, dass der ganze Vorrat von Agendbüchern ausgegangen und eine neue Auflage nötig sei. Er bemerkte gleich, dass sich dabei die Frage erhebe, ob die Liturgie unverändert bleiben oder nur etwas verbessert oder ganz umgeschmolzen werden solle [2]). Bald darauf, am 22. April, trug er die Angelegenheit auch dem Konvent der Geistlichkeit vor und erklärte, dass es sich vornehmlich handle: 1) um Verbesserung und Vermehrung der Gebete vor und nach den Sonntags- und Wochenpredigten, Kinderlehren, Betstunden, damit durch schickliche Abwechslung die Erbauung gefördert werde, 2) um Verbesserung der Formulare für die h. Handlungen und um Beifügung eines Konfirmationsformulars, 3) um Schaffung der bisher mangelnden Festgebete. Weiterhin erwähnte er, dass 1785 der Aufforderung an das ehrwürdige Ministerium, seine Ansichten und Vorschläge über

[1]) Vergl. Acta Eccles. VI, 30. Nov. 1784. 27. Sept. 1785. 20. Febr. 1786. 23. Mai 1786. 22. Nov. 1786. 22. Aug. 1787. 24. Febr. 1789.

[2]) Vergl. die Acta ecclesiastica am betr. Ort, ebenso für das Folgende.

den wichtigen Gegenstand einzusenden, nur die Herren fratres von der Landschaft, aber nicht die Mitglieder des ministerium urbanum entsprochen hätten. Endlich sprach er sich dahin aus, dass er das Geschäft nicht allein auf sich nehmen könne, sondern die Beihilfe einiger Mitglieder des E. Ministeriums sich verspreche. Worauf das Ministerium einhellig die Nützlichkeit der vorgeschlagenen Verbesserungen und Vermehrungen erkannte, viro pl. venerando Gnade, Kraft und Segen von Gott in der heilsamen, gemeinnützigen Unternehmung wünschte, und es ihm überliess, sich selbst Helfer beizuordnen. Das Geschäft scheint dann zunächst den gewünschten Fortgang genommen zu haben. Bald aber erkrankte der Antistes und musste die Sache einer Kommission überlassen, bestehend aus dem venerandus pastor Petrinus Burcard, Gymnasiarch Miville, Archidiaconus Stückelberger. Im Juli 1815 hatte diese die Arbeit getan bis auf die Konfirmationshandlung und Kollekten und konnte ein Projekt, das im Kirchenarchiv erhalten ist, zur vorläufigen Begutachtung dem Ministerium in Stadt und Land vorlegen. Letzteres begnügte sich mit dem Dank für die bisherigen Bemühungen und der Anwünschung göttlichen Segens zur Vollendung des Entwurfs. Am 16. April 1816 musste indes ein neues Kommissionsmitglied zum Ersatz für den inzwischen verstorbenen Archidiakonus Stückelberger gewählt werden, was geschah in der Person von Niklaus Von Brunn, den uns unlängst Zäslins Biographie wieder näher gerückt hat. Von Brunn verfasste das noch fehlende Konfirmationsformular. Indes ist die übrige Angelegenheit noch längere Zeit nicht zu Ende geführt worden; wahrscheinlich weil bald darauf wieder Todesfälle von Mitarbeitern dazwischen traten, nämlich der des inzwischen zum Professor der Theologie vorgerückten Miville und der von Antistes Merian. Erst unter Merians Nachfolger Hieronymus Falkeisen gelang es endlich im Jahre 1826 die neuerstellte Liturgie einzuführen [1]), nachdem der Entwurf im Kirchenrat schliesslich noch ziemlich beschnitten worden war. Desselben letzter Entscheid ging nämlich dahin [2]), dass die *alten* Sonntagsgebete beibehalten und nur je *ein* Gebet für den Sonntag vor und nach der Predigt aufgenommen, sowie alle unnötigen Kollekten weggelassen werden sollten.

Demgemäss finden wir in der Liturgie von 1826 alle die Kirchengebete von früher zunächst, aber doch auch einige neue, so das schwungvolle Gebet für die Sonntagsfrühpredigt: „Preis und Dank bringen wir Dir, dass Du uns die Gnade verliehen hast“ usw.

[1]) Ihr Titel ist: Gebete und h. Handlungen für die Kirche des Kantons Basel, Phil IV, 6. Gedruckt bei Wilh. Haas 1826.

[2]) Vergl. Acta ecclesiastica vom 10. Dez. 1825.

Es stammt von dem genannten Miville[1]) und spiegelt seine aus Aufklärungsgeist, biblischem Supranaturalismus und Pietismus eigentümlich gemischte Frömmigkeit wieder. Es redet daraus der, welcher einst einem Freunde schrieb: „Naturgefühl — Gottesgefühl und Christusgefühl, wie sind sie so nahe verwandt, so eins“ [2]). Etwas sentimental, aber ebenso dem Geschmack der Entstehungszeit entsprechend, beginnt das neue Wochengebet: „Mit gerührtem Herzen preisen wir dich.“ Sehr erwünscht waren jedenfalls die dogmatisch milde und biblisch gehaltenen, von Merian verfassten Festtagsgebete. An den beibehaltenen *alten* Gebeten ist hauptsächlich sprachlich etwas gebessert worden, wie Falkeisen in der Vorrede der Ausgabe bemerkt. Aber häufig spielen diese Besserungen doch auch ins sachliche Gebiet hinein. Der zornige, schreckliche Gott weicht dem mildern himmlischen Vater. Gar zu menschliche oder drastische Ausdrücke sind abgeändert, so der, dass Gott sein Angesicht verstelle. Statt von der „Ruthe“ Gottes wird von seinen „Züchtigungen“ geredet. Vielfach ist die Sprache allgemeiner und der Ausdruck weniger konkret als früher. Den Dank dafür, dass Gott „unsere lieben Voreltern aus der Dienstbarkeit und Finsternuss des Papstthums gerissen,“ ersetzt der Dank, dass Gott „den Leuchter seines h. Evangeliums wieder unter uns aufgestellt.“ Statt vom „grossen Haufen“ unserer Sünden wird geredet von unseren „vielen“ Sünden. Biblische *Phrasen* treten häufig an die Stelle bestimmter *sachlicher* Angaben. Der Satz: „und so es dein Wille ist, so habe mit dem, so deine Kirchen bis daher an so viel Orten und Enden ausgestanden, ein gnädiges Vernügen,“ d. i. wohl Genügen, wird ersetzt durch die Worte: „Bedecke uns mit dem Schilde der Wahrheit, dass wir nicht erschrecken müssen vor dem Grauen der Nacht, vor den Pfeilen“ usw. Einzelne Veränderungen entsprechen natürlich auch den veränderten Verhältnissen, so wenn weniger von Krieg, Religionsverfolgung und -trennung die Rede ist, dafür aber von „Ausbreitung des Reiches Gottes“ und „dem Wegnehmen der Decke Israels.“

An den *Kinderlehrgebeten* wurde wenig verbessert. Vielmehr blieb mehreres stehen, was nur bei dem früheren Katechismusunterricht von mehr Erwachsenen rechten Sinn hatte, so die Empfehlung der christlichen Obrigkeit, des Predigtamtes usw., oder die Bitte, „Behüte uns vor Irrtum und fremder Lehre.“ Freilich haben wir die ja jetzt noch.

---

[1]) Erinnerungen an Joh. Friedr. Miville, von Eucharius Kündig, Basel 1851, S. 83.

[2]) S. 38.

Ziemlich viel ist an der *Taufform* geflickt worden. An Anlass fehlte es allerdings nicht gerade. Schon die Tauf überlieferung des Neuen Testaments ist ja fast überreich, und demgemäss war auch die alte reformatorische Auffassung in unserer Taufliturgie etwas bunt. Überdies hatte letztere gewisse Unklarheiten, die bereits im katholischen Ritus durch das Festhalten der eigentlich für die vollständige Untertauchung und die Taufe von Erwachsenen bestimmten Gebete bei der Besprengungs- und Kindertaufe entstanden waren, nicht gründlich beseitigt. In all' dem wurde jedoch 1826 nicht viel Wandel geschafft, einiges sogar eher verschlimmbessert. Erst kommt allerdings in ziemlich guter Anordnung Taufbefehl, Erklärung der Taufe, Rechtfertigung der Kindertaufe durch das Evangelium von den Kindlein. Aber daran schliesst sich in schlechtem Übergang die Erörterung der Pflichten des Vaters und der Taufzeugen, weil ein kleiner Absatz weggelassen wurde, der darauf hinwies, dass die Kindlein dies Geheimnis noch nicht verstehen, und sie ihnen erst bekannt werden, wenn sie zu Verstand kommen. Stehen lassen hat man hingegen die in der Form nur von der Erwachsenentaufe her erklärliche Behauptung, dass das Kind selber im Taufgelübd dem Satan usw. abgesagt und sich Gott ergeben und verpflichtet habe. Die sehr verständliche alte Aufforderung: „mahnet dies Kind ab von Fluchen und Schweren, von Ungehorsam und Eigenwilligkeit, von den Lüsten der Jugend, von Untreu und Liegen“ ist ersetzt durch das verwaschene, allerdings umfassendere: „Mahnet es ab von allen sündlichen Begierden, Worten und Werken.“ Der neue Zusatz: „Erflehet euch dazu Weisheit“ usw. ist ziemlich überflüssig neben den gleich darauf folgenden alten Worten: „Weil es aber mit *unserer* Kinderzucht nichts ist“ usw. „so lasset uns also beten.“ Das *Glaubensbekenntnis* folgt ebenso unvermittelt wie früher. Die *Tauffomel* lautet: „Ich taufe dich *auf* den Namen,“ statt wie früher „in dem Namen.“ Beide Ausdrücke begegnen im Neuen Testament; aber der erstere ist bei Paulus allerdings häufiger. Unmittelbar verständlich im ursprünglichen Sinn ist uns leider keiner. Deutsch scheint mir nur der Ausdruck „*in* dem Namen“ annähernd zu passen. Am Schluss des Formulars wurde 1826 nicht viel geändert.

Nach der Taufform erscheint zum ersten Mal auch ein Formular für die *Konfirmation*. Eine Anmerkung sagt, dass man die Geistlichen an dasselbe nicht binde, während in der Vorrede sonst die Diener des Wortes ermahnt werden, sich keine willkürlichen Veränderungen zu erlauben. Wahrscheinlich rührt der Unterschied bei diesem Formular daher, dass die Konfirmation damals noch mehr als private Handlung der Pfarrer galt. Hagen-

bach erwähnt in seiner Liturgik die Konfirmation als halböffentlich in Basel [1]), fügt aber hinzu, dass sie früher in unserer Gegend in einer Stube des Pfarrhauses vorgenommen wurde, mitunter ohne Beisein von Eltern und Taufzeugen, in gar nüchterner Weise [2]). Der Nüchternheit half dieses von Von Brunn verfasste Formular gründlich ab. Die Konfirmation erscheint darin als feierliches Bekenntnis von Seiten der in der Wahrheit der christlichen Religion unterrichteten jungen Leute zum trinitarischen Glauben, als öffentliche Erneuerung der früheren Verbindung mit Jesus und seiner Gemeinde in der Taufe und Verpflichtung zur Kindschaft Gottes und Jüngerschaft Christi im Vertrauen auf Gott. Es entspricht diese Darstellung im Grunde zwar noch der altreformierten, von Kalvin [3]) begründeten Auffassung der Konfirmation, allein die weitere Ausführung entfernt sich stark von der alten Schlichtheit und Einfachheit des Aktes. Lebendige Frömmigkeit spricht daraus, aber im Geiste der sentimentalen Zeit überschwenglich und über die Massen gefühlvoll. „Glücklich", heisst es zum Beispiel, „seid ihr liebe Eltern, dass ihr unter der Zahl dieser jungen Christen eure Kinder erblicket!" In langer Prüfung, mit vielen Fragen wird den jungen Leuten zugesetzt und schliesslich in heissem, knieendem Gebet eigentlich um ihre Seelen gerungen, bis zum Schluss: „Wir sind dein, o Jesu! Nimm uns hin, ach! nimm uns hin als Lohn deiner Schmerzen. Wir sind dein, nicht der Welt, nicht ihrem Fürsten. Wir sind dein, verherrlichter Jesu, auf ewig!"

An der *Vorbereitungsliturgie* sind bedeutende Kürzungen und Änderungen vorgenommen worden. Der alte starr dogmatische Anfang wurde völlig beseitigt und dafür eingesetzt: „Der Geist des Herrn" usw. Das Fragenschema erlitt mannigfache Umgestaltungen. Die Antwort auf die Fragen wurde schon 1752 nicht mehr laut verlangt, sondern „in den Herzen." Nun wurden aber auch die Fragen inhaltlich gemildert, bezw. in harmlosere, biblische Ausdrücke gekleidet. Die Frage z. B., ob man Neid, Hass, Bitterkeit abgelegt, seinem Nächsten verziehen habe, und ob man auch allem Fluchen, unzüchtigen Worten und Werken, Fressen und Saufen feind sei, wurde ersetzt durch: „Begehret ihr auch" ... „zu ver-

[1]) Auf der Landschaft Basel muss jedoch seit Anfang des 18. Jahrhunderts eine öffentliche Aufnahmefeier der jungen Leute in die Gemeinde und Zulassung zum Abendmahl üblich gewesen sein, vergl. den ausführlichen Bericht bei Herrliberger a. a. O. „Kirchenbräuche" „zu Stadt und Land Basel", S 6. Für die frühere Zeit vergl. die Reformationsordnung bei Ochs, Geschichte der Stadt und Landschaft Basel, Bd. 5, S. 700.

[2]) Hagenbach, Grundlinien der Liturgik und Homiletik, 1863, S. 169.

[3]) Inst. IV, 19, 8, 13.

leugnen das ungöttliche Wesen und die weltlichen Lüste, und züchtig, gerecht und gottselig zu leben in der Welt" usw. Neu hinzugesetzt ward am Schlusse das eindrucksvolle: „Herr Jesu, Du stehest vor der Tür" usw.

Beim *Abendmahls*formular wird im Beginn die alte reformatorische Erläuterung des Brauchs samt der seit 1701 üblichen kalvinischen Ergänzung weggelassen und dafür gesagt, dass es sich um das Gedächtnismahl des Leidens und Sterbens Jesu Christi, als Hauptinhalt des Evangeliums, handle und um Bezeugung und Stärkung des Glaubens und der Liebe. Das Glaubensbekenntnis fällt weg. Auch die alte Bannform wird sehr verkürzt und nur gesagt, weil wir beim Abendmahl der grossen Liebe des Herrn gedächten, sollten wir auch redliche Liebe zu ihm beweisen, und wer solche Liebe geschmäht, solle der Gemeinschaft stille stehn. Dann folgt hingegen wie früher das Sündenbekenntnis, ferner die alte Litanei „Herr erbarme Dich", und, ziemlich verändert zwar, „unser Trost." Beibehalten ist auch das 1537 hier angeschlossene Bittgebet. Im Folgenden ist der letzte Rest der alten Lektionen, die Epistel aus Phil. 2 beseitigt, aber trotzdem die ursprünglich auf jene begründete Vermahnung beibehalten bis zu der Anrede: „Herr Jesu Christi, besprenge" usw., die zunächst wegbleibt und durch einige ziemlich wenig sagende biblische Phrasen ersetzt ist. Da nun der Anlass der Vermahnung fehlt, weiss man nicht recht, was sie hier soll. Als Schluss des Aktes auf der Kanzel erscheint wie 1752 das Gloria, von der Gemeinde gesungen. Vor der Handlung vor dem Altar ist die alte Überleitung beseitigt und dafür der volltönende Spruch an die Spitze gestellt: „Selig sind, die da berufen sind zum Abendmahl des Lammes." Der Bericht der Abendmahlseinsetzung ist derselbe wie vordem. Dagegen tritt an die Stelle des früher daran anschliessenden Unservaters die vorher ausgelassene, alte Anrede an Jesus: „Herr Jesu besprenge" usw. Sie passt an die Stelle nicht schlechter, aber auch kaum besser als jenes, das wenigstens nach uralter Überlieferung den Platz einnahm. Der frühere, kurze Zuspruch ist etwas neuzeitlicher eingeleitet: „Wer das h. Nachtmahl geniessen will, sei bewähret" usw. Dazu bekommt er plötzlich wieder einen Zusatz aus der alten Präfation: „Habet ihr alle droben die Herzen? droben bei dem Herrn?" Und den Schluss macht jetzt der Spruch: „Kommet" — „nehmet aus seiner Fülle Gnade um Gnade." Die Austeilungsworte bleiben die alten. Die Nachkommunion besteht aus dem etwas umgeänderten, seit 1701 üblichen Gebet, einem Gesang, — weil 1809 die Psalmen gegen ein Gesangbuch vertauscht worden waren —, endlich dem Segen. —

Im Ganzen erscheint demnach das alte Formular wieder, aber vielfach durchlöchert und mit einigen neuen Lappen gestopft. Der Erfolg ist entsprechend mässig erfreulich.

Noch stärker ist das Formular für die *Hauskommunion* umgestaltet worden. Darauf einzugehn lohnt sich nicht. Schon die nächste Revision ändert es wieder vollständig. — Die *„eheliche Einsegnung“*, wie sie jetzt heisst, unterscheidet sich von der früheren „Form der Einsegnung der Eheleute“ vornehmlich dadurch, dass ein Gebet *vor* der Hochzeitspredigt zugesetzt ist. Bei der Trauungshandlung tritt das Ringanstecken neu hinzu[1]). Sonst ist mehr nur die stylistische Form geglättet und die stellenweise etwas derbe, alte Ausdrucksweise gemildert. — Die Gebete bei *Begräbnissen* sind ziemlich unverändert beibehalten. Neu ist nur ein Gebet für Kinderbeerdigung. — Der letzte, vierte Teil der Liturgie gibt eine Anzahl bei besondern Anlässen in die gewöhnlichen Gebete einzureihende *Kollekten.*

Alles in allem betrachtet war diese neue Liturgie jedenfalls insofern ein Fortschritt als sie der damaligen Frömmigkeit bessern Ausdruck verschaffte als die alte. Der junge Hagenbach hätte wohl noch eine etwas stärkere Umgestaltung gewünscht. Aber wie er selbst bemerkt, macht das lange Aufschieben von Änderungen diese selbst dann um so schwieriger, weil der Abstand um so greller hervortritt. So machte in diesem Falle die dreiviertel Jahrhunderte aufgeschobene Änderung ein radikales Vorgehen schwer. Besser in sachlicher Hinsicht wäre es gewiss gewesen, wenn — um mit Merian zu reden — die Agende ganz umgeschmolzen worden wäre, statt nur da und dort ergänzt und geändert; aber es war damals auch nicht die Zeit für eine eigentliche Erneuerung, es war ja Restaurationszeit.

Die nach den Wirren der dreissiger Jahre sich noch verstärkende konservative Strömung drängte auf einige Zeit das Streben nach Änderungen auch auf liturgischem Gebiet zurück. So ward 1837 gegen agendarische Willkür eingeschritten[2]), wiewohl 1826 im Kirchenrat beschlossen worden war, den wörtlichen Gebrauch der Agende, um der schwachen Gewissen willen, nicht allzu bindend zu *be*fehlen, sondern nur zu *emp*fehlen. Indessen trieb der neuerwachte kirchlich-konfessionalistische Zug immerhin bald zur *Bereicherung* der Liturgie. Demgemäss sind mehrere Male, namentlich 1850, neue Stücke an die Agende von 1826 angehängt worden: Reformations- und Sonntagnachmittagsgebete,

---

[1]) Die Sitte war aber schon älter, vergl. Herrliberger a. a. O. S. 7.

[2]) A. E. VII, 371.

Formulare für Krankenkommunion, für die Taufe eines schwerkranken Kindes usw. Obschon von ultrakonservativer Seite einmal dagegen bemerkt wurde: „Der Geschmack der Geistlichen soll sich vor dem Kirchlich-gegebenen beugen, man soll dem Zeitgeist nicht konzedieren."

Im Jahre 1867 kam es sogar, allerdings nur durch Stichentscheid, zum Beschluss einer neuen, umfangreichen Agende [1]). Ihre Abfassung erfolgte, ähnlich wie 1826, durch eine besondere liturgische Kommission unter dem Präsidium von Pfarrer Eucharius Kündig. Baselland meldete sich etwas spät zur Beteiligung und wurde deshalb abgewiesen. Der tiefere Grund scheinen zwar gewisse unliebsame Erfahrungen gewesen zu sein, die man bei der gemeinsamen Herausgabe eines Gesangbuches einige Jahre vorher gemacht hatte. Die neue Agende erschien im November 1869 unter dem charakteristischerweise zum ersten Mal das konfessionelle Moment betonenden Titel „Kirchenbuch für die evangelisch-reformierten Gemeinden des Kantons Basel-Stadt [3]).

Nach der Erklärung des Antistes Preiswerk im Vorwort wurde bei der Abfassung dieses Kirchenbuchs im Ganzen getrachtet, bei dem Bisherigen zu bleiben, dabei aber den Bedürfnissen nach Verbesserung gehörig Rechnung zu tragen. So ist der Inhalt sehr erheblich vermehrt und geändert worden gegen 1826. Es finden sich nun auch Gebete für die Adventszeit, Epiphanias, Passionszeit, ferner eine grössere Zahl von Gebeten für die Festtage als früher, so auch solche für den inzwischen an Stelle des Gründonnerstags zum hohen Feiertag erhobenen Karfreitag, für Karsamstag, Ostermontag, Pfingstwoche, dann Jugendgottesdienstgebete. Die Gebete für die Sonntagsgottesdienste sind mehr als verdoppelt, obschon die besondern Frühpredigtgebete ausfallen. Verdoppelt sind ebenso die Kinderlehrgebete. Nur die Gebete für die Betstunden und die monatliche Bettagspredigt fehlen, weil diese Gottesdienste aufgehört hatten. Hingegen gibt es fünf Gebete für Wochengottesdienste, dazu ein Dank- und Bussgebet in schwerer Zeit. Diese gewaltige Vermehrung wurde ermöglicht zum Teil durch die Herstellung neuer Gebete, aber namentlich durch die Benutzung von Gebeten aus den Liturgien anderer Orte und Staaten wie St. Gallen, Aargau, Appenzell, Bern, Würtemberg usw., auch z. Teil von Privatagenden wie Ebrards Kirchenbuch. Stärkere Unterschiede des Styles und der Denkart sind infolgedessen natürlich schon eher vorhanden als früherhin. Aber

---

[1]) A. E. VII, 597 f. [2]) A. E. VIII, 252 f, 255, 260. [3]) Verlag von Felix Schneider 1869.

die religiös-dogmatische Haltung ist doch im Ganzen einheitlich, konfessionalistisch, biblizistisch, vom Pietismus ebensosehr beeinflusst als von der alten Orthodoxie. Die so zahlreichen Gebete an Jesus z. B. wären in der altreformierten Zeit nicht denkbar. Die häufige Nennung des Blutes Jesu ist das Schibboleth des Pietismus. Die seltenen Spuren der Aufklärung sind sorgsam getilgt. Statt „ist unsere Tugend unvollkommen" heisst es „sündigen wir auch mannigfaltig." Bei der Taufe wird nur noch gedankt, dass Gott das Kind hat im Schoosse der Kirche lassen geboren werden, und nicht mehr wie früher auch zugleich dafür, dass es als „vernünftiger Mensch" geboren ward. In einem Reformationsgebet wird geklagt, dass sich vieles unter uns findet, „das sich nicht verträgt mit dem Bekenntnis, zu dem wir uns verpflichtet haben." Immerhin wird auch bei der Taufe der letzte Rest der katholischen Absage des Kindes an den Satan getilgt, und dafür die Taufe als Grund der Pflicht, später dem Satan abzusagen, gefasst. Weiter ist die übertriebene Sentimentalität und Drängerei der Konfirmation ermässigt. Das Gebiet der an sich oft schönen, aber, wie Pfarrer Anstein später bei der nächsten Revision kritisierte, „den wenigsten Leuten verständlichen" biblischen Phrasen hingegen ist eher noch ausgedehnter als früher. Ich erinnere nur an Stellen wie: „Gott fähret auf mit Jauchzen, der Herr mit heller Posaune" in einem Himmelfahrtsgebet, oder den Passus: „wie lieblich sind die Füsse deiner himmlischen Boten." Auch die Sprache ist, wie ebenfalls später gerügt wurde, vielfach allzu altertümelnd. Ausdrücke wie „empfahen" für „empfangen", „kräftiglich" für kräftig, „dermaleinst" für einst, haben ihr Recht in einer alten Bibelübersetzung, aber nicht in einer Agende aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Allerdings war der Redaktor Kündig ein Mann der alten Schule.

Bei den h. Handlungen finden wir zunächst im *Taufformular* ausser den vorhin schon erwähnten Änderungen eine solche an der Erklärung der Taufe nach den Einsetzungsworten. Sie bedeutet eine Wiederannäherung an die kalvinistische Auffassung des 18. Jahrhunderts, eine stärkere Betonung des objektiven Heilswertes der Taufe als Zeichen, Pfand und Siegel. — Bei der *Vorbereitung* zum Abendmahl ist ganz neu das Gebet *vor* der Predigt. In der Anrede nach der Predigt ist auffällig der Zusatz, wonach der Heiland das Abendmahl, ausser zum Gedächtnis seines Leidens und Sterbens und zur Erweckung und Stärkung der brüderlichen Liebe, auch zur Gemeinschaft mit seinem für uns gekreuzigten Leibe und vergossenen Blute eingesetzt hat. Denn obwohl der Satz der kalvinisierenden alten Ordnung des Nachtmahls von 1701

entnommen ist, so bekommt er hier doch erst ganz lutherische Färbung, weil er neben das feierliche Gedächtnis des Leidens und Sterbens als noch etwas besonderes anzeigend gestellt wird, was dort nicht so ist. Hagenbach bezeugt gelegentlich [1]), dass schon in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhundert mehrere Basler Geistliche durch würtembergischen Einfluss Luther in der Abendmahlslehre näher standen als Zwingli. Wahrscheinlich blickt hier etwas ähnliches durch. Der Abschnitt „Bedenket aber wohl“ usw. ist gegen 1826 stark umgebildet und erweitert durch einen Rest der alten Bannform, der 1826 noch an der alten Stelle geblieben war. Die Fragen sind so ziemlich gleich wie 1826.

Im *Abendmahlsformular* schuf man für die dogmatisch allerdings etwas unbestimmte Erklärung von 1826 am Eingang einen wunderlich zusammengebrauten Ersatz. Zum Teil nämlich benützte man eine Erklärung aus der Vorbereitungsformel von 1666, die lautete: „Erstlich, dass sein Leib so gewiss für jeden unter uns am Kreuz geopfert, und sein Blut für ihn vergossen sei, als er mit Augen siehet, dass das Brot, welches der Herr seinen Leib nennet, ihm gebrochen und der Kelch der Danksagung ihm mitgeteilet wird. Und zum andern, dass der Herr Christus selbst sein hungriges und zerschlagenes Herz und matte Seele, durch Würkung des h. Geistes mit seinem gekreuzigten Leib und ververgossen Blut, so gewiss zum ewigen Leben speise und tränke, als er aus der Hand des Dieners empfahet und mündlich isset und trinket, vom h. Brot und Kelch des Herrn zu seiner Gedächtnuss.“ Diese Erklärung wurde, etwas zurechtgestutzt, vorangestellt: „So gewiss wir mit Augen sehen“ usw. Daran dann angehängt wurde der neue Satz: „denn er ist unser Haupt und wir sind seine Glieder, in ihm zusammengefasst zu einem Leibe“, ferner ein Stück aus dem Formular von 1826: „dabei sollen wir an seine grosse Liebe gedenken, womit er sich für uns geopfert hat“, und endlich der Schluss gemacht mit ein paar Sätzen aus der alten Vermahnung auf die Letz der Passion hin: „Der Hirt ist gestorben für die Schafe“ usw., die 1826 ganz wo anders standen. Dass bei einem so seltsamen Gemengsel die Logik nicht allzu scharf ist, wird niemand wundern. Augenscheinlich war man weniger um diese bei der Abfassung des Stückes besorgt, als um die vollständige Wiedergabe der Tradition. Im Folgenden fällt der letzte Rest der Bannform weg. Das Sündenbekenntnis ist durch einige Gedanken aus dem 1826 folgenden Bittgebet erweitert. Dafür ist nachher dieses lange, 1537 eingeführte Gebet wegge-

[1]) Hagenbach, Theol. Schule Basels S. 58.

lassen, ebenso die alte Vermahnung auf die Letz der Passion und das anschliessende Gloria. In den Austeilungsformeln sind jeweilen die Worte: „Euer Glaube in“ weggelassen. Man empfand es als störend, dass beim Mittel der Glaubenstärkung der Glaube so betont ward[1]). Die Danksagung am Schluss ist erheblich geändert und das Gebet wird an den Heiland statt wie vordem an Gott gerichtet. Alles in allem betrachtet, handelt es sich vornehmlich um eine bedeutende *Kürzung* der Abendmahlsliturgie wie schon 1826. Wahrscheinlich nötigte die mit der Bevölkerung wachsende Zahl der Kommunikanten hiezu. Weiterhin ist aber also die *Abendmahlsliturgie* stark im konfessionalistisch-pietistischen Sinn überarbeitet. — Die Formulare für *Hauskommunion* sind vermehrt und *verschiedene Fälle* dabei vorgesehen. Die *Einsegnung der Ehe* bleibt fast ganz wie 1826, nur ist der Ausspruch Jesu: „Habt ihr nicht gelesen“ usw. passender an den Anfang gerückt. In den Ansprachen und Gebeten *bei Begräbnissen* wird eine viel grössere Manigfaltigkeit geboten, hauptsächlich durch Stücke aus der Würtembergischen Agende.

Das Kirchenbuch von 1867 erlitt bald einige, zum Teil nicht unerhebliche, wenn auch äusserlich kleine Änderungen durch die Umwälzungen in den Verhältnissen der Basler Kirche anfangs der siebzger Jahre. Infolge des Sturmes auf das Apostolikum bei der Taufe wurde 1873 durch den grossen Rat beschlossen, nach Antrag des Kapitels die Worte: „Bekennet mit mir den christlichen Glauben, auf welchen dies Kind soll getauft werden“ durch die diplomatische Fassung: „Vernehmet das Bekenntnis des christlichen Glaubens, auf welchen dies Kind soll getauft werden“ zu ersetzen[2]). Ferner bedingte schon vorher im Jahre 1872 die Einführung der Ziviltrauung verschiedene Änderungen des Wortlauts in der Einsegnung der Ehe. Man half sich durch Überkleben der betreffenden Stellen mit dem neuen Text in den einzelnen Exemplaren. Schliesslich veranlasste die Abschaffung der Bettagsbüchlein im Jahre 1875 die Abfassung von bleibenden Bettagsgebeten. Sehr wichtig für die allgemeine Bedeutung des Kirchenbuchs war die Freigebung der Liturgie auf den Einzug der Reform hin im Jahre 1875, nachdem noch 1873 Pfarrer Riggenbach wegen seines Festhaltens an der früheren Einführung des Glaubensbekenntnisses bei der Taufe zum Einreichen der Entlassung genötigt worden war[3]). Als Ersatz für den liturgischen

[1]) Hagenbach, Grundlinien der Liturgik und Homiletik, 1863, S. 156.
[2]) Vergleiche auch noch die Änderung S. 258 des Kirchenbuchs von 1869; A. E. VIII, 284, 289—293. [3]) A. E. VIII, 367 ff, 395/401, vergleiche VIII, 823 ff.

Zwang wurde im gleichen Jahr 1875 Unterricht in der Musik und Liturgik an der Universität beschlossen [1]).

Danach könnte man erwarten, dass es nun mit der Ausgabe gemeinsamer Agenden der Baslerkirche zu Ende gewesen sei. Indessen war dem bekanntlich nicht so. Wie die anscheinend bekenntnislose und in zwei Parteien zerklüftete Kirche nicht auseinanderfiel, weil sie doch noch auf dem festen Boden des, allerdings den Einzelnen frei überlassenen und inhaltlich nicht näher bestimmten, aber auch so noch von jeder andern Religion und Konfession deutlich sich unterscheidenden evangelisch-reformierten Bekenntnisses ruhen blieb, so ging es auch mit der gemeinsamen Agende anders, als viele meinten. Es stellte sich nach Erschöpfung der Ausgabe von 1869 doch wieder das Verlangen nach einem gemeinschaftlichen Kirchenbuch ein und schliesslich auch die Möglichkeit eines solchen heraus, trotz der Parteiunterschiede und der proklamierten liturgischen Freiheit. Die Mehrheit des Kapitels der Geistlichkeit wollte allerdings zunächst lieber auf die Erstellung einer neuen Liturgie verzichten, in Erwartung besserer Zeiten. Die Mehrheit des Kirchenrates aber ernannte eine Dreierkommission, Antistes Dr. Stockmeyer, Obersthelfer Wirth und Prof. B. Riggenbach, mit dem Auftrage, auf Grund der Agende von 1869 einen neuen Entwurf auszuarbeiten [2]). Diese beschloss in ihrer ersten Sitzung am 9. November 1888 den Mitgliedern des Kapitels folgende Fragen zur Rückäusserung vorzulegen: 1) Welche Stücke der jetzigen Agende könnten sie am ehesten entbehren? 2) Welche Bestandteile anderer reformierter Kirchenbücher wünschen sie aufgenommen zu wissen? 3) Was für einzelne Änderungen an den bisher üblichen Formularen würden sie in Vorschlag bringen? Obersthelfer Wirth übernahm es, sich mit den Mitgliedern der Reformrichtung ins Einvernehmen zu setzen, Prof. B. Riggenbach mit denjenigen der positiven. Des weiteren beauftragte die Kommission Riggenbach, sich mit dem Präsidenten des basellandschaftlichen Pfarrkonvents, Pfarrer Oeri, über das Unternehmen

---

[1]) A. E. VIII, 394. [2]) Riggenbach hatte privatim Regierungsrat Brenner gegenüber den bei der Abfassung der Agende einzunehmenden Standpunkt dahin formuliert, dass das neue Kirchenbuch nicht zwei- sondern mehrspurig angelegt werden solle, das heisst. statt des verhängnisvollen Parteiprincips müsse das homogenere des Individualismus massgebend sein. Dieser Vorschlag, den Regierungsrat Brenner im Schoosse des Kirchenrats vortrug, dürfte denselben von der Möglichkeit der Sache überzeugt haben. Doch war nach Aussage Brenners die Mehrheit des Kirchenrats von vornherein einer neuen Agende zugeneigt. Ich entnehme diese und die folgenden Nachrichten dem Protokoll der liturgischen Kommission von 1888—89.

zu verständigen; nachdem jener mitgeteilt hatte, dass man auf der Landschaft einem gemeinsamen Vorgehen nicht abgeneigt sei, aber die von Pfarrer Theophil Stähelin seinerzeit in Ergänzung der Liturgie von 1869 bezw. 1826 ausgearbeiteten Formulare für Taufe, Abendmahl und Eheeinsegnung auf jeden Fall festhalten wolle.

Pfarrer Oeri sprach sich auf Riggenbachs Anfrage dahin aus, dass der Konvent Basellands alles Detail seinen Delegierten zur liturgischen Kommission überlassen würde, und ersuchte blos um offizielle Mitteilung an die basellandschaftliche Kirchendirektion. Die eingegangenen Ansichten der positiven Mitglieder des Kapitels von Baselstadt konnte Riggenbach der Kommission am 2. Januar 1889 mitteilen[1]). Zugleich legte er eine entsprechende Revision zunächst der Gebete vor, und, nachdem diese ohne Bemerkungen zurückgekommen war, liess er am 13. Februar eine solche der h. Handlungen folgen. Von seiten der Reformrichtung wurden zu dem Entwurf fünf Sonntagsgebete, 23 Festgebete und je ein Formular für Taufe, Konfirmation, Abendmahl und Hauskommunion beigesteuert. Über den fertigen Entwurf, wie er im Mai 1889 an den Kirchenrat abging, gibt Riggenbach in einem Begleitschreiben kurze Auskunft. Eingehendere Auslassungen finden sich in einem Vortrage, den er am 16. September 1889 vor dem basellandschaftlichen Konvent über den Entwurf hielt. Derselbe gibt auch Aufschluss über die Polemik, welche sich gegen den Entwurf erhoben hatte. Wir entnehmen daraus folgendes:

Der grösste Teil des Kirchenbuches von 1869 war selbstverständlich wieder aufgenommen worden, da es die besten Stücke besonders der alten schweizerischen Agenden enthielt. Immerhin wurden 19 Gebete, 3 Kollekten und Verkündungen, 3 Formulare für Hauskommunion und 3 Ansprachen bei Beerdigungen gestrichen. Es war dies schon darum nötig, weil der Kirchenrat die Bedürfnisse der Reformrichtung genügend berücksichtigt haben wollte und den Umfang des Kirchenbuches dennoch nicht vergrössert. Riggenbach weiss die meisten Streichungen aber auch sonst zu rechtfertigen. Von einzelnen Stücken, wie dem Gebet

---

[1]) Ein Mitglied hatte nicht geantwortet (weil es nichts mit der Sache zu tun haben wollte). Vier Mitglieder wünschten unverändertes Beibehalten der Formulare von 1869, mit Einschluss der später hinzugekommenen Bettagsgebete, oder höchstens Weglassen einiger Kollekten. Acht Mitglieder beschränkten sich bei den Gebeten auf einige kleine Streichungs- und Änderungsvorschläge, machten aber hinsichtlich der h. Handlungen ziemlich weitgehende Wünsche geltend. Die Herren Pfarrer Barth, Lichtenhahn und Stähelin reichten überdies eine eingehende gemeinsame Vorlage ein, ebenso Herr Pfarrer Iselin eine Vorlage mit Berücksichtigung der Kultusformen der alten Kirche.

in schweren Zeitläuften, gehe die Sage, sie seien überhaupt nie benützt worden. Andere, für Privatanlässe wie Hauskommunion, Ansprachen bei Beerdigungen, könnten dem Einzelnen überlassen werden. Wochengebete seien entbehrlich geworden wegen Reduktion der Gottesdienste. Gewisse Festgebete seien zu lang oder zu theologisch gewesen in der Haltung. Die vielen Passionsgebete vor der Karwoche hätten die Gemeinde nur ermüdet. — Von den Kürzungen und Änderungen im Einzelnen bezeichnet Riggenbach als die wichtigste die Aufnahme der basellandschaftlichen Formulare für Taufe, Eheeinsegnung und Abendmahl Beiläufig bemerkt, weichen die von Theophil Stähelin 15 Jahre vorher verfassten Formulare nicht sehr viel von den stadtbaslerischen von 1869 ab. Auch an dem altehrwürdigen, vielgeflickten Bau der Abendmahlsliturgie sind nur ein par neue Ziegel gestossen und einige Risse verstrichen worden. Dass entgegen manchen Wünschen die Vorbereitungsliturgie *nicht* gekürzt worden sei, begründet Riggenbach damit, dass er sich da auf den Standpunkt seines seligen Freundes Karl Roth stelle, der vielmehr die Vorbereitungs-*predigten* als eine Schädigung der liturgischen Ansprachen getadelt habe. Sonst, sagt Riggenbach, wurde mehr über unnötige Kürzungen und Abschwächungen Klage erhoben und unter anderm dem Entwurf vorgeworfen, dass er das Blut Christi aus der Kirchensprache Basels eliminieren wolle. Aber im Neuen Testament werde das Blut Christi nur 31 Mal, in dem vorliegenden Agendenentwurf hingegen 33 Mal namhaft gemacht.

In der Aufnahme neuer Gebete und Formulare war man, abgesehen von der Beisteuer der Reformrichtung, zurückhaltend. Unter den Sonntagsgebeten war neu das dritte vor der Kinderlehre. Riggenbach persönlich war zwar gegen den Gebrauch der Agende in der Kinderlehre. Unter die Festgebete mussten solche für den Bettag eingereiht werden. Die frühern hatten wenig Anklang gefunden. Sie stammten eben aus deutschen Gebetbüchern. Man behielt im Entwurf davon nur zwei bei und diese verändert. Die vier übrigen wurden dem von Riggenbach verfassten, basellandschaftlichen Bettagsbüchlein von 1870 entnommen. Er wollte aber wohl zufrieden sein, wenn sie durch andere, bessere ersetzt würden. Bei den Konfirmationsformularen war im ersten Formular das Eingangs- und das Schlussgebet alt. Die eigentliche Konfirmationshandlung wurde der Neuenburger Agende, bezw. Ebrards Kirchenbuch entnommen. Die vier Fragen hatte Antistes Stockmeyer vordem im Gebrauch. Das zweite Formular war seiner Zeit von Pfarrer Sartorius verfasst und später von seinen Kollegen August Linder und Salis adoptiert worden. In die Begräbnis-

liturgie waren neu aufgenommen vier Eingangsgrüsse, ein Gebet vor den Ansprachen und eines für die Beerdigung eines Selbstmörders aus der Bernerliturgie. Als Ordinationsformular wurde neu und überhaupt zum ersten Mal eingestellt[1]) das von Professor Hermann Schultz bearbeitete, in Basel übliche.

Was die Beiträge der Reformrichtung anbelangt, so fand Riggenbach darin sehr wenig ihm geradezu anstössiges. Er vermisst allerdings z. B. in zwei Sonntagsgebeten das spezifisch Christliche. Was meines Erachtens übrigens nur insofern richtig ist, als der Person Christi darin nicht gedacht wird. Ferner scheinen ihm sehr viele einzelne Ausdrücke nach seinem liturgischen Geschmack mehr oder weniger unangemessen, so die bloss indirekt an Gott gerichteten Desideria: „Der Verlorene kehre um, der Schuldbeladene stehe auf“ usw.; oder wenn ein Pfingstgebet von „all dem Frühlingszauber“ rede, den Gott über die Natur ausgegossen habe. Aber er fügt bei, da heisse es eben: „de gustibus non est disputandum.“ Ernstlich beanstandet er unter anderm die Bitte nach der Konfirmation: „Segne uns nun durch *diese* Söhne und Töchter, die deinen Namen vor uns bekannt haben, mit *neuen* Kräften des Heils. Andererseits bezeichnet er ein Sonntagsgebet als eine Zierde des Entwurfs, und erklärt, er werde weiterhin gerne benützen ein Passionsgebet, ein Karfreitagsgebet und das Himmelfahrtsgebet. Überhaupt teilt er das gegen die Aufnahme von Reformgebeten erhobene Bedenken: „Es sei gegen deren Gebrauch von Seiten jüngerer, unerfahrener Geistlicher keine Bürgschaft gegeben“, nicht. Ein solcher pastoraler Missgriff werde weder der verhängnissvollste noch der am häufigsten vorkommende sein. Über den Entwurf als Ganzes war Riggenbach übrigens durchaus nicht der Ansicht: sit ut est, aut non sit. Er stellte vielmehr gleich noch einige Desideria auf, so nach Aufnahme eines Missionsgebetes, eines Formulars für Installationen und anderem mehr.

Der Entwurf war derweil, noch vor Riggenbachs hier benütztem Vortrag, von Antistes Stockmeyer als Referent am 27. Juni 1889 der Synode vorgelegt worden, mit dem Beifügen, dass Baselland bereit sei mitzumachen[2]). Und auf Antrag von Dr. C. Burckhardt-Burckhardt war nach lebhafter Debatte von der Synode zur Prüfung des Entwurfs und zur Verhandlung mit Baselland eine neungliedrige Kommission niedergesetzt worden. In diese

[1]) Über das Verfahren bei Ordination bezw. Installation in früherer Zeit vergl. Herrliberger a. a. O. S. 13. [2]) Ich entnehme diese und die folgenden Daten von Herrn Pfarrer Kündig in Arlesheim mitgeteilten Privatakten, da die neuesten Kirchenakten erst vor kurzem ins Staatsarchiv überbracht worden und noch nicht geordnet sind.

wurden gewählt die vier Hauptpfarrer, Obersthelfer Wirth, Pfr. Ecklin, Prof. Riggenbach, Dr. Burckhardt-Biedermann und Dr. C. Burckhardt-Burckhardt. Von Seiten Basellands, bezw. des Convents ward ebenso etwas später eine Kommission bestellt, bestehend aus Regierungsrat Brodbeck, Ständerat Birmann und den Pfarrern Kündig, Lotz, Stockmeyer von Ormalingen und von Sissach, Gelzer. Die erste Sitzung der baselstädtischen Kommission, welcher zwei Vertreter Basellands mit beratender Stimme beiwohnten, fand am 21. Januar 1890 statt, die letzte am 13. April. Eine gemeinsame Sitzung beider Kommissionen ward nicht nötig, da man sich ohne Schwierigkeiten einigte. Der erste Entwurf erhielt noch ziemlich zahlreiche Änderungen, vielfach im Sinne engern Anschlusses an die alte Agende, zum Teil aber auch zu weiterer Verbesserung, wie aus dem Neudruck des Entwurfs im Jahre 1890 zu Handen der Synode zu ersehen ist. Neu hinzugetan wurden in diesem zweiten Entwurfe noch ein Schlussgebet bei der Ordination, eine Installationsliturgie und ein Formular für Handlung am Grabe. Vom Agendenzwang entschloss man sich abzusehen, wiewohl derselbe nach Berücksichtigung der verschiedenen Standpunkte eher zulässig schien. Am 5. Juni 1890 hiess die Basler Synode den zweiten Entwurf gut, und der basellandschaftliche Konvent genehmigte ihn am 5. August desselben Jahres. Worauf die definitive Annahme durch die basellandschaftliche Regierung am 11. Oktober 1890 erfolgte. Gedruckt erschien das Kirchenbuch 1891.

Die eigentliche Kritik dieses Kirchenbuchs wird der bevorstehende Neuentwurf einer Agende liefern. Ich möchte mir zum Schluss nur folgende Bemerkungen zur Revision erlauben.

Der junge Hagenbach hat in einer kurzen Geschichte der Agenden Basels mit Recht darauf hingewiesen, dass die Agenden der lebendige Ausdruck der jedesmaligen Frömmigkeit, die sprechenden Zeugen des in der Kirche einer gewissen Zeit lebenden Geistes sein müssen, nicht antiquarische Urkunden. Und so haben wir ja eben gesehen, dass wie die Reformation, so auch die spätere reformierte Orthodoxie, die Restaurationszeit, der pietistische Konfessionalismus der 1860er Jahre, der kirchliche Kompromiss zwischen Reform und positiver Richtung in neuester Zeit in wiederholten Agendenrevisionen sich Ausdruck geschaffen haben. Man wird es darum auch der jetzigen jüngeren Generation nicht wehren dürfen und wollen, ihre Auffassung und Wünsche bei der bevorstehenden Durchsicht unseres Kirchenbuches zur Geltung zu bringen.

Die Liturgie ganz den Einzelnen überlassen und auf jede gemeinsame Agende und Sammlung von Vorlagen für die gottesdienstlichen Gebete und Handlungen verzichten, das werden wir

ja heute so wenig wollen und können als früher. Erfahrungsgemäss ist allzu grosser Wechsel und allzu grosse Buntheit in der Liturgie auch sehr frei gerichteten Gemeinden namentlich bei den sogen. h. Handlungen zuwider und zudem selbst dem begabtesten Pfarrer nicht möglich. Auch der Begabteste wiederholt unwillkürlich bei gleichbleibenden Anlässen. Natürlich wird niemand mehr irgendwelchen liturgischen Zwang auszuüben suchen. Im Gegenteil wird man freie Gebete und auch eigene Gestaltung der Agende bei den h. Handlungen zulassen, ja in gewissem Masse sogar begrüssen, sofern sie ein heilsames Mittel gegen mechanische, äusserliche Andacht und Einrosten in geistlose Gewohnheit sind. Der Mehrzahl der Pfarrer wird indessen wieder ein Kirchenbuch in der Art des früheren Bedürfnis sein; weil sie zu den „einfältigen Pfarrherrn" gehören, welchen die Gabe des freien Gebetes für gewöhnlich versagt ist. Und weil sie froh sind, wenn sie im Gottesdienst nicht alles aus der eigenen Armut bestreiten müssen, sondern dem liturgischen Schatze der Kirche Neues und Altes zur Erbauung der Gemeinde entnehmen und auch andere Zeugen reden lassen können aus der Gegenwart und Vergangenheit. Lebt doch gar mancherlei Theologie und allerhand Christentum in allen Gemeinden, und kann doch unmöglich einer allen alles sein. Ebendeshalb wird es auch gut sein, wenn wieder wie das letzte Mal schiedlich, friedlich die verschiedenen theologischen Richtungen in der neuen Agende zu Worte kommen, und allerlei Christentum, so wie es in einer evangelisch-reformierten Kirche Raum hat, da seine Sprache redet, ehrlich und ungezwungen.

Dass sich die meisten Älteren mit dem Vorhandenen hätten begnügen mögen, ist natürlich. Es ist ja zum guten Teil ihr Werk, und sie hatten damit erreicht, was sie wollten. Wenn sie aber an ihre eigene Stellung bei den früheren Revisionen denken, so werden sie begreifen, dass auch diesmal wieder die Jüngeren zu einigen Änderungen Lust verspüren. Manche übrigens auch der Älteren kennen wahrscheinlich aus ihrer langen Erfahrung nur zu gut gewisse Schäden und Mängel namentlich unserer gottesdienstlichen Gebete und der Kasualliturgie, besser sogar als jüngere. Fast alle werden in ihren Exemplaren des Kirchenbuches da und dort etwas gestrichen oder eingeklammert haben. Mir scheint im Blick auf die eben durchgegangene Geschichte, aber auch die Praxis, unsere Liturgie besonders an zwei wichtigern Stellen revisionsbedürftig. Nicht ich allein, auch andere werden schon empfunden haben, wie mangelhaft immer noch zu der bildlichen Dürftigkeit des jetzigen Taufakts und überhaupt zu der Kindertaufe die grossen, tiefsinnigen Worte der Tauferklärungen stimmen, und

sich gerade angesichts der sonst so selten einfachen und praktischen Haltung unserer Taufliturgie gesagt haben, wie soll der gemeine Mann das verstehen? Ferner wird diesem und jenem für sich und durch Bemerkungen aus der Gemeinde schon etwa spürbar geworden sein, dass man bei den letzten Revisionen der baslerischen Abendmahlsliturgie allzusehr nur auf Kürzung im praktisch-kirchlichen oder auf Ergänzung von Einzelheiten im biblisch-theologischen Interesse bedacht gewesen ist und nicht genug auf die klare Anordnung sowie die Verständlichkeit des Ganzen für die einfachen heutigen Laien. Und die Geschichte unserer Tauf- und Abendmahlsliturgie beleuchtet beide Übelstände zur Genüge, wie mich dünkt. Indessen wird sich niemand verhehlen können, und so kann ich es am wenigsten, dass Bessern beim Abendmahl und besonders bei der Taufe sehr schwer sein wird, nämlich wirkliches Bessern, so dass beide h. Handlungen für alle womöglich, für die Einfachsten wie für die Gebildetsten ganz verständlich werden, und nicht nur wie alte heilige Musik bei den Empfänglichen durch den blossen Klang der Worte fromme Gefühle wecken, sondern auch *klare* Gedanken des Trostes, und *festen* Vorsätzen rufen. *Solches* Bessern wird sehr schwer sein. Aber wollen wir es deshalb verzagt und mutlos anstehn lassen und ein Ausfüllen der offenbaren Mängel des Vorhandenen auch nicht einmal versuchen? Ich denke doch nicht. Gott kann *uns* so gut als wie den Vätern die rechte Weise und Worte schenken, die Sinn und Herzen treffen, wenn er nur den dazu nötigen Glauben bei uns findet.

Gegeben dürfte nach der bisherigen Entwicklung die *äussere* Haltung für unser neues Kirchenbuch sein. Wir können so wenig bei der neuen preussischen Agende als bei dem englischen Common Prayerbook passende Anleihen machen, so wenig die Liturgie der Brüdergemeinde nachahmen als in trockenem Rationalismus unsere liturgischen Gebete und andern Formen ausdörren. Für unser Kirchenvolk taugt keine liturgische Wechselrede und kein altertümlicher Singsang, die überlassen wir dem geistlichen Konzert, wie die schönen Phrasen und sonstige Wortmusik dem Theater. Mit richtigem Takte hat man im grossen und ganzen sich vielmehr schon bei der letzten Revision im Styl an das Vorbild unserer alten Basler Agenden gehalten und der Kirchenbücher unserer schweizerischen und süddeutschen Nachbarn. Solche heimatliche oder nah verwandte Art ist für uns die rechte Art. Und solche Kirchengebete und Gebräuche werden unsere Leute allein ertragen und verstehn, wie sie jene zumeist zeigen, schlicht, einfach, ungekünstelt und ungeheuchelt, herzlich. Gebe Gott, dass unser Kirchenbuch wieder so werde, auch in seinen neuen Teilen.

# Die Erziehung zum Glauben an Gott.

Von *Hans Wirz*, Pfarrer in *Staufberg*.

(Schluss.)

---

Nach dem oben Ausgeführten könnte es scheinen, es sei für den Menschen das Rätlichste, sich vollständig von der sichtbaren Welt der Einzeldinge zu trennen. Wenn er in vollständiger Abgeschlossenheit und Einsamkeit lebe, habe er volle Musse, sich in die Anschauung des ewigen Alls zu versenken und die Lust, die aus dieser Verbindung fliesse, zu geniessen. In der Theorie erscheint dieser Weg sehr empfehlenswert, aber im tatsächlichen Leben erweist er sich als ein Irrtum. Der Mensch ist nimmermehr im Stande, sich von der Welt der Einzeldinge zu trennen. Auch wenn er die Befriedigung der notwendigsten Lebensbedürfnisse auf das möglichste beschränkt und ein Leben führt nach den Regeln der strengen Zeiten des Mönchtums, bleibt er doch unlösbar an diese sichtbare Welt gekettet. Mit jedem Atemzug, mit jedem Bissen Brot, mit jedem Schritt, mit jedem Blick und Gedanken, mit jedem Entschluss und mit jeder Tat bezeugt er es aufs klarste, dass er ein Glied dieser Welt der Einzeldinge und selbst ein Einzelding ist. Aus der Welt der sichtbaren Dinge hinaustreten heisst sein irdisches Leben vernichten. Wer nicht selbst seinem Leben ein Ende macht und doch glaubt, der Welt entsagen zu können, unterliegt einer schweren Täuschung. Da wir sehen, dass wir als lebendige Menschen der sichtbaren Welt nicht entrinnen können, wenn wir uns nicht selbst töten, so gelangen wir zu dem Entschluss, mit vollem Bewusstsein in dieser Welt, wie sie nun einmal ist, zu leben und uns in ihr zu betätigen. Aber liefern wir uns damit nicht freiwillig dem tiefsten Elend aus, indem wir uns die Erreichung des Zustandes des innern Gleichgewichts und Friedens selbst abschneiden? Da wir aus dem eisernen Zusammenhang der Einzeldinge und ihrem Wechsel nicht herauskommen, wird auch jener Zustand des innern Friedens nie zur vollen und alleinigen Herrschaft in uns kommen. Aber die Möglichkeit, ihn immer wieder zu geniessen, ist gerade durch die Welt der Einzeldinge gegeben. Ein Einzelding wirkt nie allein für sich auf uns, sondern in und mit ihm das ewige All. Gerade darin, dass wir in der sichtbaren Welt des Wechsels leben und uns betätigen, gelangen wir auch zum Anteil an dem Ewigen selbst. Innerhalb des täglichen Lebens und bei den gewöhnlichsten und unbedeutendsten Ereignissen stellt sich plötzlich jene tiefe Stimmung des Glücks und der Seligkeit, die unbe-

schreiblich ist, ein. Je ernster wir arbeiten und je weniger wir gewaltsam diesen Zustand herbeiführen wollen, um so rascher und kräftiger kommt er über uns. Es ist eine Paradoxie, die wir erleben: Gerade durch die Betätigung innerhalb der Welt der Einzeldinge, die unser innerstes Leben, unsere Selbständigkeit und Freiheit zu zerstören scheint, gelangen wir zum Genuss der Freiheit und der innern Ruhe. Es haben also nicht nur die gelehrten Menschen, die wissen, dass dieser Zustand der innern Ruhe durch die unmittelbare Einwirkung des Alls auf das Gefühl geschaffen wird, Aussicht auf Genuss dieses Zustandes, sondern bei dem einfältigsten Menschen stellt er sich ein, ohne dass er sich des Wesens desselben bewusst wird. Auch nicht diejenigen, die sich ihn durch Contemplation gewaltsam verschaffen wollen, kommen zum stärksten Genuss desselben, sondern die treuen Arbeiter an den Aufgaben des Lebens. Damit soll nicht gesagt sein, dass alles Sichversenken in das gewaltige Unmittelbare töricht und nutzlos sei. Im Gegenteil dient es dem Menschen, der im harten Kampf mit den Dingen dieser Welt müde und mutlos geworden ist, zur Aufmunterung und zum Trost, wenn er sich mitten aus der ihn umgebenden wechselnden Notwendigkeit heraus an jenen Genuss der innern Ruhe erinnert und diesen Zustand herbeisehnt, wenn er sich dazu aufraffen kann, sein Leben nicht nur als Glied der notwendigen Kette des Geschehens zu betrachten, sondern als Teil des Ewigen zu wissen, mit dem er sich in seinem Kern berührt. Sein Leben unter dem Gesichtspunkt des Ewigen betrachten zu können, ist die selbständige Betätigung dieses Zustandes der innern Ruhe und der Freiheit.

Durch den Besitz der innern Ruhe, des innern Gleichgewichts, die durch die unmittelbare Berührung des Gefühls mit dem Ewigen zu Stande kommen, ist den Menschen die Möglichkeit gegeben, innerhalb der Welt ein würdiges Leben zu führen. In diesem Zustand besitzt er den Halt, der es ihm erlaubt, in den Widerwärtigkeiten des Lebens, die jeder Tag mit sich bringt und die den Menschen in ihre Netze und somit in die Netze der Vergänglichkeit hineinziehen, aufrecht zu bleiben. Von hier aus kann der Mensch besonders die zwei schlimmsten Feinde seines Lebens, den Tod und die Schuld, überwinden.

Alle lebendigen Einzelwesen, die wir kennen, werden, gleichwie sie entstanden sind, auch wieder verschwinden. In allem Leben steckt der Keim des Todes, das Individuum ist unrettbar dem Tod geweiht. Allerdings geht von den Elementen, aus denen sein Körper zusammengesetzt ist, nichts verloren, sie leben in neuen Verbindungen weiter. Auch die Arbeit, die das Individuum

mit den Kräften seines Körpers und Geistes geleistet hat, verschwindet nicht spurlos. Irgendwo im Weltall wirken diese Kräfte weiter, wenn auch ihre Spur keinem Auge zu entdecken möglich ist. Auch das unbedeutendste Individuum hat seine ganz bestimmte Stellung im Weltall. Wenn es nicht gelebt hätte, hätte das Bild der Welt ein anderes Aussehen. Aber jedes Lebewesen steht vor der Tatsache seines Untergangs als Individuum. Diesem Geschick alles Lebens ist auch der Mensch unterworfen. Für ihn ist aber diese Tatsache doppelt drückend, weil er sie klar erfasst. Er weiss, dass ihm der Tod, die Vernichtung bevorsteht. Es ist zwar heute noch viel die Rede von der Auferstehung des Fleisches. Aber ist es möglich, dass ein denkender Mensch, der in den Anschauungen der Gegenwart lebt, sich zu dieser Hoffnung bekennen kann? Oder es wird wenigstens von der Unsterblichkeit der Seele geredet. Aber können wir die Seele anders erkennen, denn als einen Komplex von Funktionen des Geistes, die genau an den Leib als Träger gebunden sind? Wo sollen sie sich betätigen, wenn diese Träger, als welchen wir einen andern nirgends erkennen können, vernichtet ist? Oder man spricht vom Weiterleben der Persönlichkeit. Während wir doch von Persönlichkeit nur reden können im engsten Zusammenhang des Menschen mit den Dingen der Welt. Mit dem Tod aber hört dieser Zusammenhang auf. Damit ist doch aber auch die Grundlage der Persönlichkeit vernichtet. Dass der Glaube an das Weiterleben nach dem Tod für viele Menschen der einzige Halt für ihr irdisches Leben bedeutet, ist klar. Es kann in nichts unsere Aufgabe sein, denselben zu zerstören. Aber wer wagt es, diesen Glauben den Vielen zuzumuten, denen er sich nicht mit Notwendigkeit aus der Wirklichkeit aufdrängt, für die also seine Annahme eine Lüge wäre? Die Welt erscheint uns als eine grauenvolle Welt, weil sie uns vernichtet. Diese Tatsache kann der Grund von unsäglichem seelischem Leiden sein. Wie ist es nur möglich, über diese Tatsache des Untergangs des Menschen als bewusstes Wesen hinwegzukommen? Mit einer beliebigen, willkürlichen Art, sich in dieser Welt des Todes zurechtzufinden, ist dem ernsten Menschen nicht gedient. Er will sich nicht nur mit Gleichgültigkeit oder mit einem Scherz über diese Tatsache hinwegsetzen; er will sich durch sie auch nicht endgültig beherrschen lassen, denn das würde ihm die Kraft zu aller freudigen Arbeit lähmen. Er sucht eine würdige Art, mit ihr zurechtzukommen, deren er sich vor sich selber nicht zu schämen braucht. Es kann also nicht eine willkürliche Art sein, sondern muss eine Art sein, die sich ihm mit Notwendigkeit aus der Wirklichkeit selbst ergibt. Die Kraft, die

Schrecken des Todes zu überwinden, kommt dem Menschen gerade durch die andere tiefere Art, wie die Welt auf sein Gefühl wirkt. Im Besitz der innern Ruhe und des innern Friedens, die das All unmittelbar in seinem Gefühl hervorbringt, lässt sich der Mensch durch nichts erschüttern, auch nicht durch den Tod. Ruhig blickt er dem Untergang aller Dinge, in den er selber verflochten ist, entgegen. In diesem Zustand der innern Harmonie überwindet er auch diesen letzten Feind.

Der zweite gewaltige Feind unseres Lebens ist die Schuld. Die Schuld entsteht aus der Erkenntnis des Gegensatzes, wie unser Leben sein soll und wie es tatsächlich ist. Das Sittengesetz tritt an uns heran mit der Forderung des unbedingten Gehorsams. Es verlangt von uns die Betätigung des reinen, guten Willens. Der Wille soll nicht von den Lüsten, Wünschen und Begierden des eigenen Lebens geleitet werden, auch nicht von den Einzeldingen der Welt, vom Besitz, von der Macht, von der Ehre. Sein Ziel soll einzig das Wohl der Menschen sein. Aber es genügt nicht, wenn wir die Norm unseres Handelns nur im Wohl der Familie finden, oder in der Freundschaft, oder in der Arbeit zum Gedeihen der Gesellschaft und des nationalen Staats. So überaus wichtig diese Lebensformen sind, in denen wir drin stehen, so bedeutend und wertvoll und unentbehrlich die Arbeit ist, die wir für sie leisten, wenn in ihnen allein der Wille den letzten Zweck sucht, so ist er noch nicht auf der Höhe angelangt. Da schliesslich auch jene genannten Menschheitsgemeinschaften Einzeldinge sind, so gereicht die Arbeit in ihnen immer nur einem beschränkten Teil von Menschen zum Wohl. Einem andern Teil der Menschen wird sie zu einem Hindernis des Weiterkommens, ja vielleicht geradezu zu einer Schädigung. Der Wille, dessen letzte Ziele in diesen Gemeinschaften liegen, ist nicht rein und gut. Seine Vollendung erreicht der Wille erst, wenn er sich einzig vom Blick auf die ganze Menschheit leiten lässt. Wenn der Mensch in jedem Menschen, der vor ihn tritt, mit dem er in Berührung kommt, ein Glied der einen, grossen Menschenfamilie sieht, und sich an ihm betätigt nach den Gesetzen, die dem wahren Wohl der ganzen Menschheit dienen, dann gehorcht er dem Sittengesetz, und sein Wille ist rein und gut.

Wird aber diese höchste Stufe des Handelns jemals von den Menschen erreicht? Ist ihr Handeln jemals so rein, dass es von keinen andern Motiven, als denen, die aus dem Wohl der ganzen Menschheit entspringen, sich leiten lässt? Der Blick in das eigene Leben lehrt uns, dass bei allen Entschlüssen Erwägungen ganz anderer Art uns leiten. Nämlich das eigene Wohlbehagen, der

eigene Vorteil, mit andern Worten die Selbstsucht, oder das Berufs-, Familien-, Standes-, Volksinteresse. Nach einer Handlung, die wir im reinsten Interesse glauben ausgeführt zu haben, müssen wir inne werden, dass sie weit hinter dem, was wir eigentlich hätten tun sollen, zurücksteht. Unausweichbar steht das Sittengesetz mit seiner strengen Forderung vor uns. Es zeigt uns in einem Spiegel, was wir sein sollten. Und zu gleicher Zeit werden wir dessen inne, dass wir das nicht sind. Das führt im Menschen zu einer heillosen Spannung. Und die Schuld, dass es mit unserm Handeln nicht so steht, wie es stehen sollte, müssen wir uns selbst zumessen. Das ist die Macht, die das Sittengesetz auf uns ausübt, dass es unser Handeln als Ungehorsam ihm gegenüber bezeichnet und uns selbst für unsern Ungehorsam verantwortlich macht. Die folgende Erwägung könnte dazu dienen, vom Menschen alle eigene Schuld wegzunehmen. Da die Schuld immer wieder dadurch entsteht, dass sich der Mensch von Zwecken, die er innerhalb der sichtbaren Welt der Einzeldinge setzt, leiten lässt, so liesse sich sagen, der Mensch kann überhaupt nicht aus dieser Welt der Einzeldinge herauskommen. Er kann während seines tätigen Lebens in der Welt überhaupt nur Zwecke wollen, die sich ihm aus seiner Umgebung mit Notwendigkeit aufdrängen. Er kann innerhalb dieser Welt der Einzeldinge, die ihn rings umgibt, keine Zwecke erfüllen, die die Welt der Einzeldinge aufheben oder ausschalten wollten. Wenn nun das Sittengesetz vom Menschen ein solches Handeln fordert, so verlangt es von ihm etwas, das er nie wird leisten können. Wenn weiter die Tatsache des Sittengesetzes den Menschen, der demselben nicht nachkommt, für schuldig erklärt, so könnte er dies Urteil zurückweisen als ein ungerechtfertigtes. Und er könnte sich selbst entschuldigen mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit der Ausführung des Sittengesetzes. Aber eine solche Entschuldigung lässt eben das Sittengesetz selber im Menschen nicht aufkommen. Trotz der Unmöglichkeit der Erfüllung desselben verlangt es doch unbedingten Gehorsam. An ihm kommt der Mensch zur Erkenntnis seiner Schwachheit und Unzulänglichkeit, und er muss sich dieselbe selbst als Schuld anrechnen. Diese Erkenntnis wird den Menschen, wie sonst nichts in der Welt, demütigen. Ein schwacher Mensch kann sich vielleicht bei dem Gedanken beruhigen, dass er leistet, was er zu leisten im Stande ist. Er kann vielleicht die anklagende Stimme des Sittengesetzes bei sich zum Schweigen bringen; damit gelangt er zu einer gewissen Ruhe und Zufriedenheit. Aber der ernste Mensch kann sich mit diesem Zustand nicht zufrieden geben. Er weiss, dass er mit der Unter-

drückung der Stimme des Sittengesetzes einen wertvollen Teil seines innern Lebens preisgeben, sich selbst also geistig verstümmeln würde. Darum muss und will er das Sittengesetz in seiner ganzen Schärfe anerkennen, obwohl er dadurch in die Verzweiflung versinkt und unfähig wird zu jeglichem Tun.

Wenn sich aus dieser grossen Not für den Menschen ein Ausweg zeigen soll, so kommt auch hier Alles darauf an, dass er ein würdiger sei. Würdig kann sich aber dabei das Leben des Menschen nur dann gestalten, wenn sowohl an der Schwere der Schuld und an der Allgemeinheit des Sittengesetzes nichts gemildert wird, als auch am Menschen durch die Schuld nicht ein solcher Makel hängen bleibt, der ihn dauernd lähmt und ihn vor sich selbst erniedrigt. Wir glauben, dass in jenem Zustand des Gefühls, den wir durch diese ganzen Ausführungen hindurch als den der vollkommenen Ruhe und Sicherheit bezeichnet haben, die Möglichkeit gegeben ist, dass der Mensch in diesem tiefen Zwiespalt wieder zurecht komme. Sowenig wie die Tat, die der Schuld gerufen hat, aus dem Ganzen des Geschehens und Werdens ausgetilgt werden kann, so wenig kann die Erkenntnis der Schuld je ganz aus dem Gedächtnis ausgerottet werden. Die Scham, die Angst, die Lähmung, ja die Verzweiflung, die die Schuld begleiten, treten immer wieder ein. Aber diese Zustände können bei dem Menschen, in dem jene tiefe Stimmung des Gleichgewichts vorhanden ist, nicht die allein herrschenden bleiben. Durch dieses innere Gleichgewicht ist der Mensch auf einen Standpunkt gestellt, von dem er gewissermassen als ein Unbeteiligter auf seine eigene Schuld herabschauen kann. Sie wird ihm selbst etwas fremdes, das ihn nicht beunruhigen kann. Er weiss sich in einen Zusammenhang eingeschlossen, der so erhaben und so mächtig ist, dass kein Einfluss, der aus der sichtbaren Welt der Einzeldinge kommt, in ihn einbrechen oder ihn stören kann. Nicht der Mensch selbst nach seinem reinsten und innersten Wesen hat die Schuld auf sich geladen, sondern er, sofern er sich in der sichtbaren Welt der Einzeldinge hat betätigen müssen. Diese sichtbare Welt der Einzeldinge ist der Ort, wo der Mensch der Forderung des Sittengesetzes nie völlig genügen wird, wo er unausbleiblich schuldig wird. In dieser Welt allein müsste er nach seinem wertvollsten Teil zu Grunde gehen. Wenn ihn aber die Welt als All, als ewiges, ruhendes, allumfassendes Sein umfängt, und wenn in ihm die Ruhe herrscht, die alle Gegensätze ausgleicht, so verliert die Schuld, so schwer sie immerhin zu tragen bleibt, ihren tötlichen Stachel. Zu Zeiten wohl vermag sie dem Menschen unsägliche Pein zu bereiten, aber sein ganzes Dasein

kann sie nicht dauernd knicken. Immer wieder entsteht in ihm der Zustand, in dem diese Pein überwunden ist. Im Besitz der Stimmung der innern Ruhe und Sicherheit aber wird es dem Menschen ermöglicht, mit aller Energie an der Forderung des Sittengesetzes auch für sein Leben festzuhalten. Von hier aus findet der Mensch immer wieder den Mut, nach seiner Erfüllung zu streben. Wenn er auch die Erfahrung machen muss, dass er siebenmal am Tag nicht von ihm, sondern von geringern Interessen sich leiten lässt, und siebenmal am Tag schuldig wird, so steigt er siebenmal am Tag aus der Erkenntnis der Schwachheit und der Schuld wieder empor zu einem neuen Anlauf, seinem höchsten Ziel, dem Sittengesetz, unbedingt zu gehorchen. Was der Mensch sich nie gestatten dürfte, von sich zu behaupten, er suche dem Sittengesetz den schuldigen Gehorsam zu leisten, weil es tatsächlich nicht geschieht, das gestattet ihm jener Zustand der innern Ausgeglichenheit, in dem sich der Mensch trotz unzähliger Niederlagen immer wieder auf die Höhe der Entschliessung nach dem Sittengesetz erhebt. Es müsste Heuchelei und Frivolität genannt werden, dass der Mensch das Sittengesetz die oberste Norm für alles menschliche Handeln nennt, wenn nicht zugleich auch das ganze Elend, das in diesem Ungehorsam liegt, empfunden würde. Aber dass der Mensch einerseits seine ganze Unwürdigkeit erkennen kann und anderseits die unverbrüchliche Verpflichtung zum Gehorsam gegen das Sittengesetz aufrecht erhält —, den Mut und die Sicherheit, diese heillose und scheinbar unerträgliche Paradoxie zu ertragen, gewährt ihm einzig die starke Stimmung der innern Ausgeglichenheit.

Das ewige, unfassbare All bringt also durch seine unmittelbare Einwirkung auf das Gefühl die Stimmung der innern Ruhe und Ausgeglichenheit hervor, durch die sich der Mensch in der Welt der Einzeldinge, besonders in der Welt des Todes und der Schuld aufrecht erhält. Diese Stimmung, die hier beschrieben worden ist, mag allzu schwach und schwankend erscheinen, als dass auf sie die Möglichkeit eines würdigen Menschenlebens gebaut werden könnte. Es kann sich aber nicht darum handeln, grossartige Theorien auszudenken, die sich nachher als haltlos erweisen. Sondern das tatsächliche Leben und die Wirklickeit sollen reden und zeigen, was sie dem Menschen zu bieten haben. Innerhalb dieser Welt wird es für den Menschen immer durch ein Fallen und Aufstehen hindurchgehen müssen. Das menschliche Leben innerhalb dieser Welt bietet nicht ein Bild, auf das wir sehr stolz sein könnten. Wenn wir uns aber an das Tatsächliche halten, so muss unser Urteil lauten: das ist für das

Menschenleben von der grössten Bedeutung, dass in ihm diese innere Ruhe und Ausgeglichenheit zur Entfaltung komme. Diesen Zustand des Gefühls aber hatten wir im Auge, als wir von dem subjektiven Moment im Ausdruck Glaube an Gott sprachen. Weil also in diesem subjektiven Moment etwas Tatsächliches, Selbsterlebtes für den Menschen ist, das zur Grundlage für sein ganzes Leben werden kann, müssen wir diesem Moment vor dem objektiven den Vorzug geben. Wenn ein Mensch einzig die Lehre von Gott besitzt, die er sich gedächtnismässig angeeignet hat, ohne dass diese starke innere Stimmung der Ruhe und des Friedens in ihm lebendig ist, so verläuft sein Leben haltlos. Es ist dem Wechsel, wie er in der Welt der Erscheinungen herrscht, hilflos preisgegeben. Wenn umgekehrt der Mensch, in dem sich dieser innere Zustand des Gefühls kräftig festgesetzt hat, auch nichts von den überlieferten Lehren von Gott weiss oder wissen will, so bedeutet das für ihn keinen Nachteil; denn er ist schon im Besitz des allein Wertvollen. Ein in dieser kräftigen Stimmung lebender Mensch dagegen kann ohne Schaden auch das ganze hergebrachte System von Begriffen und Lehren von Gott annehmen, wenn es ihm teuer ist. Er kann sogar zu dem Versuch sich angetrieben fühlen, seinen innern Besitz an religiösem Leben in einer dem Verstand fassbaren Lehre zum Ausdruck kommen zu lassen. Auch dieser Arbeit kommt ihr grosser Wert zu, wenn nur immer festgehalten wird, dass ihre Begriffe und Sätze das Sekundäre sind.

Wenn wir nun zur Beantwortung der Frage schreiten, wie der Mensch zum Glauben an Gott erzogen wird, d. h. wie in ihm jene Stimmung der innern Ruhe und Ausgeglichenheit wächst, so ist diese Frage im Grunde durch die ganze vorausgegangene Ausführung schon beantwortet, so dass, was noch zu sagen ist, kurz ausfallen kann.

Die erste Bedingung, dass der Mensch zu diesem Zustand gelange, liegt in seiner Existenz selbst, sofern er nur mit normalen Anlagen begabt ist. Durch sein Leben in der Welt, einzig dadurch, dass er sich nicht dagegen sträubt, seine mannigfaltigen geistigen Anlagen durch die Beeinflussung der ihn allenthalben umgebenden Welt zur Entfaltung kommen zu lassen, gelangt er zum Besitz dieser Stimmung der innern Ruhe und Ausgeglichenheit. Denn diese entsteht dadurch, dass das Ewige unmittelbar das Gefühl des Menschen berührt. Dieser Zustand ist also eine notwendige Begleiterscheinung des normalen menschlichen Lebens in dieser Welt. Für die Erziehung des Menschen zu diesem Zustand ist also vor allem nötig, dass der junge Mensch nicht dem

Leben in dieser Welt entzogen wird. Wie der Kiesel im Gebirgsbach gerundet und geglättet wird, je mehr er in demselben umgeworfen wird, um so reicher und kräftiger kann sich der Zustand der innern Ruhe im Menschen entfalten, wenn sich dieser in der Welt intensiv betätigt.

Weiter kommt dem Geschlecht der Gegenwart in der Erreichung der Stimmung der innern Ruhe ein Umstand bedeutend zu statten. Die Fähigkeit, zu dieser Stimmung zu gelangen, ist unter den Völkern unseres Kulturkreises durch die jahrhundertelange Übung schon längst aufs beste ausgebildet worden. Der geistige Besitz eines Volkes oder eines Kulturkreises ist die Summe dessen, wie der menschliche Geist mit seinen Mitteln die ihn umgebende Welt angeschaut, verstanden und gedeutet hat. Was die Väter als geistigen Besitz erkämpft haben, stellt sich den Nachkommen dar als ein Erbe, in das sie ohne grosse Mühe eintreten können; es umschliesst sie wie die Luft, die sie atmen. Wir können diesem Besitz nicht entrinnen, sondern müssen uns mit ihm auseinandersetzen. Er übt eine solche Macht auf uns aus, dass wir gezwungen sind, ihn uns anzueignen. Wir brauchen nicht mehr selbst die Um- und Irrwege zu betreten, auf denen unsere Väter haben gehen müssen, bis sie uns das geistige Werk in der Vollkommenheit überliefern konnten, wie es jetzt vor uns steht. Indem wir in den geistigen Besitz unseres Volkes und unseres Kulturkreises hineinwachsen, bekommen wir auch unvermutet Anteil an der Art, wie sich bei uns die Menschen innerhalb der Welt des Todes und der Schuld zurechtgefunden haben. Es geschieht in den Formen, die unsere Väter in langer Arbeit als die für uns nach Ort, Zeit, Veranlagung, Verhältnissen tauglichsten gefunden haben. Indem sich ein Mensch das Ganze des geistigen Besitztums seines Volkes aneignet, erwirbt er sich auch jene Stimmung der innern Ruhe und Ausgeglichenheit. Wenn anders er ein normal begabtes und tätiges Glied in seinem Volke ist, so muss dieser bestimmte Zustand des Geistes auch in ihm entstehen. Er gelangt zu dem Besitz desselben, gleichwie er zu der Beherrschung der Sprache seines Volkes und damit zu der besonderen Art, die Welt zu deuten, die seinem Volk eignet, kommt. Die Sprache des eignen Volkes lernt jeder Bürger desselben, ob er sich nun selber besondere Mühe gebe, oder ob man sich um ihn besonders bemühe, einzig durch die Macht, die in ihr liegt, der sich keiner entziehen kann, der offene Ohren und offenen Sinn besitzt.

Also auch in diesem zweiten Punkt geschieht das Bedeutendste in der Erziehung zum Glauben an Gott im subjektiven Sinn gleichsam von selbst, indem der Mensch ein tätiges Glied der

geistigen Kultur seines Volkes wird. Damit soll nun freilich nicht gesagt sein, dass der einzelne Mensch aller eigenen Arbeit enthoben sei, um sich im Besitz der innern Ruhe und Ausgeglichenheit zu behaupten. Seine Väter haben wohl die Form geschaffen, in der sich das Stimmungsleben der Menschen in dieser Richtung betätigen soll; aber dass und wie der Mensch diese Form auf sein Leben anwende, das ist sein eigenes selbständiges Werk. Am geistigen Leben seines Volkes, wie an allem Leben überhaupt kann der Mensch nur teilnehmen, indem er an demselben tätigen Anteil nimmt. Es genügt nicht, dass der Mensch sich damit zufrieden gibt, das Erbe der Väter übernommen zu haben. Sondern es bleibt seine Aufgabe, dass er dort mit seiner Arbeit fortfahre, wo seine Väter aufgehört haben. Eine andere Art des Anteils am geistigen Leben seines Volkes als durch Arbeit ist für den Menschen nicht möglich. Keines Menschen Leben verläuft genau in den Bahnen, in denen andere Menschen gewandelt sind. Nach Zeit, Ort und Umständen kann sich das Leben zweier Menschen sehr nahe berühren, aber vollständig wird es sich nie decken. Was der Eine geleistet hat, um in seinem Leben zu der Stimmung der vollkommenen Ruhe zu gelangen, kann für den andern nicht einfach Vorbild sein. So sehr sich das Denken, Entschliessen, Empfinden eines Menschen in den Bahnen vollzieht, die sein Volk nach der ihm eigentümlichen geistigen Art in sehr langer Zeit als die tauglichsten gefunden hat, so erwächst doch dem einzelnen Menschen die Aufgabe, an dem bestimmten Ort, an den er in der Welt gestellt ist, die Arbeit zu leisten, die ihn zum Besitz der innern Ruhe führt. Das Werk, das der Mensch durch diese Arbeit leistet, ist für ihn von der grössten Bedeutung. Denn er setzt damit ein Werk in die Welt, das nur er gerade so hat ausführen können. Es ist das Ergebnis seines persönlichen Lebens, sein Originalwerk. Wenn ein Mensch dieses Werk, in dem er darlegt, wie er sich selbst behauptet innerhalb der Welt, und in dem er seine Freiheit gegenüber der Welt bekundet, mit Ernst durchführt, erfüllt er seine höchste und letzte Aufgabe als Mensch. Wenig kommt darauf an, ob die Erfolge dieser Arbeit nach aussen weithin sichtbar sind und tief in die Entwicklung seines Volkes oder der Menschheit eingreifen. Selbstverständlich ist es nur wenigen Menschen beschieden, ihr persönliches Leben so zu gestalten, dass es zum Beginn einer neuen Zeit und zu einem Vorbild für viele wird. Das kann nur geschehen, wenn die Zeit dazu reif ist, d. h. wenn in einer Zeit veraltete Anschauungen noch in Kraft bestehen, während die Keime für neue, allgemeine Gedanken und Ziele schon sehr stark geworden sind. In einer solchen Zeit liegt

über den Menschen eine gewaltige Spannung. Nicht alle spüren sie. Viele führen ihr zum Trotz ein ganz ruhiges Leben. Andere, die die Spannung zwar empfinden, sind zu schwach, sie zu lösen. Sie gehen unter der geistigen Last vielleicht zu Grunde. Nur wenige, vielleicht nur Einer ist so reich begabt, in dieser Zeit der Spannung klar zu sehen, und mit der Kraft versehen, den neuen Weg zu beschreiten. Er wird von der Wucht des Neuen gelenkt und mehr geführt, als dass er führt. Aber sein Leben ist dann der Markstein einer neuen Zeit. Auf dem, was er geschaffen hat, können die Vielen ihr eigenes Werk weiterbauen. Männer, die das leisten, sind weltgeschichtliche Persönlichkeiten. Aber in seiner Art ist das persönliche Leben der vielen unbedeutenden Menschen nicht minder wertvoll. Wenn sie siegreich und ungebrochen, im Besitz der innern Ruhe und Ausgeglichenheit, aus den viel geringeren Aufgaben, die ihnen gestellt sind, und die eine Bedeutung nur für ihr eigenes Leben haben, hervorgehen, so haben sie ihre Pflicht getan. Sie haben für ihre Freiheit gekämpft und ein Werk von ewiger Bedeutung geschaffen.

Diejenigen Mächte, die also den Menschen zum Glauben an Gott, d. h. zu dem Zustand, den wir das subjektive Moment in diesem Ausdruck genannt haben, führen, sind die Welt und die Geschichte. Neben diesen zwei natürlichen Wegen ist ein dritter, künstlicher zu nennen, die Pädagogik. Die religiöse Pädagogik wird nur dann Brauchbares leisten können, wenn sie sich ihre Ziele und Methoden im engsten Anschluss an die natürlichen Bedingungen des Entstehens des Glaubens an Gott schafft. Sie muss wissen, dass ihr Ziel nur das sein kann, jene innere Stimmung der Ruhe und Ausgeglichenheit in ihrem Zögling zur kräftigen Entfaltung zu bringen. Sie wird die Mittel gebrauchen, die dazu führen, das Entstehen jener Stimmung zu befördern. Die Pädagogik kann jene wunderbare Stimmung im Menschen nicht schaffen; geschafft wird sie einzig durch das tätige Leben innerhalb der Welt und innerhalb der bestimmten geistigen Art des Volkes und des Kulturkreises. Der Pädagogik ist es nur gegeben, die Erreichung dieses Ziels zu erleichtern, indem sie dem Gefühl und Empfinden die Wege weist; sie kann schädliche Einflüsse fernhalten und vor Irrwegen bewahren. Die Pädagogik ist die Magd des Lebens. Das Leben, d. h. die Betätigung des Menschen in der Welt und in der Geschichte schaltet souverän mit dem Menschen und führt ihn mit Notwendigkeit an das ihm bestimmte Ziel. Falsch ist diejenige religiöse Pädagogik, die sich ihre Ziele und Methoden statt aus dem wirklichen religiösen Leben aus dogmatischen oder politischen Bestrebungen heraus-

bildet. Auch diese falsche Pädagogik hat Erfolge. Aber sie führt die Menschen zur Unnatur und zur Knechtschaft. Ihr gegenüber besteht nur die Hoffnung, dass die Gewalt der Wirklichkeit, die Welt und die Geschichte, die am Menschen arbeiten, diese falschen Künste zu Schanden macht.

---

# Kleine Beiträge zur Septuagintaforschung.

Von *Ludwig Köhler* in Äugst (Zürich). S 1908, 3. 36 f.

---

23. Js. 23, 1. 6. 10. 14. Karthago auf Cypern. Schon von den Alten ist bemerkt worden, dass G an den soeben genannten Stellen und Hes 27,12 38,13 das hebräische Tharschisch mit *Καρχηδων* — Karthago wiedergibt.

Sonst steht immer die Transskription *θαρσις,* nur Js 2,16 gibt G die „Tarsisschiffe“ von H als „Meerschiffe“ wieder. Neben *Καρχηδων* findet sich Js 23,1. 14 Hes 27,12 die Variante *Χαρχηδων*, Hes 38,18 die bedeutendere *Χαλκηδων,* aber in A und wohl nur als Verdeutlichung der eben genannten. Der Marchalianus hat am Rande eine bemerkenswerte Notiz; zu Js 23,1 und 6 sagt er: *οι γ' θαρσεις,* zu Hes 38,13 fügt er bei: *μονοτης Καρχηδων θαρσεις.* Bedeutet das: es gibt mehrere *K.*, das hier in Betracht kommende hat die Besonderheit *Καρχηδων θαρσεις* zu heissen?

Auch Euseb hat die eigentümliche Übersetzung des hebräischen Tharschisch beachtet (Onomastikon, ed. Klostermann, 100, 102, 118): er bemerkt, dass man es in Indien suche, was Hieronymus (bei Klostermann 103, s. auch das Zitat aus epist. 37,2 ad Marcellam) weiter ausführt. Auch dass Josephus Tharschisch und Tharsus verwechselt, führt Euseb an und Hieronymus weiter aus.

Bei *Schleusner* ist noch (unter *Καρχηδων*) Zonaras zitiert, der in seinem Lexikon (col. 1158) sage: *Καρχηδων, επι της Λιβυης. Schleusner* selber bemerkt: ceterum G urbem Africae non longe distantem pro urbe Hispaniae posuerunt.

Ungefähr so hat man auch in der Neuzeit die Sache erklärt, so z. B. noch *Marti*, während andre, wie *Knobel* und *Dillmann*, ganz schweigen. Erst *Duhm* (2. Auflage, 1902) bemerkt: „Die G versteht . . . . Karthago darunter, wegen v. 12 ist aber sehr wohl möglich, dass der Verfasser eine der sidonischen Kolonien auf Cypern, Karpasia, Tamasus, genannt oder doch gemeint hat, vielleicht ist ihm auch die Lage von Tarsis nicht besser bekannt als dem Verfasser von Gn 10,4.“

Es ist verblüffend, wie scharfsinnig *Duhm* hier dem Richtigen nahe kommt. In der Tat verdient es Beachtung, dass Gn 10,4 *θαρσις* und die Leute von *Κιτιον* (auf Cypern) neben einander stehen. Dazu kommt aber nun, was auch Duhm noch nicht heranzieht, dass ein Karthago auf Cypern in der Tat belegt ist.

Auf den gegen 1877 in Limassol gefundenen Bronzeschalstücken, welche die ältesten erhaltenen phönikischen Inschriften tragen, figuriert auf Cypern ein Präfekt von Qarthadascht — Karchedon — Karthago, welcher sich „Knecht Hirams des Königs der Zidonier" nennt. Die Inschrift ist behandelt im Corpus Inscriptionum Semiticarum I,5, bei *Lidzbarski*, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik, Taf. II,1 und in *desselben* Kananäischen Inschriften, 1907, Nr. 17. Ebenso figuriert ein „'Ebed der Bast" aus Qarthadascht in dem Verzeichnis der Ausgaben eines Tempels zu Kition, welches im oben genannten Corpus I,86 und in L.s Kan. Inschriften als Nr. 29 behandelt ist.

Beide Belege gehen viel weiter zurück als die Zeit der Entstehung von G, aber es scheint darnach sicher, dass sich in G mit *Καρχηδων* noch eine richtige Tradition erhalten hat.

Die auffällige Gleichung *Καρχηδων* = Tharschisch ist damit noch nicht erklärt. Dafür, dass Letzteres im Allgemeinen in Tartessus in Spanien zu suchen sein mag, haben jüngst Ausgrabungen in Numantia insofern ein neues Gewicht in die Wagschale geworfen, als sich dabei ergeben hat, dass die phönikische Keramik bis tief ins Innere von Iberien vorgedrungen ist und sich dort bis zum Jahre 133 v. Chr. gehalten hat [1]).

Aber hier mögen sehr wohl, wie *Duhm* meint, die Tarschischschiffe solche sein, welche zwischen Tarschisch = Karthago auf Cypern und der syrisch-phönikischen Küste fahren. Noch heute geht von Beirut kaum ein Dampfer nach dem westlichen Kleinasien, ohne Cypern anzulaufen.

24. Gn 25, 27. Letzthin stiess ich bei *Hatch-Redpath* auf eine Vokabel, zu der sie nur einen einzigen Beleg kennen und welche sie mit einem Fragezeichen vertehn. Es ist *αβλαστος* in Gn 25, 27. Gewöhnliche Ausgaben, wie z. B. *Reineccius*, haben das Wort garnicht, *Tischendorf* führt es am untern Rande, aber auch da nur in Klammern an, *Swete* verweist es in seinen Appendix für gleichgültige Varianten, *Brooke-Mc Lean* notieren es als Schreibfehler. Es findet sich nur in A. Die übrigen G-Zeugen lesen *απλαστος*, Aquilas *απλους*, Symmachus *αμωμος*.

Gesetzt, das Wort wäre kein Schreibfehler, dann wäre es

---

[1]) Berliner philologische Wochenschrift, 1908, 60.

abzuleiten von *βλαστ-*, das uns in *εβλαστον* erhalten ist und dessen Erweiterungen *βλαστα-*, *βλαστε-* und *βλασταν-* bekannt sind (*Schmiedel* § 15, S. 125, *Blass* S. 42. 52). G kennt diesen kürzesten Stamm nicht. *αβλαστος* heisst „ohne Keim.“ Wie sicher man hier mit der Annahme eines Schreibfehlers zu gehn glaubt, zeigt der solide, wenn auch veraltete *Schleusner*, er hat das Wort garnicht.

Ehe wir uns zu *απλαστος* wenden, werfen wir einen Blick auf die H-Vorlage und das Verhältnis vom G zu H. H ist völlig plan, und Schwierigkeiten liegen nicht vor. Höchstens bei תם, also eben dem Äquivalent von *αβλ.* — *απλ.*, kann man fragen, was es bedeutet. Doch trifft *Kautzsch* mit „sanft“ gewiss den Sinn genau. Auch *Holzinger* mit „häuslich“ macht einen guten Vorschlag, wenn man an den Gegensatz zu Esau, dem Feldbewohner, denkt. G übersetzt den planen H-text auch ebenso plan und, wie *Holzinger* zu Nu 19, 17 f fein bemerkt, in den Worten *οικων οικιαν* sogar mit einem treffenden Wortspiel.

Aber nun *απλαστος*. Die Bedeutung „ohne Gestalt, ungeschlacht“ passt gar nicht, die andre „ohne Verstellung“ passt an sich, fällt aber aus dem Gegensatz zu der Wildheit Esaus, welcher Falschheit nicht zu sein braucht und es auch nach den Erzählungen der Gn durchaus nicht ist, ganz übel heraus. G übersetzt sonst תם anders: mit *ακακος* Hi 2, 3, mit *αληθινος* Dt 32, 4, mit *αμεμπτος* Hi 9, 20, mit *αμωμος* Ps 63 (64), 5, mit *οσιος* Prov. 29, 10, mit *τελειος* Cant 5, 2.

Mit dieser Aufzählung treten sich zwei Sätze gegenüber: a. G verbindet mit תם sonst immer den Begriff der Vollkommenheit, Fehllosigkeit, Wahrhaftigkeit. Das spricht für *απλαστος*. b. Alle Belege sind ausserhalb Gn gefunden, *απλαστος* fällt, wie oben gezeigt, an der fraglichen Stelle aus dem Gegensatze heraus, und gerade da erweist sich sonst G als feinfühlenden Übersetzer.

Dazu kommt die Variante *απλαστος* — *αβλαστος*. Hält man das zweite für das falsch geschriebene Erste, so giebt man einen Zusammenhang zwischen beiden zu. Nun ist erstens der Schreibfehler sonderbar, wenn schon nicht ohne Beispiel: es entsteht ein neues Wort, das schwerer ist als das ursprüngliche. Zweitens ist dieses angebliche Ursprüngliche nicht einwandfrei.

Wie wenn die Sache umgekehrt wäre? Ein Zusammenhang zwischen *αβλ.* und *απλ.* besteht. Nur ist *αβλ.* ursprünglicher, *απλ.* aber der Versuch, unverständliches verständlich zu machen. *αβλαστος* ist allerdings unverständlich, es ist ein Schreibfehler für *αβιαστος*. *ι* und *λ* werden oft verwechselt. *αβιαστος* passt ganz

an die Stelle, wo sein H-Äquivalent die Bedeutung sanft hat. Aus *αβιαστος* lassen sich die beiden Formen: erst *αβλαστος*, dann *απλαστος* sehr gut erklären.

Damit wäre ein neues Wort für das G-Lexikon gewonnen.

---

# Bücherschau.

**Handkommentar zum Alten Testament,** herausgeg. von *W. Nowack.* Gr. 8°. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. III. Abteilung, 2. Band, 1. Teil: **Das Buch Jeremia,** übersetzt und erklärt von D. *Frdr. Giesebrecht,* o. Prof. d. Theol. in Königsberg. 2. völlig umgearbeitete Auflage. Mit einer Abbildung im Text. XLII 259 S. 1907. Einzeln Mk. 7. –. 2. Teil: **Die Klagelieder des Jeremias,** übersetzt und erklärt von D. Dr. *Max Löhr,* a. o. Prof. der Theol. in Breslau. 2. umgearbeitete Auflage, XVI 32 S. Einzeln Mk. 1.—. Beide Teile zusammen Mk. 7. –, Lwbd. Mk. 8.—, H.-F. Mk. 9.—.

Wer einmal von dem wundersamen Zaubertrank des Duhm'schen Jeremiakommentars gekostet hat, dem wird jeder weitere schal vorkommen. Um so nötiger aber sind solche vielleicht, damit man nicht allzu widerstandslos der verführerischen Übermacht des geistessprühenden Werkes von Duhm erliegt. Und dafür ist *Giesebrecht* der zuverlässige Mentor. Um die Hauptsache kurz zu sagen: Duhm, obschon natürlich das wissenschaftliche Material beherrschend wie einer und damit arbeitend, schafft mit *künstlerischer Intuition* ein Bild Jeremias und stellt es in seiner hinreissenden Gewalt vor die Augen des Lesers. Er geht über die Wissenschaft hinaus und ist ein nachschaffender Künstler, der uns den Propheten so malt, wie seine Seele in mitfühlender Versenkung ihn geschaut hat. Wer eine Ahnung von der Persönlichkeit Jeremias bekommen will, was und wie viel die nüchtern experimentierende Wissenschaft darüber zu sagen weiss und was sie nicht weiss noch wissen kann, der muss sich der zuverlässigen Führung Giesebrechts anvertrauen. In besonnener, etwas trockener, ruhig abwägender Detailforschung geht dieser all dem mit philologisch-historischer Methode Konstatierbaren nach. Natürlich wird er in 100 Einzelheiten gegen Duhm recht haben und werden Duhm'sche Aufstellungen von neuem geprüft werden müssen oder auch von der nackten Wissenschaft überhaupt nicht beurteilt und beantwortet werden können.

Der wissenschaftliche Standpunkt an sich ist bei beiden der gleiche und auch ihre wissenschaftlichen Ergebnisse decken sich in weitgehendem Masse. Interessant ist jedoch der Unterschied in der von beiden angewandten Methode zur Eruierung der echten jeremianischen Stücke. Duhm benutzt zum Aufbau seines Bildes vom Propheten nur die Partien, deren Form und Gehalt mit zwingender Gewalt ihre Herkunft von dem grossen Manne verbürgt, aus denen dessen Geist unverkennbar hervorstrahlt, die sich also gleichsam von selbst als jeremianisch beweisen (ohne dass er damit gerade leugnen will, dass

in andern Stücken auch noch irgendwie jeremianisches Gut stecken könnte). Giesebrecht führt den Beweis mehr indirekt-negativ: Er lässt als jeremianisch die Stücke gelten, bei denen „Indizien, welche sicher auf Unechtheit schliessen lassen, fehlen.“ Bei Duhm steht gleichsam, wie bei Philosophen, am Anfang der Grundsatz: de omnibus dubitandum, während Giesebrecht dem Sammelwerk der Redaktoren Vertrauen entgegenbringt, bis ihm das Gegenteil bewiesen ist. Welche Methode ist die richtige? Muss in der Geschichtswissenschaft die gleiche gelten, wie in der Philosophie? Die gewöhnliche philologisch-historische ist gewiss die Giesebrechts. Aber sehr oft erreicht er das Fehlen der die Unechtheit beweisenden Indizien nur dadurch, dass er aus dem betr. Stücke grössere oder kleinere spätere Zusätze ausscheidet und dann sagt: Beim Rest ist nichts, das gegen Abfassung durch Jeremia spricht. Streng genommen sollte er aber da nach seiner Methode den ganzen Abschnitt dem Jeremia absprechen. Mit seinem Verfahren könnte man schliesslich auch aus dem Kohelet oder aus den Evangelien oder aus allen Psalmen Partien zurechtschneiden, bei denen alle Indizien fehlen, die sicher auf nicht jeremianische Herkunft schliessen lassen. Ich glaube doch, der Umstand, dass die Synagoge dieses Buch dem Jeremias zuschreibt, ist noch kein Beweis dafür, dass alles, was nicht gerade faustdick unjeremianisch darin ist, von ihm stammt.

„Völlig umgearbeitet“ ist diese 2. Auflage hauptsächlich infolge der seit der 1. Auflage intensiv tätigen *metrischen* Untersuchungen, die sich äusserst fruchtbar zu erweisen angefangen haben. Duhm ist bekanntlich zu dem Resultate gekommen, dass wir von Jeremia nur Gedichte in Strophen von je 2 Fünferzeilen (Kinaverse, mit Zäsur zwischen der 3. und 4. Hebung), in anderer Terminologie: vierzeilige Strophen von regelmässig abwechselnd 3 und 2 Hebungen, haben. Giesebrecht glaubt, ihm auch noch Partien in andern Versmassen zuschreiben zu können. Das ist ja sehr wohl möglich, und Duhm muss sich oft wirklich unerlaubte Kunstgriffe gestatten, um einen Text in die Form der Fünferzeilen oder gar seiner Strophen zu pressen oder zu strecken. Sicher aber scheint mir das eine, was auch aus Giesebrechts Kommentar hervorgeht, dass die meisten und wichtigsten der jeremianischen Gedichte jene von Duhm als einzig proklamierte Form haben. Als unerlaubt muss ich es übrigens auch bei Giesebrecht bezeichnen, wenn er Textänderungen, Auslassungen, Einschübe, Umstellungen vornimmt, rein nur um seiner speziellen metrischen Theorie zu genügen, nach der z. B. nie 2 betonte Silben aufeinander folgen dürfen. Woher weiss er denn das? Und woher weiss er überhaupt, wie das Hebräische zu Jeremias Zeit betont wurde? Die hergebrachte Betonung der meisten Wörter auf der Endsilbe (bei den Christen; die Juden betonen bekanntlich ganz anders) scheint mir ebenso fraglich als unnatürlich. Wenn sie die wirkliche gewesen wäre, so will es mir nicht einleuchten, wie dann der massoretischen Akzentuation so häufig die in diesem Falle höchst unbegreifliche Zurückziehung des Tons auf vordere Silben hätte in den Sinn kommen können. Nein, so sicher sind namentlich in den ältern poetischen Stücken des Alten Testaments die Ergebnisse der metrischen Untersuchungen noch nicht, und noch viel weniger speziell die metrische Theorie Giesebrechts, dass man den Text ändern dürfte, nur um in diese Theorie passende Verse

zu erhalten, ohne durch den Sinn oder durch die verschiedenen Textzeugen zu einer Änderung genötigt oder wenigstens berechtigt zu sein.

Abgesehen von dieser metrischen Voreingenommenheit ist es sonst gerade ein Hauptverdienst Giesebrechts, dass er in sehr besonnener und umsichtiger Weise dem Textbestande so weit als möglich nachgeht und mit erstaunlichem Fleisse eine „möglichst umfassende Darstellung der Textüberlieferung von der Septuaginta an bis auf Hieronymus und das Targum" gibt. Es ist für den Leser jetzt sehr angenehm, an all den fraglichen Stellen den Wortlaut der verschiedenen Textzeugen bequem vor Augen zu haben und sich so selber ein Urteil bilden zu können — oder auch keines, und das ist schliesslich auch eins.

Alles in allem: Das Buch ist besonders um des reichen wissenschaftlichen Materials willen, das es bietet, eine wertvolle Gabe, namentlich auch neben Duhm, der mehr nur seine Resultate vorlegt. Die Darstellung ist wohltuend ruhig, die Auseinandersetzungen mit andern Ansichten sehr würdig und leidenschaftslos — mit einer einzigen auffälligen, wenn auch nicht unbegreiflichen Ausnahme: Wo Giesebrecht Duhm entgegentritt, wird er meist sofort aufgeregt. Dass er von Duhms „üblichen weinerlichen Tiraden" spricht, kann zwar nur aus einem momentanen Vergreifen in der vorgestellten Persönlichkeit entsprungen sein — man denke sich: Duhm und weinerliche Tiraden, sogar übliche! Dass er ihm „rührend ernsthafte Naivetät", „pure Einbildung", „Schwelgen in faden Witzeleien", „kritischen Dogmatismus, auch eine Form der Beschränktheit" vorwirft, ihn „keinen Historiker", „ganz konfus" nennt, und was dergleichen Epitheta mehr sind, ist schon weniger liebenswürdig. Und nicht gerade besser gemacht wird die Sache dadurch, dass er einmal von einer Ansicht Duhms meint, sie „könne nur pathologisch erklärt" werden, und ihm an einer andern Stelle eine „verlogene Entstellung meines Beweises" vorwerfen — muss. Ja, das schlimmste an diesem letzten Vorwurf, dessen Form bald mit dem Strafrichter in Konflikt bringen könnte, ist, dass er sachlich richtig ist.

Im Ernste: Es ist doch wirklich ein unerquickliches Schauspiel, wenn zwei hochverdiente Lehrer der Gottesgelehrtheit bei ihrer Beschäftigung mit einer der erhabensten Gestalten der Bibel (und sie erklären so schön das wundervolle Wort, das dieser Mann von Gott vernahm, Jer. 15,19: „Wenn du Edles ohne Gemeines hervorbringst, sollst du wie mein Mund sein!") in einer Weise gegen einander verkehren, wie es kein ernsthafter Erzieher an seinen Schulbuben dulden würde. So treiben es ja nicht einmal mehr — wir Pfarrer aus den verschiedenen Lagern gegen einander. Solche Kampfesweise ist doch nur noch von paläontologischem Interesse in der Entwicklungsgeschichte des Theologenstandes und muss, wo sie sich heute zeigt, als Atavismus signalisiert werden.

Von *Löhr's* Kommentar zu den Klageliedern kann ich nur sagen: Kurz und sehr gut. Ebenso vorsichtig im Urteil als gründlich in der Untersuchung. Und manches weiss er nicht; das ist, was am meisten Zutrauen erweckt. Der Metrik gestattet er kaum Einfluss auf Textamendierung, einer speziellen metrischen Theorie schon gar nicht. Er spielt vielmehr mit ungesuchtem Humor gelegentlich die eine dieser Theorien gegen die andere aus.

Benken (Baselland). *J. Wirz.*

*W. Caspari*, Dr. u. Prof. d. Theol. in Erlangen, **Die geschichtliche Grundlage des gegenwärtigen Evangelischen Gemeindelebens.** 2. umgearbeitete Aufl. 8° VI 323 S. Deichert Leipzig 1908. Fr. 7.20.

„Aus den Quellen im Abriss" fügt der Verfasser zum Titel. Wir behaften ihn dabei, weil wir sonst über manche Lücke in der Darstellung, spez. des reformierten Kirchenwesens referieren müssten. So ist z. B. die Berichterstattung über den Gemeindegesang für schweizerisches Gebiet völlig ungenügend. Die Grundzüge dagegen bietet das Buch in sehr reicher, knapper und lückenlos belegter Weise. Dadurch weckt er nicht nur ein sonst oft mangelndes Verständnis für die Herkunft und den Sinn der Gebräuche und zu Formeln gewordenen liturgischen Stichworte; er hilft auch zu Anregungen für Weiterbildungen, welche in der bisherigen Entwicklung liegen, mindestens auf sie aufbauen und darum erst fruchtbar und ohne starke Erschütterungen durchführbar sind. — Für das praktische Amt sehr wertvoll! *A. W.*

Pfr. *H. Bungeroth*, **Die Offenbarung Johannis erläutert unter dem Gesichtspunkte einer Theodicee.** 8° X 445 S. Strübig Leipzig 1907.

Difficile satyram non scribere. Ein paar Stichproben werden das bestätigen. „Wie gross und herrlich muss das Buch uns erscheinen, wenn wir in ihm ein Meisterwerk göttlichen Geistes erkennen, welches unserm Geist einen festen Blick in die weitesten Fernen der Ewigkeit geben will ..... eine tatsächliche Offenbarung Jesu Christi an seinen Jünger Johannes .... Offenbare Einschiebungen von fremder Hand (z. B. 21,9—22,19) . . . Die Offenbarung war auch eine Notwendigkeit für die Engel . . . Die Ohren der meisten Gelehrten unserer Zeit sind taub für alles, was von Engeln und Teufeln geredet wird. Denn ihnen gehen ihre unbewiesenen Dogmen über Gottes Wort .... Das ärmliche Niveau der Zusätze des Auslegers: nicht nur grammatische und logische Mangelhaftigkeit, sondern auch ein Geist der Geheimniskrämerei und Einbildung auf seine vermeintliche Klugheit ...." Bungeroth treibt wacker Kritik auf seine Weise, um zwischen Christus, Johannes und einem „Fälscher" das Buch zu teilen, und dabei meint er, etwas anderes und besseres geleistet zu haben, als die böse Kritik.

Desselben **Schlüssel zur Offenbarung.** 8°. VIII 160 S. Gleicher Verlag.

Dasselbe „populär", d. h. in süss-saurem „Stunden"-Jargon, der immerhin zum Inhalt besser stimmt. *A. W.*

Zu *Hadorns* **Kirchengeschichte der reformierten Schweiz** (vgl. Anzeige in Heft 2, 3 und 6 des letzten Jahrgangs) eine nachträgliche Bemerkung. Es wurde mehrfach gerügt, dass darin die Wichtigkeit der religiösen Presse zwar anerkannt und Blätter wie „Grüss Gott" und „Für Alle" genannt und empfohlen, ausser den alten Zeitstimmen aber die Blätter der Linken: „Reformblätter", „Schweizer. Protestantenblatt" und „Religiöses Volksblatt" verschwiegen seien. Das stellt nun eine Ungerechtigkeit dar, welche wohl am besten derjenige konstatieren darf, welcher die hohe Bedeutung z. B. des „Religiösen Volksblattes" für das evangelische Gemeindeleben im Kanton St. Gallen kennen gelernt hat. Ich hoffe, dass in einer zweiten Auflage der Verfasser wirkliche historische und nicht Tendenzdarstellung bieten werde, und modifiziere in diesem einen Punkt mein sonst sehr günstig bleibendes Urteil über sein Werk. *A. W.*

D. theol. *Karl Gerold Götz*, Pfarrer, Privatdozent in Basel, **Die Abendmahlsfrage in ihrer geschichtlichen Entwicklung.** Ein Versuch ihrer Lösung. Hinrichs, Leipzig, 1904, gr 8°, 8 u. 312 S., Mk. 9. —,

Ausser dem Umstand, dass e der Redaktion stets an Raum gebrach und sie an Rezensionen stets mehr daliegen hatte als sie drucken konnte, hat noch ein andrer Grund eine Anzeige des als trefflich allgemein anerkannten Buches verzögert. Ich habe es zweimal durchgearbeitet und konnte mir doch noch kein abschliessendes Urteil bilden.

Auf hundert Seiten berichtet Götz über die Abendmahlsfrage im Mittelalter und in der Reformationszeit, gründlich, mit staunenswerter Belesenheit und mit offenbar sachkundigem Urteil über Fragen, die mich nur für Belehrung danken, aber nicht mitreden lassen.

Dann klafft für mein Gefühl ein Spalt. Götz wendet sich der Abendmahlsfrage in der neuesten Zeit zu. und ich verstehe nicht, wie dieser Teil durch das Vorhergehende gefördert werden soll. Was Götz zum heutigen Probleme selber sagt, ist zwar umständlich, aber sehr gründlich und sorgfältig erörtert. Er hat dafür das wohlverdiente Lob erhalten: schon 1907 ist sein Werk in einer zweiten, durch ein dreifaches. die Brauchbarkeit natürlich bedeutend erhöhendes Register vermehrten Ausgabe erschienen.

So zählt er nicht nur unter die gelobten, sondern auch unter die gelesenen Autoren, und wir freuen uns ihn, der vor einiger Zeit ein schwerkranker Mann hiess, jetzt wieder neu und erfolgreich in der theologischen Forschung tätig zu sehen.

*Aeugst* (Zürich). *Ludwig Köhler.*

*Walter Harlan*, **Die Sünde an den Kindern.** 8° 347 S. Egon Fleischel Berlin 1908. Mk. 5.—.

„Eines Schulmeisters (Gymnasialprofessors) Leben, Sterben und Fahrt in das Allherz" ist eine scharfe Anklage wider den Gebrauch des sogen. Apostolikums als Unterrichts- und zumal Bekenntnismittel. Besonders das empört den um seiner Überzeugung willen im bigotten Sachsen tragisch endigenden Schulmann, dass sogen. liberale Pfarrer den Mut nicht finden, die Höllenfahrt und andre, sicher nicht mehr geglaubte Behauptungen zu ignorieren. Er schildert den direkt demoralisierenden Einfluss des ganzen Konfirmationsbetriebs an Schülern und Eltern. Der Roman besitzt zahlreiche und in den Hauptpersonen gut umrissene Persönlichkeiten, auch Leben, Entwicklung und psychologische wie pragmatische Motivierung der Handlung. — Uns Schweizer mutet die hier zum Himmel schreiende Not merkwürdig an. Ist es noch möglich? Wir wissen ja, dass es so ist. Aber wir hören auch von den Kollegen aller Schattierungen von jenseits des Rheins, dass sie das Joch eines unehrlichen Kirchenregiments schier gar nicht mehr ertragen. Unehrlich nenne ich es, weil es theologisch urteilsfähig sein will und sich nicht die Mühe nimmt, das religiöse Erbe Luthers von der Verballhornisierung mit antiquierten dogmatischen und juristischen Formeln des 5. Jahrhunderts zu befreien, im Gegenteil stetsfort tut, als ob jenes unbedingt auf diesem allein aufgebaut werden könne. Das ist Rom in Berlin, Dresden etc. Ob das wohl besser werden wird, bevor die erste Million Austritte und die 20. Million *religiös* (nicht nur kirchlich) Gleichgültiger konstatiert worden ist? Der Mathematiker und Physiker Prof. Stoss

drückt seine Anschauungen zuweilen recht ungewohnt aus, sodass man in seinem „Allherz“ u. s. w. nicht sofort die uns geläufigen Begriffe wiedererkennt. Aber seine Absonderlichkeiten haben doch Sinn und ringen nach besserem Inhalt, als die Termini der Kirchenväter ihm bieten. *A. W.*

*A. Schwarzkopf*, **Wahrhaftigkeit oder Bekenntnistreue?** Ein ernstes Wort an freie Menschen. 26 S. 8°. Selbstverlag, Erfurt 1908. 30 Pfg.

Der Verfasser ist vom Vorstand der evang.-lutherischen Gemeinde zu Erfurt unter Approbation der obersten Kirchenbehörde aus der Kirche ausgeschlossen worden, weil er weder die wörtliche Inspiration und völlige Irrtumslosigkeit der Bibel, noch den Consensus sämtlicher Bekenntnisschriften vom Apostolikum bis zu den Schmalkaldener Artikeln mit der Bibel, noch Jesum als 2. Person der Gottheit anerkennen und endlich auch seine gegen Pfarramt und Gemeindevertretung erhobenen Vorwürfe nicht als Sünde (!) reuevoll zurücknehmen wollte. Die Vorwürfe bezogen sich u. a. auf von der Kanzel geschehene Schmähungen religionsgeschichtlicher Vorträge und bestanden in der sachlich (exegetisch, dogmengeschichtlich etc.) begründeten Forderung, dass Jesus nicht 1224 Katechismusfragen u. s. w. bringen wollte, sondern ein neues Leben, „dass wir in unserm Leben Gottes praktisch habhaft werden.“ Lhotzky, J. Müller u. A., dazu Stage's, Weizsäcker's und Kautzsch's Übertragungen der h. Schriften haben den Verf. am stärksten angeregt. Er legt sein Erlebnis in würdiger Sprache dar.

Wir Schweizer grüssen Schwarzkopf aus unserer freien Kirche. Er soll nicht vergessen, dass sie einst einen Grösseren aus der jüdischen Kirche ausgeschlossen und ihn an's Kreuz gebracht haben, weil er den lebendigen Gott in sich trug und kein Pfaffe war. *A. W.*

*Hermann Kutter*, **Die Revolution des Christentums.** 8° 275 S. Hässel Leipzig 1908. Mk. 3.—.

Nichts Neues. — Doch möchten wir die Gelegenheit benützen, um zu sagen, was wir für das Denken und Hoffen des Verfassers von der Berufung Pfarrer Ragazens nach Zürich erwarten. Nichts mehr und nichts weniger als das Hinüberführen des prophetischen Dröhnens in brauchbare Leitgedanken, das Verwandeln der blossen Unzufriedenheitsstimmung in die Einexerzierung marschbereiter Kolonnen, das Zurücktreten des Verhetzens zu Gunsten nicht weniger entschiedener, aber sachlicher Diskussion und Agitation. Nicht als ob Professor Ragaz in dieser Aufgabe aufgehen dürfte. Er ist Ordinarius für Dogmatik und Ethik und wird das *ganze* übernommene Amt treulich verwalten. Aber seine sehr energische soziale Position wird uns auf diesem Gebiet aus der Zeit der Zerfahrenheit in das Stadium ernstester, und deshalb auch allseitig ernster genommener Arbeit hinüberleiten, sodass gerade die jungen Theologen sich an einem sorgfältig und scharf geschnittenen Profil orientieren und an der Seele hinter dieser Silhouette begeistern können. Zu Nachbetern wird gerade Ragaz sie selber nicht erziehen wollen, so autoritativ er zuweilen sich zu geben vermag. Und die im Amte stehenden Leute werden kaum weniger gespannt sein, wie sich diese notwendige Auseinandersetzung zwischen der grossstädtischen Kanzel, resp. der ihr allein möglichen rücksichtslosesten Einseitigkeit und der Amtsvorbereitung der für Gemeinden jeder Art bestimmten

„Kirchendiener" vollziehen wird. Wir setzen nicht Ragaz gegen Kutter, aber den Professor über den Pfarrer. *A. W.*

*D. Georg Graue*, **Anregungen und Fingerzeige zur Gestaltung eines einheitlichen Weltbildes.** Kl. 8° IX 263 S. Heinsius Leipzig 1906. Mk. 4.—.

Das Büchlein blieb allzulange unbesprochen liegen. Und doch verdient es in seiner Bescheidenheit, dass man ihm sage: Freund, rücke hinauf! Es richtet seine klaren und jedermann lesbaren Ausführungen hauptsächlich gegen den Monismus und sein naturalistisches Weltbild, um zu prüfen, ob es mit einer religiös-sittlichen Weltanschauung vereinbar sei? Denn um eine solche in ernstlichstem Sinn ist es dem Verfasser zu tun. Bei aller Ruhe ist die apologetische Kraft oder besser der zu eignem Suchen und Finden befähigende Antrieb des Büchleins sehr hoch einzuschätzen. *A. W.*

Desselben Verfassers **Nachwirkungen des Kulturkampfes** (36 S. nämlicher Verlag. 60 Pfg.)

„Zur tatsächlichen Berichtigung der weitverbreiteten abfälligen Urteile über Bismarcks Vorgehen gegen Rom" legt Graue dar, dass um der weltgeschichtlichen Notwendigkeit jenes Kampfes willen schon eine Anzahl Unerquicklichkeiten in den Kauf genommen werden durften, dass aber der angebliche Sieg Roms fast ausschliesslich dem Geschrei derjenigen Protestanten entstammt, welche Bismarck zum Vollender des Werkes Luthers stempeln wollten und natürlich von dem Politiker grausam enttäuscht werden mussten. Dass Rom dies, von Hase stets abgelehnte Jammergeschrei gerne quittierte und zum Glaubenssatz von der blamabeln Niederlage des Protestantismus erhob, ist ihm nicht übel zu nehmen. Dem Heft fehlt die einfache Sprache und knappe Satzbildung, um in den Volksmassen gelesen und gewürdigt zu werden. Schade drum! *A. W.*

*Max Luschka*, Pfr. in Luzern. **Erhobene Herzen im Lebenskampf.** Kl. 8°. IV 277 S. Huber, Frauenfeld 1908. 5 Fr. Prachtvoller Originalband.

Predigtbücher sind dem Rezensenten ein Gräuel. Die grossen Predigtverlagsfirmen werfen einen Haufen alltäglichen Zeugs auf den Markt, das meist nicht blos an der Alltäglichkeit sondern noch mehr an theologischer Rückständigkeit krankt. Denn diese kann bekanntlich am ungehindertsten den grossen Haufen gewinnen, „Erfolge zeitigen". Luschka's Büchlein gehört nicht zu dieser Sorte. Es geht direkt ins Leben hinein, bespricht nicht seinen Jammer sondern die Auswege daraus und findet sie nicht in dogmatischen oder sozialen Einzelheiten, sondern in der grossen Stimmung, welche der Titel wiederzugeben versucht.

Wir haben die Pfingstbetrachtung in den Flugpredigten des schweizer. Vereins für freies Christentum wiedergegeben und wahrgenommen, dass auch die Patienten des Irren- und Krankenhauses wie der einsame Invalide in seinem Stüblein sie mit Erbauung gelesen hat. Eine gute Probe! *A. W.*

---

# Bekanntmachung der Karl Schwarz-Stiftung.

Das *Preisrichter-Kollegium der Karl Schwarz-Stiftung* hat sich nach der im November 1907 zuletzt erfolgten Ausübung des Preisgerichtes durch *Cooptation der Herren Professor D. Paul Schmiedel*-Zürich und *Oberhofprediger Kirchenrat Paul Graue*-Meiningen ergänzt.

*Zur Bewerbung um den am 19. November 1910 zu vergebenden Preis* (500 Mark) wird das Thema gestellt:

*„Adolf Hilgenfelds Bedeutung für die Erforschung des Neuen Testaments."*

Nach der Stiftungs-Urkunde soll sich „die Konkurrenz nicht auf die im praktischen Amte stehenden Geistlichen beschränken, sondern eine ganz freie sein." Die Arbeiten sind bis zum *1. Juli 1910 in deutscher Sprache, nicht von der Hand des Verfassers deutlich geschrieben, mit einem Motto versehen* und *unter Beifügung des Namens des Verfassers in verschlossenem Umschlag, auf welchem das Motto der Arbeit angegeben ist, an Oberpfarrer Oskar Müller in Gotha* (Thüringen) einzusenden.

Sämtliche Arbeiten bleiben Eigentum der Verfasser und können nach Veröffentlichung des Urteils zurückgefordert werden.

Die *Karl Schwarz-Stiftung* ist zum dauernden Andenken des als Vorkämpfer der protestantischen Geistesfreiheit sowohl für die theologische Wissenschaft, wie für das Predigt- und Lehramt in der evangelischen Gemeinde hochverdienten Gothaer Generalsuperintendenten und Oberhofpredigers D. *Karl Schwarz*, vordem Professor der Theologie in Halle a. S., nach dessen am 25. März 1885 erfolgten Ableben von seinen Freunden und Verehrern durch Beiträge aus ganz Deutschland begründet worden. Das Stiftungskapital beträgt zurzeit 5000 Mark. Die Verwaltung hat der Stadtrat zu Gotha seinerzeit bereitwilligst übernommen. In der Regel von drei zu drei Jahren erfolgt durch ein Preisrichterkollegium das Ausschreiben einer theologisch-wissenschaftlichen Aufgabe zur freien Bewerbung. Der Preis für die beste Bearbeitung beträgt zurzeit 500 Mark. Um diesen Preis angemessen erhöhen und eine Bewerbung womöglich alljährlich veranstalten zu können, ist die *Vermehrung des Stiftungs-Kapitals* lebhaft zu wünschen. Das Preisrichterkollegium richtet deshalb an alle, welche in persönlicher Erinnerung an den dadurch zu Ehrenden oder im Interesse an der Förderung protestantisch-theologischer Wissenschaft stehen, *das Ersuchen, durch erneute Beiträge für die Zwecke der Karl Schwarzstiftung die Erreichung jenes Zieles zu fördern.*

Aus Königsberg i. Pr. wurden bereits für diesen Zweck 200 Mark von einer Stelle gespendet. *Weitere Beiträge wird Oberpfarrer Oskar Müller in Gotha* (Thüringen) *als Schrift- und Kasseführer der Stiftung dankbar entgegennehmen und seinerzeit öffentlich darüber quittieren.*

*Gotha* (als Zentralsitz der Stiftung), den 10. April 1908.

**D. Benrath. D. Dorner. P. Graue. O. Müller. D. Nippold.**
**D. Pfleiderer. D. Schmiedel.**

Adresse: Oberpfarrer *Oskar Müller* in *Gotha* (Thüringen).

# Partei und Parteien.

Von *A. Waldburger*, Pfarrer in *Ragaz*.

Prof. Wernle hat der Marburger theologischen Fakultät seinen Dank für den Doktortitel durch ein Buch [1]) abgestattet, welches verdient, an erster Stelle besprochen zu werden. Es ist ein glänzendes Buch, soweit Form, Anlage und Darstellung in Frage stehen. Wernle weiss zu gewinnen und fast zwingende Gedankenreihen zu entrollen. Es ist aber auch inhaltlich ein wertvolles Buch: es ist eine Beichte, ein Bekenntnis im besten Wortsinn.

Wie der Verfasser sich das theologische Studium denkt, wie er es also auch selber betreibt und seinen Zuhörern und Lesern nahe bringt, entschied bei dieser „Einführung". Und dies Wie? betrifft nicht das äussere Schema, die Reihenfolge und Auswahl der Kollegien und andere Formalitäten und nützliche Winke. Sie kommen gelegentlich auch zu Wort (z. B. S. 7 und im Aufbau der einzelnen Disziplinen implicite oder verbaliter); doch wird vielmehr die *innere* Frage beantwortet: Mit was für Absichten, Hoffnungen, Gaben und erworbenen Kenntnissen, mit welcher Stimmung und welchem Willen trete ich an das Studium der Theologie heran? Und demgemäss: Wie fasse ich die Aufgabe? was für Dinge muss ich studieren? Darf ich alle Mühe auf ein bestimmtes Ziel abzwecken? und auf welches?

Eine ganze Summe von Fragen und doch im Grunde genommen nur *ein* Grundzug des Buches: es führt *nicht* in das Haus, zeigt Fundament und Aufbau, Grundriss und Durchschnitt, nummeriert Saal und Zimmer, Stockwerk und Fenster, um am Schluss eben nichts anderes gegeben zu haben, als eine gründliche Kenntnis des Bauwerks. Es führt vielmehr ein in den *Geist* des Hauses — dessen Ausdruck der sichtbare Bau sein sollte und bei geistigen Dingen sein kann und muss — und weist nach, um was man sich darin sorgen, wie erzogen und wie willig zum Forschen und Dienen und wie glaubensfroh aus persönlichem Erleben und Erfahren heraus man sein muss, um in dies Haus hineinzugehören.

Da mag nun für manchen die Gefahr unvermeidlich erscheinen, dass Wernle ein herrischer Pförtner sei, der nur hineinlasse, wer ein ihm genehmes Gesicht weise. Und diese Gefahr ist auch vorhanden und ein Stück weit zur Tatsache geworden. Voraussetzungen wie: „gründliche Kenntnis des Objekts vor allem

[1]) D. Paul Wernle, Professor an der Universität Basel, Einführung in das theologische Studium. Gr. 8° XVI 524 S. Mit Sach- und Namensregister. Mohr, Tübingen, 1908. Fr. 9.35.

Streit über dessen Wert und Wahrheit; protestanischer Verzicht auf Autorität der Bibel, der theologia naturalis oder Dogmatik; Vermeidung der lächerlichen Arroganz der Religionsgeschichte, sobald sie mehr sagen will, als was gewesen sei; ein Buch nicht aus Beschreibungen kennen lernen, es in die Hand nehmen, das ist die Sache . . .“ stehen über jeder Diskussion für den wissenschaftlichen Theologen und einen andern gibt es nicht. „Ein redlicher Wahrheitssucher klagt nicht darüber, dass ihm seine Arbeit schwer und sauer wird, wünscht sie auch gar nicht anders, als sie Gott ihm vorlegt, und ist entschlossen, mit Geduld und Mut einfach seinen Weg zu gehen.“

Gerade dies Abstellen auf die einzige Autorität: Gottes Führung, hat Wernle mit unzähligen ganz andern Geistern gemein, und man könnte ihm leicht einwenden, dass dann seine Einführung überflüssig sei. Gott habe schon unendlich viele Menschen ganz anders geleitet, als sie selbst und die Besten es wollten und verstanden. Die verkehrtesten Wege seien am allermeisten auf das ehrwürdige „Gott will es“ zurückgeführt worden.

Und wiederum sei dies Abstellen und die Existenz seines Buches nichts anderes als das Verlangen an die Leser, sie sollten nun eben unter Missachtung aller *andern* Autoritäten und Wegweiser ausschliesslich die Wernle'sche Strasse ziehen.

Die Gefahr besteht und jede gebundene Theologie und jeder nach Wurfgeschoss suchende Gegner des Autors wird reichlich Oppositionsgelegenheit finden und diesen Pförtner anklagen. Dennoch nenne ich das Buch ein Prachtwerk ersten Ranges und möchte es jedem Studenten in die Hand geben *bei Beginn*, *während* und erst recht immer wieder *nach* der Studentenzeit — das Studium hört hoffentlich gar nie auf! Wir urteilen gelegentlich anders als Wernle. Die Einschätzung des ethischen und religiösen Erfahrens gegenüber *jeder* sie auflösenden Theorie, jene als Leben, dies als unterliegendes Denken taxierend, liegt mir nicht, weil ich dem denkenden Gottsuchen ebenso grosse Wirklichkeit und Fehlbarkeit zuschreibe, als dem gefühlsmässigen Erfahren beides innewohnen kann und wird: Tatsächlichkeit und Täuschung, Wahrheit und Irrtum. Dementsprechend kann ich die Wunderfrage nicht blos in ihr Meer von Schwierigkeiten und Fragezeichen hineinschicken, wie es S. 354 f. geschieht, sondern muss auch die Kapitalfrage nach den grossen Wundern, den eigentlichen Miracula, stellen. Das ist doch die Frage, ob man alle auf mechanischer, psychophysischer oder anderer Gesetzmässigkeit beruhenden Mirabilia, mögen sie noch so sehr unser empirisches Verstehen übersteigen, unterscheidet von den, dieser gottgeschaffenen *materiellen*

Wirklichkeit fraglos widersprechenden Miracula der Brotvermehrung, der Totenauferweckung, des schwimmenden Eisens und der sichtbaren Himmelfahrt. Über diesen Punkt wünschen die liberal erzogenen Gemeinden und zahlreiche andre Laien ebenso sicher Aufschluss und klare Stellungnahme, wie es die an Verschleierung oder „schwindelhafte Apologetik" (!) gewöhnten „Positiven" *nicht* wünschen. Hätte Wernle das seinen Lesern, den künftigen Pfarrern zumal, nicht auch klipp und klar sagen müssen? Mir ist es eine Gewissens-, ja geradezu *die* Ehrlichkeitsfrage für den protestantischen Kirchendiener.

Doch hindert uns jede solche Ausstellung keineswegs an der ganz hohen Wertung der Art Wernles. Der Grund liegt in der offenen, fast — zuweilen ganz — fanatischen Art, wie er *sich* ausspricht. Er zeigt Probleme und geht durch ihre Schwierigkeiten hindurch, räsonnierend und kritisierend und glaubensfroh auf ein gutes Resultat als Gottes Gabe und Frucht der eigenen Arbeit hoffend, bis zu seinem Ziel. Dass es dann *sein* Ziel ist und kein absolutes Ziel und Resultat sein *will* — wen wundert das an einem protestantischen Werk?

Und dann muss doch auch gesagt sein, dass hier recht oft Hagenbach'scher, Immer'scher, Finsler'scher, R. Stähelin'scher Geist sich zur Höhe eines Rothe hinaufgearbeitet hat, der z. B. gegegenüber der von Orthodoxie und Pietismus geübten reaktionären Verengung und Verzerrung und Absperrung des Christentums Recht und Pflicht zur liberalen Umbildung als gegeben ausspricht. (Nebenbei gesagt, hat Wernle nun auch die Bitziuspredigten kennen gelernt: „ein herrliches, praktisches Dokument").

Wernle's Einführung ist somit klipp und klar eine reife Frucht des liberalen Grundprinzips: rücksichtslosestes Suchen und Verkündigen der Wahrheit, nicht der naturwissenschaftlichen, der metaphysischen, der historischen, der dogmatischen, sondern der religiösen Wahrheit, so wie sie in jedem einzelnen, einheitlich arbeitenden und ehrlich sich aufdeckenden Verstand, Gemüt und Gewissen sich spiegelt. — Und in der Einleitung zu *diesem* Buch steht das auffallende Wort:

*„Ich brauche kaum zu versichern, dass ich persönlich den grössten Respekt vor jedem Altgläubigen habe, der durch ernste wissenschaftliche Arbeit zu seiner Überzeugung gelangt ist, und umgekehrt keine Achtung vor dem grossen Heer liberaler Nachredner, das ohne Kampf, ja ohne Kenntnis der Gegner auf den Lorbeeren einer früheren, unterdessen schon längst wieder in Frage gestellten Forschung ausruht."*

Der Vergleich ist schief. Der Altgläubige arbeitet, der Reformer faulenzt, jener hat eine Überzeugung, dieser nur eine antiquierte Eintagsmeinung. ein Stück verkehrten Wissens statt Überzeugung! Blickt da der wahre Wernle heraus oder ist der Satz eine Entgleisung und seine Einseitigkeit weder gewollt noch schalkhafterweise zugelassen?

Wir nehmen an diesen zwei Fragen Anlass, uns über die *Basler Münsterwahl* auszusprechen. Sie scheinen uns für die ruhige Beurteilung jener typischen Vorkommnisse und der jetzigen Lage geradezu unentbehrlich. Ist es doch eine schwerlich bestreitbare Tatsache, dass hinter einem grossen Teil jener Ereignisse und jener ganzen Entwicklung Wernle steht, nicht als Kern und Leiter derselben oder auch nur als stiller Stratege; dazu sind ein Ragaz u. A. viel zu originale und selbständige Ingenia; aber sicher doch mit der aus dem obigen Zitat redenden *Stimmung* der ärgerlichen Scheu vor der Etiquette „liberal", wie der väterlich-korrigierenden, überlegenen Liebe gegen Rechts hin. Die Aussprache soll zugleich eine Antwort eines jüngern Reformers sein an die Adresse aller Nichtkenner und Dochschelter meiner Partei.

Eine ganze Literatur hat sich an die Basler Münsterwahl gehängt. Die Kanzel Zwingli Wirths, Steigers und Ragazens war es wohl wert. Unter der Unsumme von Artikeln treten die Ankündigung der „Fronde" in den Basler Blättern, die offizielle Erklärung der liberalen Gemeindeorganisation, der geradezu bösartige Artikel von der „Versorgungsanstalt von Mittelmässigkeiten" im Kirchenblatt, die Besprechung der Sachlage im „Religiösen Volksblatt" und in den „Neuen Wegen" hervor. So ungeschickt und unrecht die Sperrung der (damit sehr unliberalen) Blätter B. Zeitung und Nat. Zeitung genannt werden muss, so anerkennenswert ist die Haltung des „Kirchenfreund" und seiner Gesinnungsgenossen in der Wahlgemeinde. Sie wussten, warum sie sich nicht in den Streit mischten.

Der Kampf ging „Religiös-sozial" gegen „Reform", nicht Lichtenhan gegen Täschler. Dazu ist ersterer, mein einstiger Nachbar, ein viel zu nobler und ernsthafter Charakter, aber auch an Erprobung für das Wirken in grösseren Dimensionen als Studierstube und Miniaturkirchlein viel zu weit hinter Täschler zurückstehend. Der Kampf ging aber zugleich zwischen Reform einerseits und einem Teil der mit derselben Unzufriedenen unter ihren bisherigen Anhängern und mit andern zu ihr Hinneigenden andrerseits. Ergibt eine solche Konstellation notwendig eine neue Partei? Die Rufer im Streit verneinten es hartnäckig und aus Überzeugung. Aber ihr erstes Auftreten im öffentlichen Gemeinde-

leben bewies das Gegenteil. Die alles Parteileben verurteilende Partei hatte nichts eiligeres und notwendigeres zu tun, als ihre Position zu formulieren, abzugrenzen, durch Angriffe zu verteidigen, ihre Freunde zu sammeln, möglichst viele Stimmen für sich gegen den Gegner zu erobern — Partei zu markieren. Ist sie eine solche? Wird sie dies Gesicht behalten?

Man hört angesichts der eben geschilderten Tatsache die neue Meinung: „Gewiss müssen wir es jetzt — ungern genug“ — und man bekommt dafür zwei Gründe zu hören. Sezieren wir dieselben:

Der erste ist persönlicher Natur. Er kommt von den ehemaligen Reformern her, soweit er ernst genommen werden muss, und lautet: Die Führer dieser Partei haben mich abgestossen. Sie geben zu wenig Bewegungsfreiheit, sie fordern und auferlegen Schablonen wie einst die Schriftgelehrten und heute Rom und der Materialismus und überhaupt jede Orthodoxie. Darum ärgern wir uns an diesen gar nicht mehr liberalen Persönlichkeiten.

Soll ichs nicht aussprechen, was die Spatzen von den Dächern pfeifen? Darf und muss ich aber dann nicht auch die Antwort auf das Gebiet der odiosen Benennung und Belebung der vagen, für die Öffentlichkeit namenlosen „Anklagen“ stellen? Mag's verschnupfen, 's wird abklären!

Als Beweis für die versteinerte Engherzigkeit der Reformführer werden nicht jüngere Namen genannt, ihnen fühlt man sich doch zu verwandt, sondern die Männer aus den grossen Kampfzeiten. Z. B. Schönholzer-Zürich. Er besitzt eine solide Basis der sichtbaren Erscheinung wie der geistigen Struktur und ganz wenige oder niemand wird seine Art kopieren können und — wenn er irgend ein Empfinden für Persönlichkeitswert besitzt — auch nur wollen. Und doch hat dieser Mann viel geleistet und hält noch heute lauter Predigten, die nach unverdächtigen und urteilsfähigen Zeugnissen immer neue Gedanken und Forderungen, Resultate nie versiegender Arbeitsfreudigkeit und Gewissenhaftigkeit bieten. Wo bleibt da die Verknöcherung? Oder — wo bleibt die bessere Freiheit, wenn einer tapfern, im jahrzehnte-langen Tagwerk scharf geprägten Individualität nur noch der Raum im Austrägerstüblein, im Antiquitätenschaufenster gegönnt werden will? Wo bleibt das viel gerühmte historische Verständnis — das der Reform nach dem von Schulthess in Glarus geprägten und seither landläufigen Schlagwort grundsätzlich abgeht! — wenn Leute bonae voluntatis und von offenliegender, durch Kampfzeiten bestimmter Entwicklung nicht sich so geben sollen, wie sie werden mussten; wenn man sich durch ihre von uns Epigonen abweichende

Art verletzt, bedrängt, eingeschnürt fühlt? Wirkliche d. h. innere Freiheit *sucht* den Andern geradezu in seiner Gegensätzlichkeit zu sich selbst und nicht in seinen gleichartigen Zügen; sie behält sich jedoch völlig freie Hand und spinnt die Fäden nach eigener Manier weiter. Erträgt das Schönholzer? Nach meinen zahlreichen Proben ganz sicherlich, ob er auch seine Meinung nicht verschweigt. Er hat sie mir nie als Evangelium aufgedrängt, wie sich z. B. Kutter und Wernle mit ihren viel jüngern und im Feuer historischer Entwicklung noch kaum erprobten Anschauungen geberden. Er hat mit seinem vielgeschmähten „Protestant" Mitarbeiter vor die Öffentlichkeit gerufen wie Ritter, Schulthess etc. und in kleinem Mass den Studierstuben und in grosser, zumal in der Diaspora sehr fühlbarer und z. B. im Kanton Zürich sehr nötiger Weise dem Volk das Bewusstsein geweckt, dass wir nicht blos Allerweltsnamenchristen, sondern protestantische Charakterchristen sein sollten. Wie oft haben sich die nach Eigenart Dürstenden in die Gemeinschaften flüchten müssen, weil die Pfarrer an sich und an den Kollegen keine Eigenart duldeten oder — keine vermochten!

Schönholzer dient mir nur als exemplum. Ich füge ein völlig anderes bei, das sich im Namen Altherr verkörpert. Einst wurde ihm bei seinem Einzung in Basel ein Strick gesandt, damit er ihn benütze! Er schlang ihn um die gerade anwesenden Freunde, damit er sie als Band treuer Kampfesgenossenschaft gegen den hässlichen Feind des verbohrten, frömmelnden Fanatismus zusammenknüpfe. Der Strick hat gehalten! Ob aber die über Abgeschlossenheit und Selbständigkeit Zeternden unter den Modernen nicht zu allererst das ehrwürdige Band der Abendmahlsgemeinschaft um möglichst viele, um sich und die Reform, schlingen und die aus liberalem Lager stets gebotene Bruderhand wirklich *annehmen* sollten, bevor sie über Mangel an Liebe und Überfluss an Selbstbehauptung im liberalen Lager der Welt etwas vormachen? Sitzen sie nicht selber im, nach wenig Jahren auch für sie schon zugemauerten Käfig? Oder geht er erst auf, wenn draussen niemand mehr steht, wie sie so sehnlichst wünschen und der Reform das Verschwinden so schleunigst anempfehlen?

Wieder darf sowohl das historische Verständnis angerufen werden, um diesem wahrhaft liberalen Mann gerecht zu werden, und die Achtung vor der Selbstbehauptung, welche jedem *„männlichen Christentum"* nicht blos Recht, sondern Pflicht und Ehre ist. Wieder kann ich aus eigner und Andrer Erfahrung konstatieren, dass es mit den päpstlichen Allüren Altherrs sofort nichts mehr ist, sobald man statt eines willig umfallenden, jedem neuen

Meteor zujubelnden Neuerers eine geschichtlich gewordene und zu würdigende Persönlichkeit in ihm sucht. Er hat mich nie anders bedrängt als durch die ehrwürdige Wucht eines tapfern, charaktervollen, immer noch vollwertigen Tagwerks im grossen Format, dem gegenüber ich mir das Recht des Historikers zur Kritik und die Pflicht des Jungen zur selbständigen Weiterarbeit bewahrt habe.

Überhaupt — statt weiterer Namen eine neue Frage: Fehlt es nicht auch ein wenig an dem Gesichtswinkel, in welchem diese Veteranen der Reform betrachtet werden? Und finden sich nicht die vorübergehenden Reformer mit den von Rechts her kommenden Gegnern dieser Richtung gerade *darin* zusammen, dass *sie* die alte Kampfzeit um die Freiheit, um die sie jetzt ermöglichende Lebensluft, erst recht nicht vergessen können und nur das Herbe, das scharfkantige Erbe daraus empfinden? Man muss die heute noch in vielen Kreisen der Rheinstadt herrschende, völlig verbissene Atmosphäre Basels einatmen, um einen Artikel wie den (E. V.) über die Mittelmässigkeitsversorgung im Kirchenblatt zu schreiben, um sich selbst ohne weiteres über dies Niveau hinaufzustellen, weil man nicht so ausgeprägt sein will, keine Partei mit ausgesprochenen Führerköpfen darstellen möchte. Als ob Ragaz u. A. nicht Männer von prächtiger Eigenart wären.

Was ist eigentlich das besser oder mehr als Mittelmässige an all diesen Führern? Doch das Liberale an ihnen, gar nichts anderes! Wo sich an die Reform etwas orthodoxes angesetzt hat, da lehnen sie es mit uns ab; wo Politik sich derselben bedienen und ihren Herrn spielen will, opponieren sie in ihrem Fall — gegenüber ihrer sozialdemokratischen Freundschaft — wohl ebenso energisch wie wir; wo das Suchen Gottes ohne die Krücken eines unfehlbaren Intellektualismus geübt wird, da erklären sie dies als ihr besonderes Charisma; wo der wissenschaftlichen Darstellung des Gottsuchens eine Gasse gebrochen werden will, da ist sie ihnen noch nicht breit genug u. s. w. Nur in einem Punkt übertreffen sie auch die altliberale Stärke durchaus: sie verkündigen mit einem grandiosen, auch einen Strauss übertrumpfenden, „Wir" die Jugendtorheit des religiösen und theologischen Freisinns. Derselbe meinte einst, das endgültige Schema für Glauben und Wissen finden zu können: sie haben es schon gefunden!

Doch ich verfalle in die Baslerische Manier, aus den Vorgängen in einer Stadt auf die Allgemeinheit zu schliessen, von dem dort vorhandenen Hass gegen die Reform die selbstgerechte Beurteilung der Gegner zu lernen und die folgerichtige Umwandlung der, der alten Basler Frömmigkeit eigenen Hochachtung

vor dem Mammon in das andere Extrem, den doch recht oft ebenso platonischen Sozialismus, zu vergessen. Ich frage vielmehr:

Liegt die Erklärung dieses Missverständnisses und dieser kurzweg unwahren, leichtfertig in die Welt geworfenen Abschrekkungstaktik — Reformführer = Gewissensbedränger — nicht in der Wernle'schen **Stimmung** vom Hass gegen links, in der Scheu vor der ominösen Etiquette: liberal? Tatsachen machen ruhig, klar und versöhnlich. Stimmungen verleiten zur rabies, und was Wernle über den oben angefochtenen Satz in seiner „Einführung" hinaus in den „Neuen Wegen" an Wut und Zorn ausbrechen lässt, verdient in seiner heftigen Sprache und schlecht verdeckten Bissigkeit dies Epitheton bösen Angedenkens vollauf. Davon später noch mehr.

Der zweite Grund der Feindschaft zwischen Reform und Religiös-sozial ist die *Frage nach dem Erfolg.* Es ist bitter, dies auszusprechen, und doch nicht eine Einbusse an meiner hohen Wertschätzung und stückweisen Anteilnahme an der Gesinnung der „neuen Partei".

Denn nicht politische und kirchliche Erfolge bilden im tiefen Herzensgrund die Triebfeder der Modernen, sondern der Wunsch, der jetzigen Menschheit nahe, ganz nahe zu kommen, ihr kongenial zu werden, nicht etwa blos zu erscheinen, den Juden ein Jude . . . und allen etwas zu sein. Aber dies hochherzige Sehnen schliesst leider die Tatsache nicht aus, dass die Münsterwahl ein Rückfall in den verpönten Kampf um kirchenpolitischen Erfolg gewesen ist. Stieg Ragaz in die Arena herab, formte und benannte er recht eigentlich im Namen der Parteiwächter die Partei, gaben er und seine Freunde sich nicht zufrieden, als die Reform von ihrem erstgenannten Kandidaten ab- und zu der Kompromiskandidatur v. Greyerz hinüberging, konnten sie nicht mehr rückwärts vom Weg des Zorns, als dieser ihr Mitvertrauensmann leider versagte, so war eben das Ganze eine Entgleisung. Nach meiner festen Überzeugung scheut Ragaz z. B. wirklich das Parteigetriebe, ist aber nun wohl zur Einsicht gelangt, dass es unter den *ζωα πολιτικα* nicht entbehrt, dass Organisation nicht nur den Arbeitern und für materielle Ziele, sondern auch ihm für seine Ideale nötig sei. Oder meinte und hoffte er, die Reform werde vor dem Schreckgespenst einer neuen Partei sich in das ewige Schweigen stürzen, sich selber aufgeben, also dem Gegner die Organisierung seiner Kräfte ersparend? Doch ganz sicher nicht.

Was hat ihn doch in diese gefürchtete und verabscheute Parteiführerposition, in die Arena hinabgetrieben? Ein gut Stück

Wernle'scher Hasstimmung und ein gut Stück Zwang folgerichtiger Entwicklung des von andern ausgestreuten Samens.

Dem gegenüber wollen wir einmal festlegen, wo bisher die Erfolge der Religiös-sozialen Partei liegen. Zunächst diejenigen Ragazens selbst. Durch wen wurde er nach Basel gerufen? Durch die Reformer, „trotzdem" er in Chur schon recht tapfer sozial und mächtig und ernstlich religiös gewirkt hatte. Oder weil er . . . ?! Durch wen hat er im Anfang seiner Wirksamkeit in Basel kräftigen Sukkurs erhalten, bevor er solche Hülfe allmählig sich entfremdete in befremdender Unfreiheit: von Benz oder von Baur? um zwei unter einander befreundete Namen statt zwei sich angeblich ausschliessende Geistesrichtungen zu nennen. Durch wen wurde der völlig „religiös-soziale" Ragaz auf den Lehrstuhl Biedermanns, Alex. Schweizers und Christs berufen? Etwa durch die in Zürich bereits die Fakultät, die Erziehungsdirektion und alle andern mitbestimmenden Faktoren beherrschenden Freunde seiner damals noch nicht gegründeten Partei? Es ist *die* liberale Lehrkanzel *κατ' ἐξοχήν*, welche ihm angeboten wurde. — Und von wem hat Ragaz trotz seiner, bei seiner rhätischen Natur verständlichen Bedächtigkeit und gründlichen Absage neue Aufforderungen erhalten, ist dem liberalen Dr. Pfister vorgezogen und zur Annahme der Berufung gedrängt worden? Doch von Pfister selbst, von der liberalen Vertrauensmänner-Versammlung, Theologen und Laien, von all den vielen Einzelnen, die nun eine grosse Freude haben und ihm von Herzen dankbar sind, dass er nach Zürich kommt, und von ihm erwarten, dass er seine reiche Kraft in den Dienst seines ganzen Amtes stelle, für allerlei Volk Kirchendiener erziehen zu helfen, statt sich in für seine Begabung zu engen Strassen müde zu rennen, in welchen die Bitterkeit des Parteiwesens seiner empfindsamen Psyche nie erspart bleiben kann. Die engherzige, verknöcherte, mittelmässige, neue Gedanken tyrannisch ablehnende Reform hat Ragaz auf ihr berühmtestes Katheder gestellt!

Und nun seine ganze Geistesrichtung: Nach welcher Richtung hat sie am kräftigsten gewirkt? Von welcher Seite her die zahlreichsten Anhänger gewonnen? Mit diesen Fragen wird doch der innerliche, geistige Erfolg umschrieben, der selbstverständlich hoch über dem Werden und der Carriere auch des besten Einzelnen zu werten ist. Hier erst handelt es sich um *denjenigen* Erfolg, welcher die Hoffnung jeder neuen und zumal jeder „auf's Ganze gehenden" Bewegung ausmacht: in der Mitwelt soviel verwandte Klänge wachzurufen, dass sich aus ihnen ein harmonischer, geschlossener Chor bilden lässt, welcher im Chaos des Lebens gehört und dessen Stimmung nachhaltig und vielfältig durch das

Echo der Tat wiedergegeben wird. Wo fand die religiös-soziale Partei kongeniales Verständnis?

Zunächst bei der Reform pur sang, aus welcher sie hervorgegangen. Sowohl die leitenden Köpfe, Ragaz vor allem, eine ganze lange Reihe herzlicher Freunde dieser Richtung — sie gehörten ausdrücklich oder doch nach ihrer ganzen Art in's liberale Lager. Aber erst recht die leitenden Gedanken. Leset doch einmal des alten Reformveteranen C. W. Kambli — auch eines um des Parteinamens willen bei der „Jugend“ schlecht bekannten Mannes — soziale Leitgedanken, die er schon anno dazumal vorgetragen, als wir noch nicht wussten, was rechts und links sei. Schenket den sozial interessierten Schriften und Persönlichkeiten ein wenig Aufmerksamkeit, welche schon in den Jahren des Bekenntniskampfes Zeit und Herz für die grosse „moderne“ Forderung fanden, statt dogmatischer Formeln aufrichtige d. h. selbst empfundene Frömmigkeit mit der Sorge um die sozialen Nöte zu verbinden. Haben Heinrich Hirzel und Heinrich Weber nicht die Tapferkeit gehabt, in Sternenberg und ähnlichen sozial wie religiös ganz schwierigen Aufgaben die erste Liebe für's Amt zu verbrauchen? Hat man nicht einst das 3. Bändchen, „Stimmen des Schweizer. Vereins für freies Christentum: Soziales“ mit Ärger und Achselzucken bei Seite geschoben oder totgeschwiegen, um später das soziale Helfenwollen der Religiösinteressierten erst zu entdecken! Gewiss, die Welt ist unterdes vorwärts gegangen und die Aufgaben sind verändert, gewachsen. Doch der Geist, der Wille, die Stimmung war da und darauf bauen — oft ohne es zu ahnen — die Jüngsten ihr willkommenes Werk. Freilich besteht es noch immer zum guten Teil auch aus Suchen, Predigen, Schreiben, Fordern, und fehlen bedeutendere Leitgedanken oder Resultate von der praktischen Brauchbarkeit, welche einer Weber'schen oder gar Kambli'schen Arbeit für jene Jahre und zum Teil heute noch innewohnen, einstweilen noch bei den meisten.

Sodann erwachte aber ein mächtiges, erfreulich kongeniales Verständnis für „religiös-sozial“ bei den Söhnen der Rechten. Ich sage ausdrücklich „Söhne“; kenne ich doch eine ganze Reihe tüchtiger und begeisterter junger Pfarrer, deren Wiege in sehr konservativen Pfarr- und Laienhäusern gestanden. Aber — welche Geistesrichtung ermöglichte ihnen dies Verständnis? Diejenige ihrer Väter, zumal die verbissene Kampfstimmung, deren wackerer und ehrwürdiger Vertreter Ecklin in Basel heute noch unentwegt ist? Vielmehr doch ihre nach links neigenden Tendenzen, ihre gründliche Unzufriedenheit mit der Engherzigkeit und ängstlichen Glaubensarmut, welche in allem Dogmatismus, in aller die

Wahrheit meisternden Kritikfurcht und in aller voraussetzungsgebundenen Wissenschaft liegt. Reformer werden — welcher horror, diesen einst Verfehmten, denen nach der Väter Predigten wenigstens früher alle guten Eigenschaften mangeln mussten, beigezählt zu werden! Freiheit in Wissenschaft und Amtsführung, für grauen Habit und Geringschätzung des Wunders, das acceptierten sie gern und ganz und konnten dabei die neu erwachte religiöse Begeisterung in sicherer Unkenntnis z. B. eines Bitzius, Lang und Grubenmann, eines Albrecht, Wissmann und Furrer, eines Mayer, Wirth und Steiger sich selber allein zuschreiben. Dass die Reform längst nicht mehr mit der Tübinger Schule identisch ist, dass wir als Studenten den Wellhausen des Alten Testamentes einträchtig acceptiert und die alte Hitzig'sche Schule in manchem vergessen oder kaum verstanden haben, dass wir den feinsinnigen Ausführungen eines Rud. Stähelin über dogmengeschichtliche und religiös-kirchliche Entwicklung mit gleicher Bereitwilligkeit gelauscht haben wie unsere jetzigen Kritiker, dass Duhm von uns schwerlich weniger verehrt und studiert wurde und wird als von andern wissenschaftlich Freien, dass Schmiedel gegenüber jeder Partei oder andern Schablone so selbständig als möglich sich beweist, — all dies und viel andre Dinge sind doch zu jung und zu tatsächlich, um vergessen zu werden.

Ganz unbestritten läuft die religiös-soziale Bewegung auf der Strasse, welche von rechts nach links gerichtet ist. Hier ist ihre Zug- und Richtungskraft, hieher tendiert das Herz auch der vor der Etiquette „liberal" bis in ihren Grund erschreckenden Jungen.

So ist das pathetische Wort Wernles: „Ich darf es aufrichtig sagen: ich hasse diese Kämpfe, die uns von so unendlich wichtigeren, positiven Aufgaben ablenken und zudem für jeden, der an ihnen teilnimmt, eine ernste Versuchung sind, selber (!) schlecht und gemein (!) zu werden. Aber das vornehme ignorieren halte ich gleichwohl für allzubequem. Wir müssen hindurch wie durch einen Gewittersturm, der Staub aufwirbelt und wegfegt und frische, reine Luft bringt," im Grund nichts anderes als das unmittelbar nachher am Gegner getadelte Fanatisieren der Partei, seiner Partei natürlich. Es wird der Kampf anscheinend um seiner selbst willen, wegen seiner reinigenden Wirkung, gepredigt, aber doch nicht verhehlt, dass der Gegner ungeheuer übel daran getan hat, den Erfolg zu haben, den man selber gern gehabt hätte. Sage man doch grade heraus: wir haben eine neue Partei gegründet. Wir versuchten einen Hauptcoup zu erzielen und das war unser Recht. Wir haben Mühe, unsere Ideale abzugrenzen

von denjenigen der Partei, deren Besitzstand wir zu schmälern trachteten. Darum musste an Stelle einer anderswo kaum fühlbaren Demarkationslinie in unserer kirchlich seit jeher und namentlich von rechtsher systematisch fanatisierten Stadt Basel der Hass und die blindwütige Stimmung treten. Natürlich sangen die Vögel hüben und drüben baslerischen Kampfruf, nicht süsse Abendweisen. Um so mehr wird es Sache der auf höherer Warte stehenden Leute sein, das Gemeinsame zu suchen, statt aus dem beendigten Kampf neues Gift zu saugen. — Wenn es irgend eines Beweises für meine These von der Wernle'schen Hasstimmung gegen die Reform bedürfte, so würden seine Ausführungen in den „Neuen Wegen" mir diesen Dienst in reichem Masse leisten; ich bedaure diese Art und wende mich offen und herbe gegen sie, weil Wernle ein hochbegabter Mann, ein religiös wie wissenschaftlich wertvolles Organon unserer Kirche und — ein Professor ist, endlich auch darum, weil ich meine, dass Ragaz, Lichtenhan und viele andere im Herzen dieser Manier völlig abhold und es wert sind, gegen das Zusammengeworfenwerden mit solch überlebtem Fanatismus in Schutz genommen zu werden. Die Schweiz. theologische Zeitschrift hat sich nun Jahr um Jahr bemüht, die verschiedensten Meinungen zur Aussprache zu bringen, ein einigendes Band unter den mannigfachsten Überzeugungen und Zielen zu knüpfen, besser: das bestehende zur Darstellung zu bringen. Darum auch widerstrebt dem Redaktor dies unnötige, übertriebene Gegeneinanderjagen zwar sehr ähnlicher, aber auch wieder kräftig unterschiedener Strömungen.

Es widerstrebt mir, auf die Spitzen und Redewendungen Wernle's im Einzelnen einzugehen, um den erwähnten Beweis zu erbringen. Ich bestreite auch nicht die Existenz der zwei Parteikirchen für grosse Kreise Basels. Aber ich anerkenne aus ziemlicher Kenntnis baslerischer Verhältnisse heraus keineswegs, dass die Überwindung dieses Zustandes durch gewaltsame Mittel, neue Parteikämpfe in dieser Tonart, möglich sein wird, dort noch weniger als anderswo. Doch ist dies ungewollte Mittel, eben der der Kampf, wahrscheinlich gar nichts anderes, als eine gewisse Nemesis für das allzuheisse Bestreben, nun alle wissenschaftlichen Geister, alle „offene und lernfähige Jugend" unter das Stichwort „religiös-sozial" zu zwingen. Zu diesem sehr gewünschten Erfolg führte scheinbar nur die möglichste Diskreditierung des zunächst stehenden Gegners und — weil derselbe sich wehrte — der an sich sehr unerwünschte Parteikampf. Wenn angeblich „den alten Parteien nur noch diejenigen angehören, welche als Fertige zur Universität kommen", so liegt in dieser Missachtung jeder

fremden Geistesrichtung eine persönliche Überschätzung, welche an Grösse nur noch durch die Unfreundlichkeit des Diktums erreicht wird. Wenn der Misserfolg in der Nichtberufung Otto's immer noch so bitter empfunden wird, so sollte er jetzt durch den grossen Erfolg der „Eroberung“ des Zürcher Lehrstuhls für das Parteihaupt aufgewogen sein — wenn überhaupt nach diesem Schema doch wieder geurteilt und gegrollt werden soll. Wenn „die übliche freisinnige Popularität in einer grenzenlosen Akkomodation an den Gewohnheitsschlendrian und in einer grenzenlosen Furcht, die Volksgunst zu verlieren, ihren Grund hat“, wie der temperamentvolle Wernle klar entscheidet, so ist doch zu bedenken, ob nicht solch überaus harte Art jede künftige Konzession, jedes in Sperrdruck gewünschte „Fühlung-gewinnen aller freien, offenen, von Gott ergriffenen Männer aus allen diesen Richtungen ohne Ausnahme“ geradezu unmöglich macht. Denn man kann höchstens noch als armer, bekehrter Sünder zum Tron des Donnergottes Wernle kriechen, wenn man z. B. innerhalb der Reform oder der Sozialdemokratie oder der sogenannten positiven Partei stehen und an der Weiterentwicklung kirchlicher und religiöser Fragen mitarbeiten will. Das führt doch zu dem zwingenden Schluss, dass es mit dieser parteilosen Sammlung nichts, dagegen mit einem gründlichen Bruch mit jeder von der neuen alleinseligmachenden Wahrheit abweichenden Ansicht allein getan ist.

Mit Absicht ziehe ich diese Konsequenz in möglichster, lächerlicher Schärfe. Nein, so denken und urteilen und hoffen die allermeisten religiös sozialen Theologen und Laien, vor allem Ragaz, Lichtenhan etc. nicht! Sie mögen unmittelbar nach der Wahlkampagne die Bitterkeit solcher Erlebnisse auch empfunden haben; Ragaz vor allem mag, wie oft, das Gefühl seiner Kraft und seiner Erfolge nur schwer zu geniessen im stande sein. Aber diese Hasstimmung, wie sie in den Schlussabschnitten Wernles zum Ausbruch kommt und schon in der mehrfach erwähnten schiefen Gegenüberstellung von Reformern und Altgläubigen enthalten ist, ist mir noch in keiner „modernen“ Studierstube begegnet, und jene Leute machten aus ihrem Herzen doch ebensowenig eine Mördergrube, als ihr Lehrer in Basel.

Ist etwa Gefahr, dass sie sich zu Reformern entwickeln würden? Sollten sie es früher oder später werden? Beileibe nicht. Es läge eine Unwahrheit, eine Versündigung gegen ihres Herzens echtestes Fühlen, ein kapitaler Fehler gegen alle geschichtliche Folgerichtigkeit darin, dies auch nur zu wünschen. Können wir nicht uns zufrieden geben, dass so viele denken, forschen, glauben und wirken, wie wir es selber in den allermeisten Fragen nicht anders

und nicht besser vermöchten? Sollen wir nicht die vorhandenen Verschiedenheiten nach ihrem Ursprung und somit nach ihrer objektiven Berechtigung anerkennen und uns freuen, dass unsere Kirche noch einen Sturm erträgt, der die reifen Samenkörner durcheinander wirbelt und auf mancherlei Boden wirft? Ist nicht gerade das der unerlässliche Beweis, dass die Reform liberal sei, wenn wir auch die Trompetenstösse, die in Basel gehört worden, nicht tragisch nehmen und einem bedeutenden Kopf auch seinen eigenen Weg gönnen? Kriegsgeschrei ist kein Krieg und die Heerfolge wird stets von denen geleistet, die auf den sie überragenden Führer bisher gewartet hatten.

Wir wollen alle religiös sein und wirken. Bezeichnenderweise für die Schwierigkeit dieser Absicht hat die Partei, welche sich religiös nennt und der Reform politische Allüren vorwirft, es erfahren, dass auch sie um hundert Stimmen aus einem politischen Parteilager fast froh sein musste, um ihren Misserfolg nicht peinlich werden zu lassen. Schwarz hat darum ein grosses Wort zum Frieden gesprochen, als er den Vorwurf „Reform = politischer Liberalismus“ dahin richtig stellte, dass die Reform gern vom Liberalismus, nicht selten vom abgelebten Doktrinarismus wie einst von der stürmenden demokratisch-liberalen Zeit, benützt und ausgenützt werden wolle.

Ich bin am Ende. Wernle's schiefer Vergleich geht als böses Stichwort, als traditionell genährte Stimmung um und vergiftet, wie alle Unwahrheit. Wir möchten statt dessen der Überzeugung und wissenschaftlichen Arbeit in *jedem* Lager und der liebevollen, nach dem eigenen Gewissen bemessenen Anhänglichkeit an die Väter in *jeder* Brust das Wort reden und *die* Stimmung als unser aller gemeinsames Ziel, zumal das Ziel der so nahe verwandten, oft in einander übergehenden, oft sich klar von einander abhebenden jungen Ragazianer und Reformer hinstellen, das in Zwingli verkörpert war:

Für unsres *ganzen* Volkes Wohl!
Zu *Gottes* Ehr!

Alles unter dem einigen Hauptmann und Herzog, vor dem wir alle unsre Fähnlein senken: Jesus Christus!

* * *

Jeder Entgegnung oder andern Äusserung zur Sache steht die Schweizer. theol. Zeitschrift offen. Die Redaktion behält sich blos Milderung allzuschroffer Form vor, doch unter Rücksprache mit dem Verfasser. Eine grössere grundsätzliche Arbeit folgt in der nächsten Nummer.

# Ein Dank.

Von *J. Wirz*, Pfarrer in Benken (Baselland).

Eine wertvolle Frucht des redlich wissenschaftlichen Betriebes der geschichtlichen Disziplinen der Theologie vermittelst der allgemein anerkannten historisch-kritischen Forschungsmethoden ist die erfreuliche Tatsache, dass die Arbeit der Theologen in immer ausgedehnterem Masse auch von den Vertretern anderer Wissenschaften als ernst zu nehmende Wissenschaft gewürdigt wird. Es ist das in seinen Konsequenzen für das Ansehen und die Stellung der Kirche im Volksganzen von grösserer Bedeutung, als vielleicht Mancher denkt. Und noch mehr: es treten in jüngster Zeit immer zahlreicher Profangelehrte auf, die in edlem Wettstreit oder in gemeinsamer Mitarbeit mit theologischer Wissenschaft sich an die Bearbeitung solcher Gebiete machen, die bisher ausschliessliche Domäne der Theologen gewesen. Auch eine Art von „Laientätigkeit“ in der Kirche, nicht weniger freudig zu begrüssen als andere! Zum Dank möchte ich hier auf eine solche freundliche Mitarbeit eines jungen Philologen und Historikers hinweisen.

Dr. *Felix Stähelin,* Dozent für „Alte Geschichte“ an der Basler Universität, hat seiner Zeit schon in seiner Dissertation über die „Geschichte der kleinasiatischen Galater“ einen Stoff behandelt, der auch des Interesses der Theologen, denen ja die Adressaten des Galaterbriefes von jeher eine vielverhandelte crux sind, sicher ist, sowie später mit einem Vortrag über den Antisemitismus in der alten Welt (nach meiner Erinnerung) die Aufmerksamkeit unserer Zunft gewonnen. Heute möchte ich indessen auf 2 Schriftchen aus den beiden letzten Jahren aufmerksam machen, die beweisen, dass er, dem „die Beschäftigung mit dem A. T. von früher Jugend auf eine seiner Liebhabereien gewesen ist,“ diesem Gebiete immer noch lebhaftes Interesse entgegenbringt.

Das eine ist seine Habilitationsvorlesung: „*Probleme der Israelitischen Geschichte*“ (Helbing u. Lichtenhahn, Basel, 1907). Es ist für uns Theologen immer von ganz besonderm Wert, zu vernehmen, wie ein ausserhalb stehender, gänzlich „uninteressierter“ Gelehrter über Fragen unseres Fachs urteilt und zu was für Resultaten er, der jene einfach mit den ihm gewohnten wissenschaftlichen Forschungsmethoden in Angriff nimmt, dabei gelangt. Das zu beobachten, ist dieses Schriftchen nun besonders geeignet, da es sich nicht auf ein kleines Spezialgebiet beschränkt, sondern den Betrieb und die Ergebnisse einer ganzen alttestamentlichen Disziplin von der Warte des Historikers aus Revue passieren lässt. Ich habe die Abhandlung mit seltenem Interesse und — ich für meine Person, was ich aber natürlich nicht von Jedem verlangen will noch kann — mit freudiger Zustimmung gelesen.

Der talentierte, ebenso besonnene als temperamentvolle Verfasser bekennt sich mit aller Entschiedenheit zu den grossen Hauptresultaten, die die sogen. Wellhausensche Schule auf dem Gebiete des A. T., speziell seiner Religionsgeschichte, erarbeitet hat. In wenigen grossen Linien zeichnet er dieses Bild anschaulich und übersichtlich. Wer eine *ganz* kurze Darstellung dieser Hauptresultate der a. t. Kritik, die kürzeste, die ich kenne, haben will, der greife zu dem Büchlein. Für „Welhausen“ erklärt er sich unter schärfster Abweisung der ihm auch wohlvertrauten astraltheologischen etc. Phantastereien, mit denen

die Panbabylonisten alle diese in besonnener Forschung erarbeiteten Ergebnisse gegenwärtig wieder umzustossen belieben. (Unter dem übel angebrachten Jubel der „Positiven", die meinen, wenn nur der böse Wellhausen eins wegbekomme, so stütze das ihre Position wieder, während in Wirklichkeit jene babylonische Sündflut auch den letzten Grund und Boden, auf dem gerade *ihre* Füsse stehen, ganz und radikal wegschwemmt.) Namentlich methodische Fehler wirft F. Stähelin ihnen vor. Natürlich gibt er unumwunden zu, „dass die Funde und Entdeckungen des vordern Orients unsere Kenntnis der israelitischen Geschichte und Kultur vielfach in höchst dankenswerter Weise bereichern und und ergänzen", konstatiert aber, dass sie „noch nichts, rein nichts zu Tage gefördert haben, wodurch die wesentlichen Ergebnisse der Wellhausenschen Kritik auch nur im geringsten ins Wanken geraten wären." Besonders das „Sternchen"-Verfahren des Alfr. Jeremias, wobei in der Tat einem gewöhnlichen Menschenkinde der Verstand stille steht, gibt er dem verdienten Spotte preis.

Dagegen anerkennt Stähelin zum Schluss, dass das Wellhausensche System sich mit Recht nach *einer* Seite hin eine Korrektur oder besser Erweiterung von grundsätzlicher Bedeutung habe gefallen lassen müssen. Es ist, kurz gesagt, die aus dem Satze Gunkels sich ergebende: „dass die erste literarische Bezeugung eines Brauches oder Gedankens nicht notwendigerweise auch die Zeit seiner Entstehung verbürge." (Infolge dieser Einsicht mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen muss in der Tat vieles anders aufgefasst und verwertet werden, und bekommt die ganze Entwicklung ein erheblich anderes Aussehen, als nach dem reinen Wellhausen".)

Ich will über die an trefflichen, namentlich methodologischen Bemerkugen reiche Schrift nichts mehr sagen, sondern nur noch einige kennzeichnende Sätze daraus anführen: „Diejenigen Hypothesen über das A. T. und die israelitische Geschichte, die am wenigsten begründet waren, sind in der Regel gerade nicht von den alttestamentlichen Kritikern aufgestellt worden. Die Vertreter der alttestamentlichen Theologie haben sich im allgemeinen in der Anwendung gesunder Methode denjenigen anderer Wissenschaften gewaltig überlegen gezeigt, zumal gewissen Assyriologen, deren Meisterschaft auf dem Gebiet babylonisch-assyrischen Schrifttums ausser aller Frage steht, die aber in Bezug auf historische Kritik sich in einem Zustand wahrhaft rührender Ahnungs- und Harmlosigkeit befinden." „Zwei Menschen können unabhängig von einander auf denselben Gedanken kommen, und niemals hat das Vorhandensein einer identischen Anschauung eo ipso die Herkunft von einer und derselben Wurzel oder eine Übertragung zur unbedingten Voraussetzung." „Es verrät einen ganz verkehrten, intellektualistischen Begriff von Religion überhaupt, wenn man ein Lehrsystem irgendwelcher Art für geeignet hält, religiöses Leben hervorzurufen, wie es im alten Israel geherrscht hat." (Vor dieser prachtvollen Einsicht eines „Laien" in das Wesen der Religion müssen sich verschiedene soi-disant Theologen ein wenig sehr schämen!) „Besitzt doch das alte Israel gerade dank der Eigenart seiner religiösen Entwicklung eine Bedeutung für alle Zeiten, in der ihm kein Volk auf Erden gleichkommt."

Ganz anderer Art ist das zweite Schriftchen, der Druck eines Vortrages vom letzten Winter in der Historischen und Antiquarischen Gesellschaft zu

Basel, „*Israel in Ägypten nach neugefundenen Urkunden.*“ (In Kommission bei Helbing und Lichtenhahn, Basel). Unter diesem Titel, der uns zuerst an etwas anderes denken lässt, behandelt F. Stähelin die vor kurzem in Assuan und auf der Nilinsel Elephantine aufgefundenen hochinteressanten aramäischen Papyrus-Urkunden aus der Mitte einer dortigen jüdischen Diaspora im 5. Jahrhundert vor Chr. „Jene sind Privaturkunden, diese Staatsdokumente ersten Ranges.“ Es ist nicht meine Absicht, hier ausführlich auf die Sache einzugehen. Ich möchte nur aufmerksam machen auf den genannten Vortrag, sowie natürlich auf die Urkunden selbst, die an Bedeutung für das biblische Altertum den wichtigsten Keilschriftfunden mindestens gleichstehen. Man bedenke nur das eine, was es heissen will, dass wir hier ursprüngliche, nicht durch fortgesetzte Abschrift überlieferte Texte vor uns haben, in welchem Punkte wir ja gerade auf dem Gebiet der a. t. Wissenschaft sonst so prekär gestellt sind! Sprachlich, rechts-, kultur-, religionsgeschichtlich — man weiss nicht, in welcher von diesen Hinsichten man die höchste Bedeutung der Urkunden finden soll.

Für uns Alttestamentler wird durch sie namentlich auch die sonst so dunkle und unsichere nachexilische Zeit des Judentums (so unsicher, dass man oft schon alle Nachrichten darüber als lediglich spätere Erdichtung verwarf) prächtig erhellt. Viele Angaben der aus der gleichen Zeit stammenden, aber in ihrer handschriftlichen Überlieferung natürlich viel spätern Schriften Esra und Nehemia, denen man vordem so wenig traute, werden glänzend bestätigt. Die Sprache der Urkunden ist der der aramäischen Teile des Buches Esra mit seinen Urkunden verblüffend analog. Bis in Einzelheiten hinein geht die sprachliche Übereinstimmung auch mit andern aramäischen Stücken im A. T. Wie hat man sich z. B. früher immer aufgehalten darüber, dass in dem einen aramäischen Vers Jer. 10,11 zwei Formen für das Wort „Erde“ vorkommen: ארעא und אקרא, und wie hat man auf diese Tatsache seine Behauptungen von der unzuverlässigen Überlieferung der biblischen Texte, von eingedrungenen Glossen etc. aufgebaut. „*Entweder* hat der Mann ארעא gesagt oder geschrieben *oder* ארקא, aber selbstverständlich hat nicht *ein* Mensch beide Formen im selben Atemzug gebraucht.“ Diese Argumentation leuchtete sehr ein; aber nun — in den Urkunden von Assuan haben wir ganz genau gleich neben einander im selben Satz die beiden Formen! Die einfachste Erklärung dieser auffälligen Tatsache scheint mir die, dass die zwei so wie so sehr ähnlichen Laute ע und ק vielerorts gleich ausgesprochen wurden, wie heute noch z. B. im ägyptischen Arabisch. Namen aus Esra-Nehemia werden bestätigt, so der Hohepriester Jochanan und Sanballat, der Statthalter von Samarien. In betreff des letztern ist durch die Urkunden das Buch Nehemia gerechtfertigt gegenüber Josephus, der ihn zu einem Zeitgenossen Alexanders macht.

Von höchstem Interesse sind für uns natürlich die unbezahlbaren religionsgeschichtlichen Einblicke, die die Urkunden uns gewähren. Dass diese jüdische Diasporagemeinde in Ägypten (sie heissen sich Juden oder Aramäer, nie Israeliten) einen Tempel „des Gottes Jahu (יהו oder יהה) in Elephantine“ hatte, der oft auch „Himmelsgott“ genannt wird, wie in den Aktenstücken des Buches Esra; dass sie darin regelmässige Opfer brachte; dass die Juden vor dem persischen Gericht bei ihrem Gott Jahu schwören, aber gelegentlich auch auf den Namen einer ägyptischen Landesgottheit; dass eine Jüdin auch nicht vor einer

Ehe mit einem Ägypter zurückschreckt, dessen Namen gar noch ein ägyptisch theophorer ist (später scheint er allerdings den jüdischen Namen Nathan angenommen zu haben; seine Söhne wenigstens heissen sich Söhne des Nathan und sind Juden — man verzeihe meinem Diasporapfarrerherzen, dass es sich durch diese Tatsache seltsam angeheimelt fühlt; es gibt nichts neues unter der Sonne; das ist genau der Brauch bei unsern heutigen Mischehen auch: „Was die Kinder anbetrifft, da lass ich die Frau machen; die Kinder müssen in der Religion der Mutter erzogen werden!") Dass diese jüdische Diaspora gelegentlich offiziellen schriftlichen Verkehr mit der jerusalemischen Gemeinde pflegt, bei dieser aber offenbar nicht besonders gut angeschrieben ist, besser dagegen bei der „ketzerischen" Gemeinde von Samaria, und noch vieles, vieles andere ist von höchstem Wert für unsere Kenntnis namentlich der religiösen Zustände des damaligen Judentums. Wir sehen insbesondere, wie wenig die Einrichtungen und Vorschriften des Priesterkodex, ja nicht einmal die Forderung des Deuteronomiums betr. die *eine* legitime Kultstätte in Jerusalem etc. im ausgehenden 5. Jahrhundert ins allgemeine Volksbewusstsein eingedrungen waren. Im grossen und ganzen, so zeigt sich uns, wird diese Diaspora-Gemeinde in Ägypten ganz ähnlich wie die in Samaria auf dem religiös-kultischen Standpunkt vor der Reformation durch Esra und Nehemia, die ja auch in Jerusalem noch auf so heftigen Widerstand stiess, verblieben und eben deshalb von der jetzt orthodoxen Jerusalemischen Gemeinde, wenigstens von ihren Häuptern und Gesetzeshütern, als unrein abgewiesen sein. Dass Leute, wie z. B. der böse Sanballat, dennoch nichts als Jahvediener sein wollten, beweisen die in den genannten Urkunden vorkommenden Namen seiner zwei Söhne.

U. s. w., es möchte mich gelüsten, noch mehr von den interessanten Details aus diesen Urkunden hier vorzulegen. Aber ich wollte ja nur in unserer theologischen Zeitschrift meiner dankbaren Anerkennung der Mitarbeit des Profanhistorikers Ausdruck geben. Auch diese zweite Schrift, in der er mit treffendem Verständnis den aus diesen Urkunden sich ergebenden Gewinn für die alttestamentliche Religionsgeschichte signalisiert, sei den Theologen bestens empfohlen. Vivant sequentes!

---

# Zu den Kanones des Rabbula, Bischofs von Edessa.

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Zürich).

Gelegentlich einer Examenarbeit hatte ich mich mit den „Weisungen und Ermahnungen an die Priester und Bundessöhne von Mar Rabbula, Bischof von Edessa" zu befassen, deren syrischer Urtext abgedruckt ist bei *J. Josephus Overbeck*, *S. Ephraemi Syri Rabulae Episcopi Edesseni Balaei Aliorumque Opera Selecta,* Oxonei, 1865, 215—221. Ich entsann mich, dass ein Teil davon in dem Buche: *Urchristentum im Orient* von *F. Crawford Burkitt,* deutsch von *Erwin Preuschen*, Tübingen, 1907, 97—103 wiedergegeben ist. Eine sonstige Übersetzung ist mir nicht bekannt, auch nennen weder Burkitt-Preuschen, noch *Rubens Duval, la littérature syriaque*, 2. edition, 1900 eine solche.

Das Buch von Burkitt hat in der Theologischen Literaturzeitung *Eberhard Nestle* angezeigt, als es englisch erschien (1905, 545 f), die deutsche Übersetzung am gleichen Orte *Gerhard Ficker* (1907, 432 f) und *Eberhard Nestle* in der Berliner Philologischen Wochenschrift (1908, 141 f). Alle Rezensenten sind mit geringfügigen Abstrichen des Lobes voll, und Sachkunde wird man ihnen nicht absprechen können, rührt doch von *Nestle* der Artikel Rabbula in der neuesten Auflage der protestantischen Real-Enzyklopädie (16,394) her.

Umsomehr war ich höchlich verwundert über das Ergebnis meiner Vergleichung des syrischen Originals mit der Burkitt-Preuschenschen Übersetzung. Schon gleich den Titel gibt Burkitt falsch wieder. Auf das Wort „Bundessöhne" meiner eingangs gegebenen Übersetzung folgt bei ihm ein Zusatz: „die auf dem Lande leben". Das Syrische bietet diesen Zusatz nicht Zwölf Mal redet Burkitts Übersetzung von „Priestern", wo das Syrische nicht *kâh'ne*, sondern *qaschische* hat, das sind aber „Presbyter". Auffälligerweise redet das Syrische in der von Burkitt mit 11 und 31 bezifferten Regel statt von „Söhnen des Bundes" von „Söhnen der Kirche". Burkitt sagt: „Söhne des Bundes". Es ist weit und breit nichts zu sehn, was dazu die Erlaubnis gäbe. Es ist noch sehr die Frage, ob die b'nai q'jâmâ mit den b'nai êdtha identisch sind. Doch das, wie auch die Burkittsche Bezifferung, sind Einzelheiten.

Aber auch ganze Regeln sind gründlich falsch übersetzt.

Burkitt übersetzt die 2. Regel: „Keiner von den Periodeuten oder den Priestern oder den Diakonen oder den Söhnen des Bundes soll mit einem Weibe zusammen leben, ausser mit seiner Mutter oder seiner Schwester oder Tochter, und sie sollen keinen eigenen Haushalt für diese Frauen einrichten, und nicht im Zusammenleben mit diesen Frauen verharren."

Der syrische Text lautet in Wirklichkeit: „Keiner von den Periodeuten oder Presbytern oder von den Söhnen des Bundes soll mit Frauen zusammen wohnen, ausser mit seiner Mutter oder seiner Schwester oder mit seiner Tochter. Auch sollen sie ihnen (gemeint sind nichtverwandte Frauen) keinen eigenen Haushalt einrichten, sodass sie immer bei ihnen sind."

Die Situation scheint klar. Kleriker umgingen das Verbot des Konkubinats so, dass sie ausserhalb ihrer Wohnung irgendwo im Dorf eine Frau unterhielten, bei der sie dann immer steckten.

Burkitt übersetzt die 5. Regel· „Priester und Diakonen und Periodeuten sollen nicht von irgend jemand Bestechung annehmen, besonders nicht von solchen, die eine Klage vor sie bringen."

Die Regel heisst: „Presbyter und Diakonen und Periodeuten sollen von niemand Bestechung annehmen, besonders nicht von solchen die einen Prozess haben."

Burkitt übersetzt die 7. Regel: „Wenn der Bischof in ein Dorf kommt, so soll von den Laien keine Kollekte im Namen des Bischofs gesammelt werden, sondern wenn etwas in der Kirche ist, *so soll man ihm soviel geben, wie für die Bedürfnisse der Kirche genügt*, und wenn nichts da ist, so soll man ihm auch nichts geben."

Das Schräggedruckte heisst richtig übersetzt: „so soll man auszahlen, soviel die Kirche vermag." Kirche ist hier wie oft soviel wie Gemeinde.

Burkitt übersetzt die 10. Regel: „Die Söhne des Bundes und die Töchter

des Bundes sollen nicht ihren Priestern erlauben, mit Laien zusammen zu wohnen ausser mit ihren Angehörigen oder einer mit dem andern."

Richtig übersetzt sagt der syrische Text: „Nicht sollen den Söhnen des Bundes oder den Töchtern des Bundes ihre Priester erlauben, mit" usw. Für die heikle Frage, wer die Bundessöhne und -töchter seien, ist die Differenz zwischen Burkittschem und richtigem Verständnis von fundamentaler Bedeutung.

Burkitt übersetzt die 12. Regel: „Alle Priester in den Dörfern sollen für die Armen sorgen, die sich an sie wenden, und besonders für die, die Söhne des Bundes sind." Er lässt hinter „wenden" aus: „und ihnen Erleichterung schaffen."

Burkitt übersetzt die 17. Regel: „Töchter des Bundes sollen nicht die Erlaubnis haben, zur Nachtzeit allein in die Kirche zu gehn" u. s. w.

Der syrische Text sagt: „Erlaubt den Töchtern des Bundes nicht, dass sie einzeln des Nachts in die Kirche kommen oder [aus ihr] gehn" usw.

Burkitt übersetzt die Regel 20: „Die Priester und Diakonen und die Söhne des Bundes und die Töchter des Bundes sollen den Namen Gottes nicht aussprechen und nicht schwören, weder falsch noch richtig, sondern (ihre Rede soll sein) wie es geboten ist." Die Klammern bedeuten einen von Burkitt eingeschobenen Erklärungszusatz. Burkitt fügt die Bemerkung hinzu: „Das bezieht sich wohl auf die Bergpredigt; aber der Satz, den Namen Gottes nicht auszusprechen, klingt merkwürdig jüdisch."

Richtig übersetzt lautet der syrische Text: „Den Namen Gottes aussprechen oder schwören sollen nicht die Presbyter, noch die Diakonen, noch die Söhne des Bundes, noch die Töchter des Bundes, nicht auf verhüllte Art, noch auf die rechte, sondern so, wie es geboten ist [sollen sie's halten?]."

Burkitt übersetzt die 23. Regel: „Es soll keiner von denen, die des Messias Jünger geworden sind, mehr verdienen, als er braucht; vielmehr sollen sie als Helfer den Armen arbeiten."

Richtig übersetzt lautet die Regel: „Nicht sollen über ihr Bedürfnis hinaus zu erwerben streben alle, welche Christi Jünger geworden sind, sondern sie sollen es den Armen austeilen."

Ganz schlimm steht es um Regel 24–26. Burkitt: „Priester und Diakonen und Söhne des Bundes sollen keine Dreschtennen und keinen Weinberg besitzen, auch sollen sie sich nicht an Laien als Taglöhner vermieten, nicht Verwalter und nicht Agenten für Laien sein, sie sollen sich nichts mit dem Gesetz zu schaffen machen, sondern sie sollen Gottesdienst abhalten und das Gebet verrichten und Psalmen singen ohne Aufhören Tag und Nacht."

Zu dieser Übersetzung fügt Burkitt die Bemerkung hinzu: „Was mit dem Gesetz gemeint ist, bleibt völlig dunkel. Wie es scheint, wird den Geistlichen verboten, Gerichtsbeamte zu werden." Dabei unterlässt er ganz den doch dringend gebotenen Versuch, diese Regel nach seiner Auffassung mit seiner Auffassung der 5. Regel, welche ich oben wiedergegeben habe, in Einklang zu bringen.

Die 24.—26. Regel heisst nach dem Syrischen: „Presbyter und Diakonen und Bundessöhne sollen nicht Hüter der Dreschtennen und Weinberge werden oder Taglöhner für Laien. Presbyter und Diakonen und Bundessöhne sollen nicht Sachverwalter *(epitropoi)* und Bevollmächtigte *(schalitâne)* für Laien

werden oder für die Leute ihrer Sippe einen Prozess auf sich nehmen oder für die, welche sich die Richter kaufen und immer an der Tür des Gerichtes sind. Es sollen die Presbyter und Diakonen und die Söhne des Bundes und die Töchter des Bundes im Dienst der Kirche verharren und die Zeiten des Gebets und der Psalmen des Nachts und des Tages nicht vernachlässigen."

Burkitt übersetzt die 33. Regel: „Allen Herrn des Dorfes lasst die Ehren zu Teil werden, die ihnen gebühren, aber nicht so, dass ihr zu Sklaven werdet und die Armen bedrückt."

Richtig übersetzt lautet sie: Allen Herrn der Dörfer begegnet mit der Ehre, die man ihnen schuldet, [aber] ohne die Person anzusehn und die Armen zu bedrücken."

Dann bricht sich die Sturmgewalt der Irrungen und Wirrungen, das Übrige ist leidlich in Ordnung. Auch die Regeln, welche Burkitt nicht mitteilt, wären eine Übersetzung wert. Doch denke ich hier nicht daran. Die Kirchen- und Kulturhistoriker aber, welche auf solche Wiedergaben, wie die Burkittsche, angewiesen sind, wird niemand um ihr Los beneiden.

Nur noch eine Anmerkung. — Die 45. Regel lautet: „Nicht sollen die Söhne des Bundes oder die Töchter des Bundes hinter dem Abgeschiedenen her Wein trinken." Dazu vergleiche man *Wellhausen, Reste arabischen Heidentums*, 2. Ausgabe, 1897. 182 f: „Am häufigsten sind flüssige Spenden auf das Grab. Denn die abgeschiedene Seele ist durstig, vielleicht ursprünglich nach Blut, dann aber auch nach Wasser und Wein . . . . Die Geschlechtsgenossen al A'schas tranken an seinem Grabe und schütteten den Rest im Becher darüber aus."

---

# Syrische Literatur- und Kulturstudien.

## I.

## Das Leben und die kirchliche Wirksamkeit des Bischofs Rabbula von Edessa nach syrischen Quellen.

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Zürich).

### Vorbemerkung.

Ein Wort meines verehrten Lehrers Emil Egli, dass die syrischen Quellen wohl noch manchen ungehobenen Schatz, vor allem für die alte orientalische Kirchengeschichte, enthalten möchten, lenkte zum ersten Mal vor jetzt reichlich sieben Jahren meinen Blick auf das Syrische. Seit dem Winter 1901 trieb ich dann unter Leitung Karl Viktor Ryssels syrische Studien. Ryssel, der auch in der Schweizerischen theologischen Zeitschrift wiederholt Syrisches behandelt hat, ist leider von uns gegangen, ehe er seinen Lieblingsplan ausführen konnte, den Plan, eine syrische Kulturgeschichte zu schreiben, zu der er berufen war, wie sonst wohl keiner.

Ich habe mich bis heute immer wieder mit Syrischem beschäftigt, durch vieles abgehalten, gewarnt durch die schweren Fehler solcher, die fröhlich über Syrisches darauf los schrieben, um sich dann mancher und auch bedenklicher Missgriffe überführen lassen zu müssen, aber auch immer wieder gelockt durch die mancherlei Güter, welche die syrische Literatur uns bietet und verbirgt.

Ein äusserlicher Umstand gibt mir jetzt Anlass und Erlaubnis, viel früher als ichs mir hätte träumen lassen, mit einem ersten Stücke dieser Studien hervorzutreten, welche ich nun ganz in zwangloser Folge und in grössern Zeitabständen zu veröffentlichen gedenke. Ich hatte zu einem Nebenfach für das philosophische Doktorexamen das Syrische gewählt, nachdem der Tod Ryssels mich verhindert hatte, dieses Examen mit einer syrischen Dissertation und dem Syrischen als Hauptfach schon vor drei Jahren zu machen. Aus dem Gebiete des Syrischen nun wurde mir eine Hausarbeit gestellt, deren Gegenstand lautete: „Das Leben und die kirchliche Wirksamkeit des Bischofs Rabbula von Edessa (vor allem nach der Vita Rabulae bei Overbeck, S. Ephraemi Syri aliorumque opera selecta, unter gelegentlicher Beiziehung andrer ebendort veröffentlichter Dokumente).“ Diese in drei Tagen zu vollendende Hausarbeit gelang mir gut, und ich darf mir soviel Unbestechlichkeit des Urteils auch mir selber gegenüber wohl zutrauen, dass ich ihre Veröffentlichung wage. Durch einige Umstände, die ausserhalb meiner Macht lagen, habe ich das philosophische Doktorexamen erst zwölf Tage nach meiner Ernennung zum theologischen Extraordinarius vollenden können. Möge man aus dieser Studie entnehmen, dass, wie ich es mir gewünscht habe, meine Stellung zur theologischen Fakultät mein Doktorexamen vor der philosophischen nicht erleichtert, sondern eher erschwert hat.

Ich schliesse die Vorbemerkung mit dem Wunsche, es möge, was in diesen Syrischen Literatur- und Kulturstudien etwas taugt, meinem unvergessenen Lehrer Karl Viktor Ryssel zu Dank und Ehren geschrieben sein.

---

## § 1. Die Literatur.

Zu Grunde gelegt ist der in der Vorbemerkung genannte, von J. Josef Overbeck 1865 zu Oxford veröffentlichte, syrische Textband, von welchem mir keine Uebersetzung bekannt ist. Welche Abschnitte daraus benützt sind, darüber siehe § 2. An Literaturgeschichtlichem habe ich über Rabbula nachgelesen bei

Rubens Duval, la littérature syriaque, 2. édition (S. 48. 161. 179. 196, wo kurze Erwähnungen stehn, und die etwas ausführlichere Würdigung auf S. 341—343), dazu bei Th. Nöldeke, die Syrische Literatur, S. 105 die kurze Erwähnung. Duval nennt (S. 343) eine mir unzugängliche deutsche Uebersetzung von syrischen Texten Overbecks über Rabbula. Über die geschichtliche Stellung des Mannes habe ich nachgelesen, was zu finden ist bei F. Crawford Burkitt, Urchristentum im Orient, deutsch von Erwin Preuschen (S. 30—32. 36 f. 38 f. 45. 74—78. 97—103), dazu die Besprechung des englischen Originals durch Eberhard Nestle in der Theologischen Literaturzeitung 1905, 545 f, der Übersetzung durch G. Ficker ebenda 1907, 431—433 und durch Eberhard Nestle in der Berliner philologischen Wochenschrift 1908, 141 f. Wo ich Stellen zitiere, welche sich bei Burkitt-Preuschen übersetzt finden, gebe ich das an.

Weitere Literatur ist nicht benutzt, wohl aber hie und da von mir bei meiner freilich an Umfang sehr bescheidenen syrischen Lektüre gemachte Kollektaneen zur syrischen Literatur- und Kulturgeschichte, für welche ich aber Rabbulatexte noch nicht gelesen habe.

## § 2. Die Quellen.

Es bedarf einer Aufzählung und kurzen Erörterung der bei Overbeck sich findenden Quellen. Sie bestehen aus folgenden Stücken:

*I. Die Biographie des Rabbula* (Overbeck 159—209). Das Manuskript stammt nach Overbeck pag. XVIII aus dem 6. oder 7. Jahrhundert und weist in der Overbeckschen Ausgabe auf den S. 188, 189 verstümmelte Stellen auf, sonst ist es gut verständlich. Zu S. 162,3 mzj nennt Brockelmann, Lexikon syriacum 192a eine Vermutung von Fraenkel, welcher mzjz liest. Jetzt ist das Manuskript als Nr. 14652 Eigentum des Britischen Museums.

Die Vita, wie wir sie im Folgenden nennen, enthält drei Überschriften und eine Unterschrift. Sie lauten: „Wundertaten des Herrn Rabbula, Bischofs von Edessa, der gesegneten Stadt" (159,1—3); „Wie der selige Rabbula Bischof in der Stadt Edessa war" (170,21 f); „Die vortrefflichen Werke des Bischofs, Herrn Rabbula persönlich nahmen beständig den folgenden Verlauf" (182,1—3); und „Schluss der Schrift über die Wundertaten des Herrn Rabbula, des Bischofs" (209,4 f). Die Gliederung, welche durch diese Überschriften geschaffen wird, kann man nicht als eine glückliche bezeichnen. Sie kommt über einen Anlauf nicht hinaus. Die ganze Vita scheint einheitlich zu sein, und von

irgendeinem zufälligen oder absichtlichen Eingriff in ihren ursprünglichen Körper habe ich nichts bemerkt.

Die Angaben über den Verfasser sind ganz dürftig. Er nennt sich nicht. Schon Overbeck (pag. XVIII) hat aber auf 159,6 f hingewiesen, wo Rabbula „der Ruhm unserer Stadt" heisst. Rabbula kann, eben nach der Vita, der Ruhm keiner andern Stadt als Edessas genannt werden, folglich wohnt der Verfasser dauernd in Edessa, Overbeck geht aber zu weit, wenn er für ausgemacht hält „autorem vitae virum Edessenum esse" (pag XVIII).

Aber an drei Stellen (200,16. 202,16. 208,26) nennt der Verfasser Rabbula „unsern Vater", das spricht dafür, dass er ein Kleriker ist. Ebendafür spricht, neben seiner Bibelfestigkeit, sein theologisches Interesse, welches ihn versprechen lässt, er wolle eine Rede, die Rabbula „in der grossen Kirche von Konstantinopel" gegen Nestorius und seine Ketzerei gehalten hat, später niederschreiben (198,21—25), und er wolle sechsundvierzig Sätze des Rabbula für die Priester, Könige, Vornehmen und Cönobiten aus dem Griechischen ins Syrische übersetzen (200,18 ff). Das letztere Versprechen wirft Licht auf die Bildung des Autors.

Ich möchte noch auf eine nicht unwichtige Stelle hinweisen. Von des Rabbula einsamem Aufenthalt im Innern der Wüste heisst es: „Denn der Böse erregte dort wider ihn all die verschiedenen zahlreichen Kämpfe, wie der Selige [selber] erzählt hat" (168,21—23). Unwillkürlich vermisst man zwei Buchstaben, nämlich ln „wie der Selige [selber] *uns* erzählt hat." Der Autor hat den Bericht nicht aus des Bischofs eigenem Munde, wenigstens fehlt darüber, auch sonst, jedes kleinste Zeichen, wie man eines doch sicher erwarten dürfte, wenn eines möglich wäre.

Die Art der Vita lässt sich am besten als die der erbaulichen Heiligengeschichte bezeichnen. Sie beginnt mit „meine Brüder" (159,4), endigt mit einem ebenso persönlichen Segenswunsch, welchen dereinst Rabbula als Fürsprecher der Hörer und und des Autors vor dem Trone der Dreifaltigkeit aussprechen soll, und sie enthält immer wieder Stellen, wo der Verfasser von sich und den Hörern oder Lesern (die Schrift war wohl zum Vorlesen im Kloster bestimmt) als von „uns" redet.

Aus ihrer Art erklären sich ihre besondern Eigenschaften als Quelle. Die Geschichte der syrischen Biographie, d. i. die Geschichte des syrischen Heiligenlebens, ist noch nicht geschrieben, und sie kann nur geschrieben werden als ein Band in dem Werke über die Geschichte des altchristlichen Heiligenlebens überhaupt. In ihr aber müssten drei Kräfte namhaft gemacht werden, welche auf die Gestaltung der ganzen Gattung syrischer Lebensbeschrei-

bungen mitgewirkt haben. Diese Kräfte sind erstens der erbauliche Zweck. Er macht sich in der vorliegenden Vita z. B. so geltend, dass dieselbe keinerlei chronologische Anhaltspunkte gibt. Ganz zufällig wird gesagt (160,13 f), dass der Vater Rabbulas für Julian opferte, als dieser gegen die Perser zog (363, s. Nöldeke 100), oder dass Rabbula als Bischof von Edessa Nachfolger des Diogen (-es) war (170,23ff). Sein Todestag wird genannt, nämlich aus Gründen des Heiligenkults, und sonst ist die einzige Zahl die der Jahre seiner Hierarchenstellung, diese aber erscheint dem Autor so wichtig, dass er sie wiederholt nennt (176,17. 183,20—23. 205,10 f). Weiter macht er sich geltend in der Durchsetztheit der ganzen Vita mit biblischen Zitaten und Anklängen allgemeiner Art, wofür Beispiele geben wollen die Vita abschreiben hiesse. Endlich zeigt er sich uns vielleicht am Empfindlichsten in dem Umstand, dass das psychologische Moment in der Biographie fast ganz fehlt, und dass auf Kosten der andren Punkte solche ausschliesslich mit Gründlichkeit erwähnt werden, die dem erbaulichen Zwecke dienen. So liest man mit Verwunderung auf einmal (161,1), dass seine „Lebensgefährtin“ ihn bekehren will. Man liest das vorher Gelesene rasch noch einmal, beschämt, dass man nicht aufmerkte und den Rabbula noch einen Schulknaben glaubte. Aber man sieht, man hat alles gelesen, was dasteht. Dass Rabbula der Schule entwachsen und ein Mann geworden ist, dass er ein Weib genommen hat, steht nicht da, denn es passt nicht zum erbaulichen Zweck. Ebenso empfindlich ist diese Gestaltung der Vita durch ihren Zweck da zu spüren, wo die Bekehrung des Helden erzählt wird. Ein Gespräch zwischen ihm und zwei Bischöfen wird allerdings mitgeteilt, aber diesem fehlt jede individuelle Färbung, es ist ein Dialog mit Einwendungen landläufiger, völlig unzeitlicher und unpersönlicher Art und mit ihrer Widerlegung. Auch sein Schluss: „Wenn das ständige Gedenken an Jesus bleibend in dich einzieht, werden es alle bösen [Mächte], die wider dich streiten, inne werden und vor dir fliehen“ (das Gespräch 162 f, das Zitat 163,20 ff), ist durchaus allgemein.

Der erbauliche Zweck nahezu der gesamten Literatur hat in der Biographie noch zwei besondre Formen angenommen, die einer eigenen Erwähnung wert sind. Die eine von ihnen bildet den zweiten der die Gestaltung beeinflussenden Faktoren. Das ist der Typus. Die syrische Biographie steht, soweit ich sie kenne, auf der niedrigen Kunststufe recht naiver Schriftstellerei. Ihr Gegenstand ist durchaus „Held“, er hat alle Vorzüge und keine Mängel. Er ist Vorbild, das den Hörern vor die Seele stellt, wie sie selber sein sollten. Ausdrücklich gibt die Einleitung unserer

Vita das an. Allerdings fehlt gerade hier das Wort Typus, aber dass ihr der Begriff nicht fehlt, zeigen andre Stellen: „Christus ist unser Typus“ (164,25 f); die Typen göttlichen Erbarmens zeigen sich an Rabbula (205,2). Wir, d. h. die Zeitgenossen des Biographen, sollten sein, wie er, vorbildlich ist seine Bekehrung, sein Fügen in die Wahl, sein Fasten, Beten, Entsagen, seine Gewissenhaftigkeit und so vieles noch. Dabei ist nicht zu verkennen, eine wie hohe Auffassung der Autor vom Christentum hat. Geradezu auffallend und sehr für den Mann einnehmend ist seine Vorliebe für den Begriff der christlichen Freiheit: „er (R.s Vater) war nicht im stande, ihre (der Mutter R.s) Freiheit in Jesus der Sünde zu unterjochen“ (160,20 f); „seine Freiheit verpfändete er (R.) überhaupt nicht“ (199,26).

Aber wir fragen, wie weit aus diesem Trieb, den Lesern ein Vorbild zu geben, eine Veränderung der Tatsachen hervorgehen kann. Allgemein lässt sich das nicht beantworten, oft fehlt sogar im Einzelnen der Stoff und die Handhabe zu einer Nachprüfung. Die erste Folge des Strebens nach Typischem ist eine bestimmte Wahl der Betonung des Einzelnen, welche von der des uninteressierten, rein nach historischen Gesichtspunkten darstellenden Biographen abweicht. Bedeutsamer ist schon eine aus dem Streben nach Typischem resultierende Auswahl des Stoffes, ein bestimmtes Stilisieren ins Unverfängliche und Vorbildliche hinein, die schlimmste Wirkung der gleichen Tendenz wäre eine Umbiegung und Entstellung des rein Faktischen. Unmöglich ist auch sie nicht, doch nur bei ganz sichern Beweisen anzunehmen.

Dabei lässt sich in der syrischen Biographie nachweisen, dass die gleiche Tendenz verschiedene Wege einschlägt in verschiedenen Fällen. Dafür gebe ich als Beispiel die Art und Weise, wie Ephräm und wie Rabbula das Bischofsamt annehmen. Beide Biographen wollen es ihre Helden vorbildlich tun lassen, aber bei dem des Ephräm besteht das typisch Vorbildliche in der äussersten Bescheidenheit, welche alles versucht, um der Ehre zu entgehen; so stellt sich denn Ephräm wahnsinnig (den Text s. bei Brockelmann, syrische Chrestomathie 45*). Beim Biographen des Rabbula besteht das Vorbildliche in dem ruhigen Gehorsam des Helden gegenüber den Beschlüssen der vom heiligen Geiste geleiteten Bischofsversammlung. Ohne Sträuben nimmt Rabbula, den ja sein Biograph nicht weniger bescheiden wissen will, die Wahl an (171).

Die gleichen Folgen für die Darstellung erwachsen aus dem dritten Faktor, dem Streben nach Konformation. Wendet sich der Typus nach vorn: er zeigt ein löbliches Vorbild für die Zu-

kunft, so wendet sich die Konformation zurück: sie zeigt ein treues Nachbild der Vergangenheit. Diese Tendenz liegt in unserer Vita offenkundig vor. Rabbula ist ein „zweiter Josia“ (160,23), dessen Vater, wie Rabbulas Vater, gottlos war, und der, das blickt in die Zukunft des Edessener Bischofs, den Kultus reformiert hat (derselbe Vergleich nach 192,4). Rabbula will sich im Jordan taufen lassen „konform mit Christus“ (164,25), geht in die Wüste, „um vom Verläumder (*διαβολος*) versucht zu werden nach dem Beispiel unseres Herrn“ (167,6 f), er und sein Freund empfangen „die Wunden der Leiden Christi“ (170,15), er hat Weisheit und Verstandesgrösse „wie Salomo“ (191,15), „er war ein andrer Moses in seinem Geschlecht und in seiner Zeit“ (191,24), „nicht allein aber darin dem Moses gleich“ (192,1), „er liess sich mit Josua bar Nun vergleichen“ (192,3), „nicht allein darin aber war er dem Paulus gleich“ (201,5 f), „wie auch der selige Paulus“ (205,26), „wie der herrliche Paulus gesagt hat“ (206,17). Man sieht: Moses, Josua, Salomo, Josia, Jesus, Paulus, Heroen des Christentums sind es, mit denen in Worten und Werken übereinzustimmen ein grosses Lob ist, gewiss so gross, dass die Konformation mit ihnen, wie in der protestantischen Reformation und in der Mystik die conformatio in Christum, sicherlich den Biographen oft die Schilderung diktierte.

Damit ist die Kritik der Vita vollzogen: nicht von einem Augen- oder Ohrenzeugen, ohne trocken historisch-chronologische Interessen, mit erbaulichen Absichten, in Wahl, Betonung und Gestaltung des Stoffes vielleicht stark von dem Streben nach Typus und Konformation beeinflusst, ist glücklicherweise dieses Schriftstück nicht unsere einzige Quelle über Rabbula; wir haben noch andere und wenden uns ihnen jetzt zu.

*II. „Kanones des Herrn Rabbula, Bischofs von Edessa“* (210f). Ein Manuskript des Britischen Museums (Nr. 14526), nach Overbeck aus dem 6. oder 7. Jahrhundert. Die Unterschrift lautet „Zu Ende sind die Kanones des Herrn Rabbula, Bischofs von Edessa“ (211,8 f). Acht Bestimmungen, ziemlich kraus aneinander gefügt: 1. Frauen sollen das Kloster nicht betreten; 2. die Cönobiten (dajâre) sollen die Ölung (m'schâchâ) nicht vornehmen; nur in wem die Gnade offenbar wohnt, der darf sie an Männern vornehmen; Frauen soll sie durch ihre Männer zugehn (offenbar sollen die Ordensleute nichts Nacktes sehn, auch die Vita rühmt, dass Rabbula sich in einen „keuschen“ Mantel hüllte. 184,25, und verbietet, ausser in Krankheit, die Waschung im Bad (174,6. 176,22); 3. von Zusammenkünften (festlichen?) der Leute soll im Kloster nicht geredet werden; 4. Verlassen des Sitzes und Pro-

zesse sind zu meiden und weltliche Richter nicht von denen anzurufen, welche zum Gottesdienst bei Tag und bei Nacht bestimmt sind; 5. Worte der heiligen Schriften sollen sie gegen einander nicht „nehmen“ (sch'qal, zu Vorwürfen? oder ist Entziehung gleich Nichtbeachtung von Befehlen der Schriften gemeint?); 6. bei Verkäufen für den Bedarf des Klosters soll nicht auf Profit gesehen werden; 7. Wahrsager, Zauberer und Amuletschreiber sollen ferngehalten werden; 8. die Söhne (Glieder) der Kirche sollen weder mit Worten, noch mit Taten an Häresien teilnehmen.

Dem Geist des Rabbula, so wie ihn die Vita schildert, entsprechen diese Kanones, aber jene sechsundvierzig, von denen der Biograph spricht (s. oben, S. 195) sind es nicht. Die Entscheidung über die Echtheit ist schwer, sie hängt davon ab, ob sich unzweifelhaft echte Kanones der gleichen Art finden lassen.

*III. „Ermahnungen inbetreff der Cönobiten, eben von Herrn Rabbula, Bischof von Edessa“* (212 - 214). Auf drei Handschriften des Britischen Museums (14526 aus dem 6. oder 7. Jahrhundert, 14577 aus dem 8. oder 9. Jahrhundert, 14652 aus dem 6. oder 7. Jahrhundert) erhalten, auf der letzten steht vorher IV und vorher I. Varianten gibt Overbeck keine, der Text ist klar, Angaben über den Verfasser oder Schreiber fehlen, die Unterschrift lautet: „Zu Ende sind die Ermahnungen der Cönobiten“ (214,26).

Den Inhalt bilden 25 Sätze, einige davon stimmen mit II überein:

III 1 = II 1
III 7 = II 2
III 8 = II 3. (Sind dakrâne Feiern von Tagen, welche für das Kloster wichtig sind; z. B. Stiftungstag? Namenstag des Schutzheiligen?)
III 14f = II 4
III 18 = II 5
III 24 = II 6

Es scheint also II 1—6 als Auszug oder als kürzerer Entwurf mit III zusammenzuhangen. Die in II nicht enthaltenen Bestimmungen sind: III. 2. In Klosterangelegenheiten sollen nicht die Brüder, sondern nur der Periodeutes in die Dörfer gehn, auch er aber nur unter Wahrung der Züchtigkeit. (Nach Burkitt 98 sind die Periodeuten „eine Art von Visitatoren, ein Mittelding zwischen Weihbischof und Kuraldekan“). 3. Wo ein Periodeut im Dorf oder in der Stadt zu tun hat, streife er nicht zwischen den Häusern umher, übernachte er nicht bei Laien, sondern in der Kirche oder im Kloster, wenn eins nahe ist. — Ähnlich äussert sich in der Vita (174,19) Rabbula gegen das Umherschlendern in den

Strassen der Stadt, wie es der Orientale so sehr liebt. — 4. Cönobiten sollen nicht Wein trinken, um nicht zu Spöttern zu werden, noch weniger Wein kaufen. 5. Cönobiten sollen das Haar nicht lang wachsen lassen, kein Eisen anlegen oder tragen, sondern nur der Klausner darf das, muss aber an seinem Platze bleiben. 6. Periodeuten, die zu Klostervisitationen verreisen, sollen kein härenes Gewand anlegen, überhaupt niemand ausserhalb des Klosters, um nicht die Würde der Tracht verächtlich zu machen. — Der kurze härene Sack ist Busstracht, würde aber in der Öffentlichkeit Lachen erregen. Auch hier kann man wieder an Rabbulas „keusch verhüllenden" Mantel der Vita erinnern. — 9. Schafe, Ziegen, Pferde, Maultiere, sonstiges Vieh sollen die Cönobiten nicht haben, nur einen Esel für die Bedürftigen und ein Joch Stiere für die, welche säen. 10. Schriften ausser denen über den Glauben der Kirche sollen nicht im Kloster sein, Briefe über Kauf und Verkauf sollen sich im Kloster nur soweit es nötig ist und ohne [dem] Geiz [zu dienen], vorfinden. 11. Keiner der Brüder in den Klöstern soll etwas für sich allein besitzen, sondern nur was der Gesamtheit der Bruderschaft ist, und das unter Aufsicht des Klosterobern. 12. Die Klosterobern sollen den Brüdern nicht gestatten, dass sie mit ihrer Verwandtschaft zusammenkommen oder zu ihrem Besuche hinausgehen, damit sie (die Verwandten) sie (die Brüder) nicht quälen. 13. Die Cönobiten sollen angesichts von Krankheiten nicht ihre Klöster verlassen und nicht in den Städten und Dörfern umherschweifen, sondern in den Klöstern ihre Krankheiten tragen um der Liebe Gottes willen. 16. Fremde sind freundlich aufzunehmen, und vor einem Bruder soll man nicht die Tür verschliessen. 17. Nicht soll einer allein sitzen müssen, ausser wenn er seine Werke betrachtet. 19. Nur Presbyter und Diakone dürfen die Hostie reichen. 20. Die, welche Presbyter und Diakone in dem Kloster gewesen sind und denen Dorfkirchen anvertraut werden, die sollen Klosterobern aufstellen, welche die Prüfungen abhalten und die Bruderschaft leiten können, sie selber aber sollen in ihren Kirchen bleiben. 21. In den Klöstern sollen keine Reliquien sein, alle sollen „vor uns" (q'dâmain) gebracht werden, damit die echten in Märtyrerhäusern geehrt, die falschen auf den Friedhöfen beigesetzt werden. 22. Wer von den Cönobiten sich eine Totenurne wünscht, dessen Urne soll (natürlich wenn er gestorben ist) in die Erde vergraben werden, damit man sie nicht allezeit sieht. 23. Scheidet in einem Kloster ein Bruder oder ein Klosteroberer aus der Welt, so sollen die Brüder dieses Klosters allein ihn in der Stille begraben; sind ihrer nicht genug, so sollen sie die Brüder des nächsten Klosters zu sich rufen,

aber nicht die Dorfleute und Laien zum Begräbnis versammeln. 25. Wer ohne Auftrag des Klosterobern von Kloster zu Kloster reist, den Bruder soll niemand aufnehmen.

Einmal, in der 21. Regel bricht ein persönlicher Klang durch, aber man kann ihn nicht fassen, und so bleibt der Verfasser unbekannt.

*IV. „Gebote und Ermahnungen an die Priester und Bundessöhne, vom Herrn Rabbula, Bischof von Edessa“* (215—221). In einem Manuskript des Britischen Museums (Nr. 14652) erhalten, eben dem aus dem 6. oder 7. Jahrhundert, welches auch unsere Quellen I und III enthält. Zwischen diesen beiden steht dieses Stück. Es ist bei Burkitt (97—103) übersetzt, mit Ausnahme der Sätze 8. 13. 14. 18. 30. 31. 42.

Ich gebe diese Sätze hier, für die übrigen s. diese Zeitschrift 1908, S. 210 ff.

8. „Nicht sollen Priester und Diakonen eine Gabe von Festen oder Totenfeiern für die Armen von irgend einem Menschen mit Drängen suchen, sondern sie sollen nach dem Willen dessen spenden, der gegeben hat.“

13. „Nicht soll der Periodeut zu einem Manne gehen, an dem ein Mackel des Priesteramtes haftet und nicht zu denjenigen, die im Joch der Knechtschaft sind, sondern wie der Apostel sagt“ (2. Kor. 6,14).

14. „Nicht jedem sollen die Periodeuten Prozessverhöre anvertrauen, sondern denen, die erfahrungsgemäss dafür bekannt sind, dass sie die Person nicht ansehn. Presbyter und Diakonen sollen es sein, welche sich der Klöster in ihren Gegenden annehmen und für sie wie für ihre [eigenen] Glieder sorgen, und die sich auch um die Laien gekümmert haben, dass sie zugelassen würden eben zu diesen (? pgrnjth’). Und Frauen sollen nicht in die Tore ihrer Klöster hineinkommen.“

25 [1]). „Ihr sollt bannen, binden und zum Gericht in die Stadt senden den Laien, welcher sich erfrecht, eine Tochter des Bundes [zum Weibe] zu nehmen; wenn sie aber mit ihrer Einwilligung geschändet worden ist, so sendet auch sie; Söhne des Bundes, oder Töchter des Bundes, welche aus ihrem Stande fallen, sendet zur Busse in die Klöster. Wenn sie aber nicht im Kloster bleiben, sollen sie nicht in die Kirch[gemeind]e aufgenommen werden, sondern bei ihren Vätern sich [als Ausgeschlossene] eine gebührende Zeit lang aufhalten.“

---

[1]) Von hier an weichen meine Ziffern von den Burkittschen ab.

26. „Nicht sollen in die Unterweisung aufgenommen werden eine Frau, die ausser ihrem [Ehe-] Manne [noch] einen Mann hat oder ein Mann, der ausser seiner Lebensgefährtin [noch] eine Frau hat, damit der Name Gottes nicht gelästert werde."

30. „Ihr sollt (im Prozessverfahren) niemand schlagen; wenn aber eine Sache vorliegt, um deren willen es nötig ist, ihn zu schlagen, so schlagt entweder zur Einschüchterung oder sendet ihn den weisen (?) Gerichten der [Laien-] Welt."

31. „Lasst die Richter (?), und kommt nicht mit Anliegen (?) in die Stadt, und sendet voraus das, was [die, welche?] euch zu schwer ist [sich gegen euch auflehnen?]."

40. „Nicht sollen Laien Kirchendiener (eigentlich: Hausmeister) in der Kirche sein, ausser wo keine Söhne des Bundes sind, die passen."

42. „Ihr sollt zu Gunsten niemandes eines unzukömmliche Besoldung ('agâra' phlsvn, *φαλσον*) annehmen, um dafür etwas über den Brauch (kênutha') hinaus zu tun."

43a ist = II 8.

43b.c. „Man soll keinem von den Häretikern gestatten, in einem Kloster zu wohnen oder zur Hostie zu nahen, da sie zwar zur Kirche kommen, aber ihr Herz ist gespalten."

44. „Nicht soll man die Häretiker ohne Weiteres (d'lâ pûrschânâ) zur Taufe annehmen, sondern sie sollen eine Prüfung ablegen und sodann angenommen werden."

45. „Die Priester sollen das Opfer denen nicht geben, die von Dämonen versucht werden, damit nicht der Hostie von den Geistern Geringschätzung widerfahre."

46. „Die Bäume, die von Geistern bewohnt werden, haut um, sie sollen dem Einkommen der Kirche ihrer Standorte anheimfallen. Wenn an einem Orte ein Rest eines Götzentempels steht, soll er ohne Geräusch gänzlich zerstört werden. Kirchen baut, wo keine sind, und die gebauten sollen getüncht werden. Auch sollen sie Gewölbe (oder Absiden?) und fest abgegrenzte (?) Höfe (Gefletze?) haben."

47. „Keiner von den Söhnen der Kirche, über welchen der Name Christi genannt worden ist, wage sich selbst abzutrennen." Folgt 56 bei Burkitt. „Kein Mann soll die Tochter seiner Schwester oder seines Bruders [zum Weibe] nehmen, auch nicht die seines Onkels oder seiner Tante."

Die Unterschrift lautet: „Zu Ende sind die Gebote und Ermahnungen an die Priester und Bundessöhne."

Man ist natürlich sehr geneigt, in diesen Sätzen die 46 zu erblicken, welche der Autor der Vita aus dem Griechischen des Rabbula ins Syrische zu übersetzen versprochen hat (s. S. 216).

Starke Anzeichen dafür, dass der vorliegende Text auf einer griechischen Grundlage beruht, gibt es nicht. Die Übersetzung wäre jedenfalls sehr gut. Einzig dass Periodeut in diesem Syrisch mit dem griechischen Worte wiedergegeben ist, während in III das echt syrische sâʿôrâ steht, ist ein Indizium für die Vorlage. Auch die Zahl 46 stimmt nicht. Burkitt kommt sogar auf die Zahl 59, ich, in möglichst engem Anschluss an die Absätze der Handschrift, welche aber nicht gleichmässig durchgeführt sind, auf die Zahl 49. Immerhin ist möglich, dass es ursprünglich 46 Sätze waren, deren Zahl, sei es durch kleine Wucherungen, sei es durch Unordnungen im Zählen, sich änderte. Eine Angabe über den Schreiber wie über den Autor fehlt. Der mehreremale, z. B. Satz 21 (s. S. 221) begegnende „wir" kann jeder beliebige Erzbischof sein. Das Zusammenstehn mit der Vita auch in der handschriftlichen Überlieferung, die alte Aufschrift sprechen die Sätze des Rabbula zu, und ausdrückliche Instanzen dagegen gibt es nicht. (Schluss folgt.)

---

## Die Kirchenorganisation in Genf.[1])

Von *Adolf Keller*, Pfarrer in *Genf*.

Seit dem 22. September dieses Jahres hat die Genfer Kirche wieder festen Boden unter den Füssen. Denn an diesem Tage hat das Genfer Volk die neue Kirchenorganisation angenommen und damit den rechtlichen Boden geschaffen, auf dem die Kirche nun bauen kann. Der Zeitraum zwischen dem 30. Juni 1907, der Annahme des Trennungsgesetzes, und diesem letzten, für die Kirche denkwürdigen Datum, war ungemein interessant. Es war eine Zeit, in der die Kirche sich auf sich selbst, ihr Wesen, ihren Zweck, ihre Aufgabe aufs neue und gründlich besann. Die drängenden Bedürfnisse einer neuen Zeit erlaubten keine wehmütigen Erinnerungen an vergangene kirchliche Herrlichkeit. Sie zwangen die Kirche, in rascher und konzentrierter Arbeit diejenigen religiösen und organisatorischen Zentralgedanken herauszuarbeiten, die dem Volke als Grundlage einer neuen kirchlichen Zukunft dargeboten werden konnten. Das durfte nicht geschehen, ohne dass man auch das Volk wieder aufmerksamer durchforschte nach

---

[1]) Wir bieten hier die *endgültige* Konstitution der Genfer Kirche. Auf Grund der bei der Schlussberatung eingetretenen wesentlichen Wandlungen schien es am Platz, neben den nur die *Entwicklung* der Verfassung besprechenden Äusserungen desselben Verfassers in andern Blättern gleichsam à titre de document das *Ergebnis* festzulegen. Dahingehende Bemühungen beim Autor hatten schliesslich den hier vorliegenden dankenswerten Erfolg. *Redaktion.*

seinen religiös-kirchlichen Bedürfnissen, ihm gleichsam sorgfältiger den Puls fühlte, um aus den lebendigen Elementen einer grossen Vergangenheit und den lebendigen Bedürfnissen der Volksseele ein neues Ganzes zu schaffen. In diesen paar Monaten konnte hier in religiöser Volkskunde mehr gelernt werden als in Jahrzehnten altgewohnter Arbeit. Es kam dabei doch viel alte und verborgene Liebe zur Kirche an den Tag, wohl auch viel von jener verdächtigen Freundschaft, vor der man sich gerne hütet.

Dieses Jahr war aber nicht nur eine Zeit ernstlicher Selbstbesinnung des Lauschens auf jede Regung wirklichen Lebens, es war auch eine Zeit heissen Kampfes. Wenn auch dabei, wie meist im Kriege, die heimlichen Schleichoperationen, die hinterhältigen Überfälle, Intriguen und Rücksichtslosigkeiten nicht fehlten, so wurde doch im Ganzen aus Überzeugung und Gewissen heraus um grosse und berechtigte Positionen gekämpft. Dieser Kampf wogte lange hin und her und schuf zu Zeiten eine solche Unsicherheit der Situation, dass man für den Ausgang bangen konnte. Es gab Augenblicke, wo die Einheit des Genfer Protestantismus, wie er in der bisherigen Landeskirche sich darstellte, ernstlich gefährdet war. Hie Volkskirche! Hie Bekenntniskirche! schallte es eine Zeit lang scharf aus den beiden Hauptlagern. Jedes derselben hatte offene und geheime Bundesgenossen, die nicht immer bequem und willkommen waren. So erfuhren die Anhänger der Volkskirche, als welche sich sofort die Liberalen gruppierten, Zuzug und Hilfe von den Nationalisten, der Union pour le maintien de l'eglise nationale und sogen sogar aus der drohenden Initiativbewegung gegen das Trennungsgesetz eine etwas zweifelhafte Kraft. Diese Initiative, mit der immer gedroht wurde, glich nämlich einer jener Seeschlangen, die als ungeheuer gross und furchtbar geschildert werden, die aber nie jemand gesehen hat. Die Abstimmung hat ihr hoffentlich endgültig den Garaus gemacht. So wie jenem törichten Lydier sich bei der Berührung alles in Gold verwandelte, so verwandelt sich für manche alles, bis in die feinsten geistigen Angelegenheiten in Politik. So war es mit dieser Initiative, einer Missgeburt aus der Verbindung eines ehrgeizigen politischen Liberalismus mit einem konservativ gewordenen Flügel des religiösen Liberalismus.

Wenn wir diese unumgänglichen Begleiterscheinungen auf der Seite lassen, so lässt sich in der Tat, nach der kirchenpolitischen Seite hin, die Arbeit dieses Jahres charakterisieren als ein Kampf des freikirchlichen mit dem landes- oder volkskirchlichen Prinzip. Wie weit liegen die dogmatischen Kämpfe hinter uns! Wie viel wurde auf diesem Boden gelernt und vergessen! An

diesem erfreulichen Resultat ist wesentlich schuld die enge Berührung, in die hier die Gedanken der Zeit geraten, das warme Temperament, mit dem sie diskutiert und erfasst werden, die Achtung, die eine Partei der andern durch den Besitz einer Reihe von ausgezeichneten Persönlichkeiten abnötigte, der den Welschen eigene Individualismus, der die Bildung von drückenden und nachgebeteten Massenüberzeugungen hemmt und grössere Bewegungsfreiheit ermöglicht. Wo findet sich wohl sonst in einer schweizerischen Landeskirche ein positiver Block, der ohne von der Richtung seiner religiösen Tradition abzuweichen, also mutig den neuern wissenschaftlichen Methoden in historischer Kritik und Psychologie die Türe öffnet! So hatte der Genfer Protestantismus die Kraft und die innere Freiheit gewonnen, die dogmatischen Entscheidungen zurückzudrängen und dort zu lassen, woher der erste Anstoss zu ihrer Bildung gekommen ist, aus dem Heiligtum der persönlichen Erfahrung.

Dafür entbrannte der Kampf um so heftiger an der Frage: Wer gehört zur Kirche? Ist die Zugehörigkeit zur Kirche ein Recht ähnlich dem politischen, das im Grunde durch die Geburt bestimmt und verliehen wird oder ist sie die Folge einer persönlichen Entscheidung? Volkskirche oder Bekenntniskirche? Bekenntniskirche nicht in dem Sinn, dass dem Einzelnen ein dogmatisches Bekenntnis, sondern eine persönliche Erklärung zugemutet wird. Nicht der intellektualistische Standpunkt der Frage: Glaubst du das? sondern der voluntaristische der Gewissensfrage: Willst du? ist damit von den Anhängern der Bekenntniskirche eingenommen worden.

Diese Frage hatte ganz neue Gruppierungen zur Folge. Viele, die im Prinzip aufrichtige Anhänger einer weitherzigen Volkskirche gewesen waren, gaben dieses kirchliche Ideal, wenn auch mit Schmerzen auf. Die grosse kirchliche Gleichgültigkeit, die starke religionsfeindliche Propaganda von Sozialdemokratie und Freidenkertum, das Hervortreten eines immer stärkern Individualismus in den kirchlich lebendigen Kreisen schienen ihnen ebensoviele Anzeichen zu sein dafür, dass die Volkskirche eine Form ist, die mit der Zeit wurde und mit der Zeit vergeht, um neuen Formen Platz zu machen.

So kam es, dass im ersten Entwurf der neuen Organisation das Prinzip der freikirchlichen Bekenntniskirche den Sieg davon getragen hatte. Aber dieses Prinzip stiess in den spätern Beratungen auf einen mächtigen Widerstand, dessen Kraft gebildet wurde aus der Furcht vor der Zerbröckelung des Protestantismus, aus der Politik eines starken Protestantismus gegenüber der an-

wachsenden katholischen Propaganda, aus dem Konservatismus in kirchlichen Dingen, aus der Feindschaft gegen gewitterte „Mômerie“, aus der Scheu unseres Volkes, sich in kirchlichen Dingen öffentlich zu erklären. Eine einigermassen befriedigende Lösung des Zwiespalts wurde gefunden in der Unterscheidung von Mitgliedern und Wählern. Jene sind alle die, die sich als zur Kirche gehörend betrachten und nicht ihren Austritt erklären. Die Anerkennung dieser schweigenden Zustimmung war das Opfer, das die Rechte den Anhängern der Volkskirche brachte. Wähler dagegen sind nur die, die spontan oder auf die Einladung der Kirche den Wunsch ausdrücken, in die kirchlichen Wahllisten eingetragen zu werden. Durch dieses Zugeständnis kam die Linke den Freunden der Bekenntniskirche entgegen. Als in diesem Punkt Einigung erzielt war, konnte man die neue Vorlage für geborgen erachten.

Viel weniger stark war die Spannung, die in den übrigen strittigen Positionen herrschte.

Sie werden kurz gekennzeichnet durch die Fragen: Soll die Kirche die gesetzliche Form einer Stiftung oder die einer Gesellschaft wählen? Soll sie sich synodal oder consistorial verwalten? Soll die Ausbildung der Pfarrer ausschliesslich den staatlichen oder auch den freien Fakultäten anvertraut werden? Soll den Frauen und den Fremden das kirchliche Stimmrecht gewährt werden? Das Resultat der Bearbeitung dieser Fragen folgt unten in der Besprechung des Gesetzes selbst.

Die Organe, denen die Beratung und Ausarbeitung des Gesetzesentwurfs oblag, waren zuerst: Eine vom Konsistorium frei bestellte Kommission der XIX. Diese überlieferte ihren Entwurf einer vom Volke gewählten Konstituante, die ihm die endgültige Fassung verlieh. Die Bestellung dieser Organe geschah ohne Kampf und trug den verschiedenen Richtungen in gerechter Weise Rechnung. Der Staat hat die Beratungen und die Abstimmung erleichtert und zeigt ausgesprochen das Bestreben, der Kirche zu ihrer Neugestaltung soweit als möglich behülflich zu sein. Der Arbeit der Verfassungsräte ging ein immer steigendes Interesse einer grossen Masse des Volkes parallel, und die Anzeichen dafür sind vorhanden, dass in weitern Kreisen des Volkes das Bewusstsein der neuen Pflichten erwacht, ohne welches eine vom Staate getrennte Kirche nicht leben kann.

Nach diesem Überblick über die Vorgeschichte des Gesetzes, die Richtlinien und Gegensätze, die sich in der vorbereitenden Arbeit dieses Jahres kundgaben, nun das Gesetz selbst.

Über dem Eingang der Verfassung steht das Wort:

Ehre sei Gott, unserm Schöpfer und Vater, der uns aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte berufen hat. Amen.

Dann folgt als erster Titel die „Déclaration“:

„Die protestantische Nationalkirche von Genf anerkennt als ihren einzigen Herrn Jesum Christum, den Erlöser der Menschen.

Als ein Teil der allgemeinen Kirche, als Erbin und Nachfolgerin der durch den Conseil général am 21. Mai 1536 gegründeten Kirche schliesst sie sich an die übrigen Reformationskirchen an und unterhält besonders enge Beziehungen zu den reformierten Kirchen der Schweiz.

Als Grundlage ihrer Lehre betrachtet sie die Bibel, deren Studium dem christlichen Gewissen und der Wissenschaft in Freiheit überlassen ist. Sie macht es ihren Mitgliedern zur Pflicht, sich persönliche und wohlüberlegte Überzeugungen zu bilden.

Sie öffnet ihre Tore allen Protestanten des Kantons Genfs, ohne ihnen ein Glaubensbekenntnis aufzuerlegen. Ihr Zweck ist, sie zu ihrer religiösen und moralischen Entwicklung in einem Geiste der Gerechtigkeit und der Brüderlichkeit zu sammeln und zu einen.

Sie arbeitet an der Förderung des Reiches Gottes durch das Evangelium, das die Quelle ewigen Lebens und individuellen wie sozialen Fortschritts ist.“

Wenn dieser grundlegende Artikel auch nicht vollkommen ist, so wird ihm niemand absprechen können, dass er Träger eines freien und weitherzigen Geistes, wissenschaftlichen Muts, moralischer Energie, brüderlicher Liebe und eines starken sozialen Bewusstseins ist, gegründet auf die Fundamente des Protestantismus: die Geschichte, die von Jesu Christo ausgeht und das Gewissen. Dass die Wissenschaft und die soziale Aufgabe der Kirche in dem Grundstatut erwähnt sind, zeigt wie eng diese Kirche Fühlung gewonnen hat mit den grossen Bewegungen der gegenwärtigen Zeit.

Der zweite Titel handelt von der Organisation und Tätigkeit der Kirche. Er bestimmt die rechtliche Form, unter welcher die Kirche im Staatsorganismus figurieren wird, nämlich als Gesellschaft im Sinne des Eidgen. Obligationenrechts, das den Eintrag ins Handelsregister verlangt. Er enthält weiter eine nähere Ausführung über den Umfang der kirchlichen Tätigkeit.

Daran schliesst sich der dritte Titel: Mitglieder und Wähler der Kirche. Die Mitgliedschaft ist, wie bereits gesagt, allen Protestanten des Kantons ohne weiteres gewährt, sofern sie sich als zur Kirche gehörig betrachten. Das Wahlrecht dagegen bleibt auf diejenigen Schweizerbürger, im Besitz ihrer politischen Rechte

befindlich, beschränkt, die sich in die kirchlichen Wahllisten eintragen lassen. Würde die Kirche nur mit der Spontaneität dieser Eintragung rechnen, so hätte diese in der Tat den Wert einer persönlichen und durch ihre Freiwilligkeit wertvollen Erklärung. Da die Kirche aber an ihre Mitglieder die Einladung zur Eintragung richten wird, verliert diese jene Bedeutung und wird nur zur Folge haben, die gleichgültigen und feindseligen Elemente auszuschalten.

Die einzelnen Pfarrgemeinden erwerben ebenfalls die Rechte einer juristischen Person.

Als Organe der Kirche werden erwähnt: das Consistoire, die Kirchgemeinderäte, die Compagnie des Pasteurs. Das Consistoire, dessen Wahl in einem einzigen vom Kanton gebildeten Wahlkreis stattfindet, besteht aus 40 Mitgliedern, worunter neun Pfarrer. Es übernimmt die Leitung und oberste Verwaltung der Kirche. Es regelt den Kultus, den religiösen Jugendunterricht und verwaltet die Finanzen der Gesamtkirche. Es wacht über den Interessen des Genfer Protestantismus und arbeitet an der Ausbreitung des reformierten Glauben. Es bestimmt die Zahl und Ausdehnung der Pfarreien. Es setzt die Besoldungen fest etc. Es ernennt die Executivkommission, die mit der Erledigung der laufenden Geschäfte, der eigentlichen Leitung der Kirche betraut ist. Ein Anlauf zu einer synodalen Vertretung ist genommen worden in der Bestimmung, die die jährliche Einberufung einer konsultativen Generalversammlung, bestehend aus den Kirchgemeinderäten und der Compagnie des Pasteurs, festsetzt.

Den Kirchgemeinderäten ist die Leitung und Verwaltung der einzelnen Gemeinden überbunden. Die Pfarrer sind nicht wählbar in diese Behörde, haben aber in deren Sitzungen von Amtswegen beratende Stimme. Unter dem Kirchgemeinderate stehen die Diakonien und Wohltätigkeitsvereine. Ihm steht auch das Recht zu, dem Consistoire auf dem Wege der Initiative Vorschläge zu machen in allen Dingen, die das allgemeine Interesse der Kirche betreffen. Dasselbe Recht hat die Compagnie des Pasteurs, deren alte Sonderrechte geachtet wurden. Auch sie erwirbt das Recht einer juristischen Person.

Der sechste Artikel behandelt das Pastorat. Er unterscheidet die offiziellen Pfarrer, die Hilfsgeistlichen und die pasteurs suppléants. Die Hilfsgeistlichen unterstehen für ihre Anstellung denselben Bedingungen wie die offiziellen Pfarrer. Die pasteurs suppléants dagegen nicht; sie können vom Konsistoire mit speziellen Missionen, Evangelisation, apologetischen Vorträgen etc. beauftragt werden, ohne dadurch die Wählbarkeit zu erlangen.

Ausdrücklich wird wie in der alten Verfassung ausgesprochen, dass jeder Pfarrer unter seiner eigenen Verantwortlichkeit lehrt und predigt und dass diese Freiheit ihm weder durch Glaubensbekenntnisse noch durch liturgische Formeln beschränkt werden kann. Für alle Angelegenheiten. die das geistliche Amt betreffen, wird eine Commission du Saint Ministère gebildet. Diese besteht aus 13 Mitgliedern, worunter 4 Pfarrer, die von der Compagnie des Pasteurs gewählt werden, 7 Laien und 2 Professoren der Universität, die vom Consistoire zu wählen sind. Diese Kommission prüft die Examentitel der Kandidaten und statuiert über ihre theologische und moralische Befähigung. Die Pfarrer werden von den Gemeinden auf unbestimmte Zeit gewählt. Sie werden aus einer zu bildenden Zentralkasse besoldet. Um wählbar zu sein, müssen sie mindestens 25 Jahre alt sein, ein Maturitätszeugnis und einen Grad der theologischen Fakultät der Universität Genf oder ein von dieser als gleichwertig anerkanntes theologisches Examenzeugnis besitzen, die Ordination empfangen und eine Erklärung der Annahme der Kirchenverfassung abgegeben haben. Durch die Bestimmung, dass jeder Kandidat mindestens zwei Semester Universitätsstudien aufzuweisen habe, ist stillschweigend die Berechtigung anerkannt, die theologische Ausbildung zum Teil auch an freien Fakultäten zu holen. Da das Niveau derselben sehr ungleich ist, ist es der Commission du Saint Ministère anheimgegeben, über die Anerkennung dieser Studien zu entscheiden. Mit den Kompetenzen dieser Kommission hat sich die Kirche den Einfluss auf die Vorbildung und Prüfung der Pfarrer wieder gewahrt, der unter den bisherigen Verhältnissen häufig vermisst worden war.

Als disziplinarische Mittel gegenüber den Pfarrern hat das Konsistorium die Suspension auf bestimmte Zeit und die Abberufung in der Hand. Die Gemeinde hat das Recht, durch Petition an das Konsistorium zu verlangen, dass ihr Pfarrer einer neuen Wahl unterworfen werde. Diese Petition muss in der Stadt von einem Viertel, auf dem Lande von einem Drittel der Wähler unterstützt sein. Vor dem Entscheid durch das Konsistorium muss der Pfarrer, wenn er es verlangt, von dieser Behörde und vom Kirchgemeinderat angehört werden.

Im siebenten Artikel werden die Finanzen der Kirche besprochen. Eine Zentralkasse wird für die allgemeinen Bedürfnisse der Kirche sorgen. Diese Kasse wird unterhalten durch die jährlichen Beiträge der Glieder der Kirche, durch Geschenke und Legate, durch die Einkünfte der kirchlichen Fonds. Jedes Mitglied der Kirche ist moralisch verpflichtet, sie durch einen frei be-

stimmten Beitrag zu unterstützen. Diese Beiträge werden vom Konsistorium durch regelmässige Kollekten erhoben. Aus der Zentralkasse werden bezahlt die Gehälter und Wohnungsentschädigungen der Pfarrer, ein Teil der Gehälter der Organisten, Vorsänger und Messmer, des Unterhaltes der Kirchengebäude, die Eigentum der Kirche sind, der Kosten für den religiösen Jugendunterricht.

Das Vertrauen, dass das Anrufen einer moralischen Verpflichtung die Kirche zu unterstützen, genügen werde, um ihr den nötigen Unterhalt zu sichern, ehrt die Genfer Kirche. In der Diskussion über diesen Artikel kamen nicht nur finanzielle, sondern auch weitere kirchenpolitische und sogar soziale Erörterungen zur Sprache. Einerseits erschien es klug, die junge Begeisterung zu benützen, um der Kirche sofort ein grosses Kapital zu sammeln. Die Zinsen davon sollten ihr nicht nur die Deckung der eigenen Bedürfnisse sichern, sondern auch das internationale Evangelisationswerk in Frankreich, Italien und Belgien stützen, an dem die Kirche Genfs interessiert ist. Andrerseits aber wurde die Befürchtung laut, dass es unklug sei, die Kirche zur Kapitalistin zu machen in einer Zeit, da der Kapitalismus Ziel der Angriffe und Grund des Misstrauens eines grossen Teils der Bevölkerung sei; auch würde der Besitz eines grossen Kapitals, das in Genf leicht zu finden wäre, lähmend auf die Opferfreudigkeit wirken, die ein Merkmal einer wirklich lebendigen Kirche ist. Diese Erwägungen zeigen, dass hier die Geldfrage in der Trennung von Kirche und Staat keine brennende ist und Platz lässt für wichtigere.

Die Kirchengebäude, Pfarrhäuser, Kirchengüter, die in Ausführung des Trennungsgesetzes von den politischen Gemeinden abgetreten werden, werden von der Kirche den einzelnen Kirchgemeinden zur Nutzniessung übergeben, womit die Verpflichtung ihres Unterhalts verbunden ist. Grosse Reparaturen sind dagegen zu Lasten der Zentralkasse. Wenn eine Minorität, die aus einem Viertel der Wähler bestehen muss, die Benützung einer Kirche für einen besondern Gottesdienst verlangt, dessen Kosten sie trägt, so muss ihrem Verlangen nachgekommen werden unter der Bedingung, dass der Gottesdienst den Reglementen der Kirche entspreche und die Teilnehmer Mitglieder der Kirche bleiben. Damit ist also den einzelnen Richtungen und Gemeinschaften innerhalb der Kirche volle Bewegungsfreiheit gewährt.

Ein letzter Artikel regelt die Revisionsbedingungen und die Übergangsbestimmungen. Zu diesen gehört, dass die bisherigen auf den Wahllisten eingeschriebenen Mitglieder der Kirche ohne weiteres auf die neuen Listen gesetzt werden, wenn sie nicht auf

die Benachrichtigung ihrer Eintragung den Wunsch aussprechen, der Kirche nicht mehr angehören zu wollen. Endlich wird die Einführung des Stimmrechts der Frauen und der Fremden als wünschenswert erklärt und das Konsistorium beauftragt, binnen gegebener Zeit einen dahin gehenden Gesetzesentwurf auszuarbeiten.

Die Beteiligung an der Abstimmung über dieses Gesetz war so stark wie noch nie. Wenn trotzdem eine grosse Menge von Protestanten den Weg zur Urne nicht fanden, so hat daran nicht allein die auch hier grassierende kirchliche Gleichgültigkeit Schuld, sondern zum grossen Teil auch die Abwesenheit jeglichen Kampfes, ohne den die Wähler gewöhnlich nicht zahlreich zur Urne zu bringen sind.

Die Zeit, die bis zum Inkrafttreten des Gesetzes, dem 1. Jan. 1909, noch vergeht, wird ausgefüllt werden durch die Arbeiten der Spezialkommissionen, durch die Ausarbeitung der Reglemente, durch das Studium der vermögensrechtlichen Fragen, die noch zwischen Staat und Kirche schweben, durch die Bemühungen, die Listen der Kirche mit Gliedern zu füllen, damit sie an jenem Zeitpunkte neu gefestigt und geschlossen dastehe.

Allem Anschein nach werden sich die freien Kirchen und Gemeinschaften der neuen Organisation anschliessen, die ihnen ja erlaubt, ihre Sonderarbeit in der Gesamtkirche weiterzuführen. Der Teil, der einen solchen Anschluss öffentlich als Abfall nicht nur von der eigenen Geschichte, die so wie so zur Krisis führte, sondern vom evangelischen Glauben brandmarkt, wird in der Tat besser tun, draussen zu bleiben, da er in der Kirche doch nicht auf seine Rechnung käme.

Auch wer, wie der Schreiber dieser Zeilen, die Trennung von Kirche und Staat seinerzeit bekämpfte, darf nun aus der Arbeit des vergangenen Jahres, aus den zu Tage getretenen neuen Kräften, aus dem guten Willen und aus der aufrecht erhaltenen Einigkeit die Hoffnung schöpfen, dass die Kirche Genfs sich aufs neue lebenskräftig erweisen und mit neuer Energie die ihr von der Geschichte überlieferten grossen Aufgaben erfassen werde.

---

## Ein modernes Pfarrhaus.

Der Sinn für charaktervolle Kirchenbauten ist jetzt wohl überall wach geworden. Auch arme und kleine Gemeinden werden sich kaum mehr die philiströse Nüchternheit und Berechnung zu schulden kommen lassen, welche sich mit irgend einem Kasten als Gotteshaus zufrieden giebt, wenn er nur recht wenig Geld, Planstudien und auswärtige Arbeitskräfte erfordert. Zu den

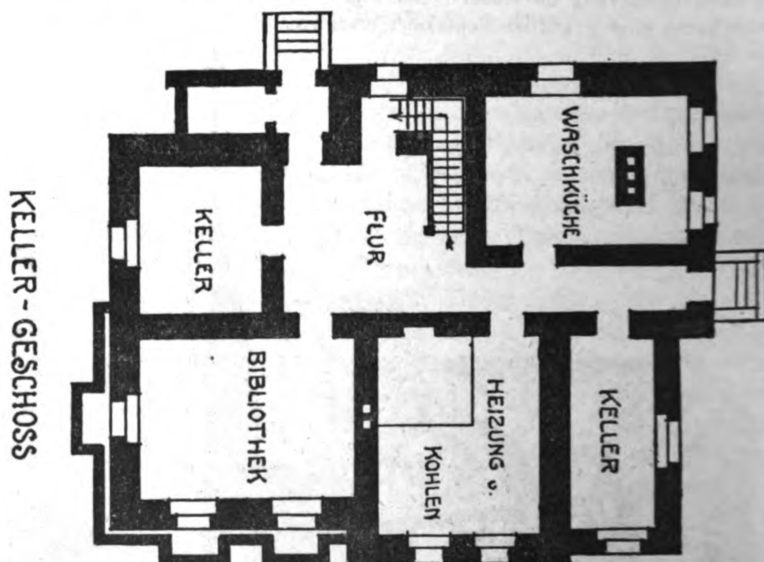
kirchlichen Gebäuden gehört aber auch das Pfarrhaus: auch in ihm sollen bestimmte Gedanken zum Ausdruck gelangen, zumal wenn es in räumlich enge Verbindung mit der Kirche tritt. Eine gewisse Schwere, Behäbigkeit und Dauerhaftigkeit sollen ihm ebensosehr anhaften, wie es einfach und vor allem für das Amt geeignet eingerichtet sein muss. Rechnet man die besonderen Verhältnisse der Gemeinde, ob Bauern-, Fabrik- oder städtische Ortschaft, sowie die landschaftliche Umgebung, in die es hineinpassen soll, hinzu, so ergibt sich eine gar nicht geringe Inanspruchsnahme der Gestaltungskraft des entwerfenden Architekten. Glücklich wo noch das alte zürcherische Pfarrhaus: entweder Langhaus mit Giebelfronten gegen Ost und West und breit ausladendem Dachgesimse oder quadratischer Grundriss mit französischem Dachaufbau, jenes in rein ländlichen, dieses in einigermassen städtischen Ortschaften gebräuchlich, kopiert werden kann. Namentlich das erstgenannte, welchem übrigens auch der Berner Typus nahe kommt, bietet mit seinen weiten Gängen, seinen im Sommer sonnengeschützten und im Winter ihre schrägen Strahlen voll aufnehmenden Zimmern, vermöge seiner ruhigen, dem Bauernhaus abgelauschten und doch sich völlig von ihm abhebenden Formen ein Ideal. Ich habe auch in Deutschland ganz moderne Pfarrhausbauten nach diesem „Stil" gefunden, zuweilen freilich mit einem Erker oder einer andern Ausbaute, welche erst durch Gliederung im Mauer- oder Fachwerk eine Berechtigung erlangen konnte, sonst aber gründlich deplaziert erschien.




EVANG. KIRCHE u. PFARRHAUS RAGAZ.

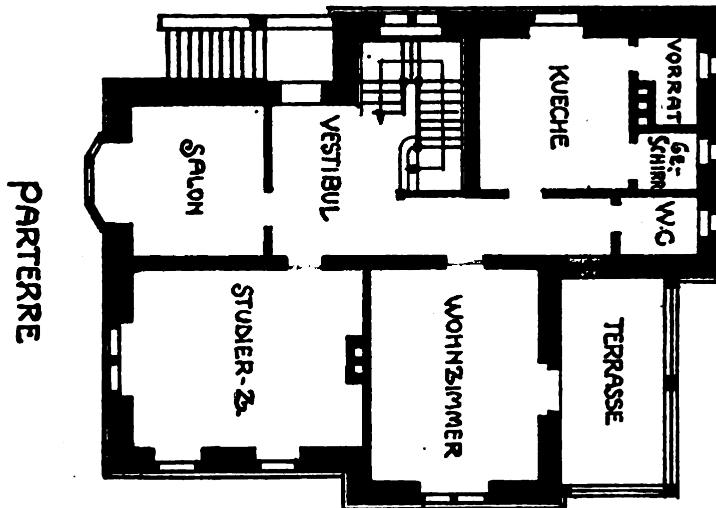
Wie wird nun ein Kurort sein Pfarrhaus formen, wenn es in grossartig charakterisierter Landschaft unmittelbar neben einer zierlich aufstrebenden Kirche zu stehen kommt und diese sich im Villenviertel befindet? Der Versuch lag nahe, eine Villa zu bauen, vielleicht mit ein paar Abstrichen in den heute üblichen vielgestaltigen Grundriss- und Dachkonturen, vielleicht an der Dicke der Mauern oder an der Güte der innern Ausstattung. Noch näher mochte es liegen, ein grosses Dach zu konstruieren mit einem Haus darunter und dadurch den Vorteil weiter, aber stets nur einseitig beleuchteter Räume zu verhältnismässig billigem Preis zu gewinnen.

Die beigegebenen Illustrationen zeigen die Lösung: ruhige Linien, glatte Mauern mit gekämmtem Besenwurf, 4giebliges Ziegeldach. Sie sind im Masstab 1 : 200 gezeichnet und nur in der Wiedergabe des geräumigen Gartens vor und hinter dem Hause unzureichend. Der Architekt, übrigens einer der drei Schenker des Bauplatzes, stellte sich der Kirchgemeinde umsonst zur Verfügung, nur die Besoldung seines Gehülfen berechnend, und schenkte „unnötige" Zutaten, wie die auf dem Gesamtbild wahrnehmbare eichene Säule des Treppenvordaches, deren Kapitäl von Prof. Regel in Zürich entworfen und in der dortigen Kunstgewerbeschule geschnitzt worden ist. Dies als Masstab für sein Interesse an dem Gelingen des Unternehmens.

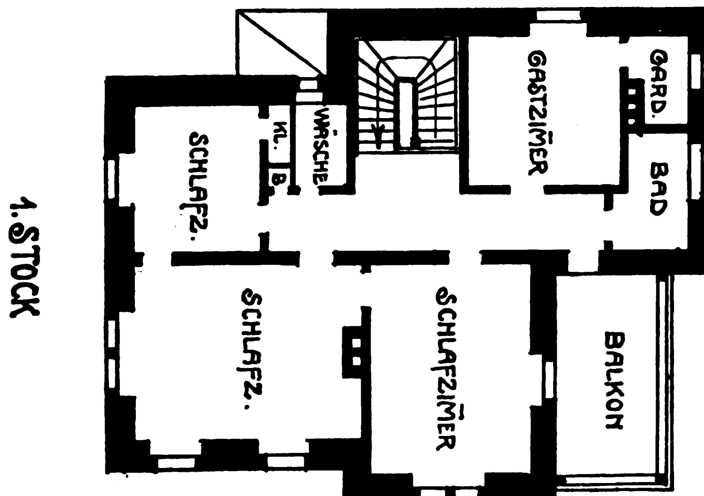



Das Kellergeschoss erhebt sich aus schottischem Mauerwerk (dunkelgrauer, weissgeäderter Ragazer Halbmarmor) mannshoch aus dem leicht geneigten Baugrund. Die kiesige, absolut trockene Beschaffenheit desselben ermöglichte freiliegende Treppen mit Senkgruben, welche jedem Regensturm mit ihrer Saugkraft gewachsen sind. Die in's Kellergeschoss eingebaute, durch besondere Tür erreichbare Gemeindebibliothek mit Sitzungszimmer wird von einer doppelten Mauer mit Ventilationszwischenraum umschlossen und hat sich

als völlig trocken erwiesen; drei grosse Fenster und zwei Heizkörper sorgen für reichlich Licht, Luft und Wärme.



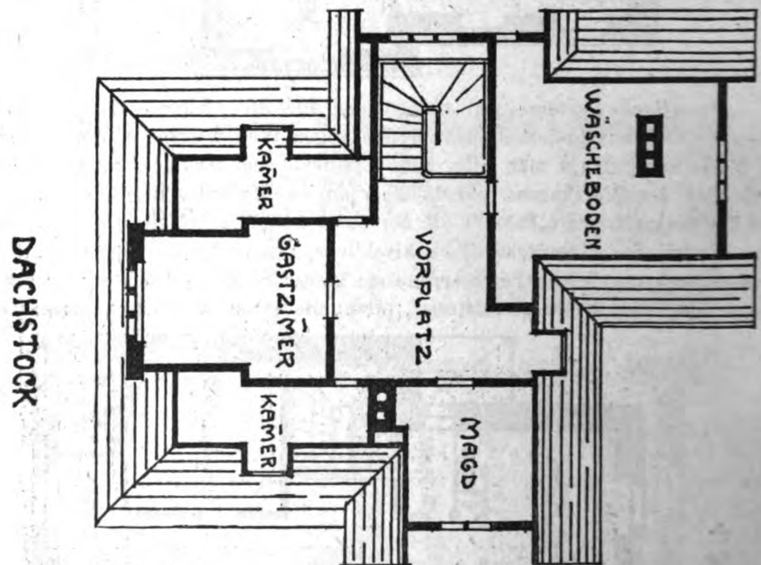

Das (Hoch-)Parterre war massgebend für die Arrangierung des Hausinnern. Auf dem nämlichen nur 4 Meter langen Weg wie im untern Geschoss zur Bibliothek gelangt man hier zum Studier- oder Audienzzimmer, diesem Hauptstück des Pfarrhauses. Noch näher an der Haustüre liegt der Eingang zum Empfangszimmer („Salon") all der anspruchsvollen Gäste des Weltbades, deren historische, wissenschaftliche, kirchliche, topograhische Interessen, recht oft aber auch psychische Beschwerden sie hieher führen. Einen weiteren Empfangsraum, eine wahre „Gaststube", bildet die grosse gedeckte Terrasse mit



grandioser Aussicht und völliger Stille auf der Rückseite des Hauses. Das Zentrum wird durch eine kleine Halle mit breit angelegter Treppenentwicklung gebildet.

Die übrigen Räume dienen der Familienwohnung. Es sind neben zwei Kellern, Waschküche, Küche, Wohnstube und Badzimmer 6 Schlafzimmer, endlich ein grosser Estrich und zwei schräge, doch ausgiebige und gut beleuchtete Dachkämmerlein. Alle Räume, Aborte inbegriffen, werden von der Heizung durchzogen, so dass auch nicht im letzten Dachwinkel das Obst erfrieren oder durch den häufigen Wechsel von Warm und Kalt sich Feuchtigkeit ansetzen kann. Eine Eigentümlichkeit des Hauses sind die 7 bisher nicht eingerechneten Kämmerlein hinter Küche, Schlafzimmer und Kellereingang, alle trocken, hell und sorgfältig ausgebaut — eine Wonne der Hausfrau. Das Dach erforderte wegen des in Ragaz oft ausserordentlich wütenden Föhns besonders solide Ausführung Es hat sich heftigen Stürmen durchaus gewachsen gezeigt. Schliesslich sei auf den halben Erker, den laternenartigen Ausbau des „Salons" hingewiesen, welcher dem an sich nicht grossen Raum so viel Licht und Weite gewährt, dass auch eine zahlreiche Gesellschaft sich darin nicht beengt fühlt.

DACHSTOCK




Soweit die Anlage. Die innere Ausstattung entspricht den fast überstarken Mauern durch schalldichte, solide, nicht geriegelte Zwischenwände, durchgängiges Parquett, glatte starkfärbig tapezierte Wände über breiter Fussleiste, oben durch die Bilderleiste abgeschlossen und in die gewölbte, schneeweisse, nur durch eine ebenfalls farblose Leiste gezierte Gipsdecke hinübergeführt. So entstand das Gefühl einer Unmenge von Licht, Wärme und Heimeligkeit. Die Leitungen der Zentralheizung, der elektrischen Beleuchtung, der 3 verschiedenen Sonnerien und des Telephons samt Alarmglocke sind unsichtbar in die Mauer hinein, Wasser- und Ablaufrohre vom Hydrant und der

Handgiesse unter dem Dach bis zu den unterirdischen Leitungen in beinahe geraden Linien gelegt. Die Umgebung des Hauses ist zum Überfluss abdrainiert, der Jauchekasten 6 Meter von der Hausecke entfernt an der Gartenmauer plaziert und durch eine Tuffsteingruppe verdeckt.

Die Bauzeit dauerte von Pfingstdienstag 1907 bis 30. April 1908, an welchem Datum die Bewohnbarkeit des absolut trockenen Hauses erreicht war. Die Zentralheizung hatte über 2 Monate in forciertem Betrieb gestanden. Der endgültige Ausbau aller Kleinigkeiten verlangte dann nochmals 2 Monate.

Und nun die Kosten: Budgetiert war der Mindestbetrag von 55,000 Fr. mit dem Recht, jedenfalls bis 60,000 Fr. zu gehen. Das wurde eingehalten. Der Mehrbetrag von Fr. 8500. — resultierte aus späteren Beschlüssen, aus der Gartenanlage und Mobiliaranschaffungen. Die Gesamtsumme stellte sich auf Fr. 67,654. 06 Rp.

Es haben sich in dem halben Jahr, seitdem das Pfarrhaus bewohnt ist, so viele Architekten und Kollegen nach demselben erkundigt, dass wir obige Daten veröffentlichen, nicht zuletzt dem Architekten zu Dank und Ehr! *A. W.*

---

# Bücherschau.

Da von Zeit zu Zeit durch Autoren die Besprechung ihrer Werke reklamiert wird, trotzdem die üblichen 2 Belegexemplare der erfolgten Rezension längst an den betr. Verlag abgegangen waren, bitten wir die Herren Verleger um gefl. rasche Weitergabe eines Rec.-Beleges an den Verfasser.

*Redaktion & Verlag.*

*Friedrich Nippold*, **Handbuch der neuesten Kirchengeschichte.** 3. umgearbeitete Auflage. 5. Band. Geschichte der Kirche im deutschen Protestantismus des 19. Jahrhunderts. Gr. 8° LI 676 S. Heinsius Leipzig 1906. Mk. 18.—.

Das überreiche Buch hat im Theologischen Jahresbericht (S. 766 ff) die Beurteilung erfahren, dass es „so beispiellos reichhaltigen Stoff bietet, dass sich im Rahmen dieses Referates keine Vorstellung davon geben lässt!" Wir stehen noch viel stärker unter diesem Eindruck und Zwang, sind seit Wochen oder Monaten an der Arbeit, statt blos zu schöpfen, uns gegen das Ertrinken in der Fülle des aktenmässigen Materials und der dasselbe verknüpfenden Gedanken zu wehren, und geben als Beispiel einige Überschriften und ein paar Namen und Daten aus der 2. Hälfte des 32. Kapitels. Letzteres zuerst:

„Wie sehr sich diese Richtung (des Reformvereins) als unzerstörbares Ferment auch für ganz andere Kreise bewährt hat, zeigt allein schon die ausserordentliche Verbreitung der Bitzius'schen Predigten bis in unsere orthodoxesten Kreise hinein. Freilich ist Bitzius der denkbar schärfste Gegner des modernen Infallibilismus gewesen. Seine erste Tat als bernischer Erziehungsdirektor ist die Berufung des positiven Professor Oettli in die Berner Fakultät gewesen. Auch dessen Kollege Schlatter hat sich schon in seinen Anfängen seiner warmen Fürsprache erfreut. So haben wir in der Schweiz eine ebenso

energisch vorwärts strebende Richtung wie in Holland, aber keine solche, die eine Prärogative für sich beanspruchte, sondern sich stets als ein einzelnes Glied des Leibes gefühlt hat, eben darum aber auch eine unvergängliche Kraft in sich trug. Um so auffälliger ist es dagegen, wie das jüngste Geschlecht, das auch in der Schweiz den „Neuen Bahnen“ nachzulaufen beginnt, es für unnötig hält, bei dem Rückblick auf die Geschichte der Reformpartei jenen ihren genialsten Führer auch nur mit in Betracht zu ziehen . . . „„weil ich bis jetzt nicht dazu gekommen bin.““ So wörtlich Professor Wernle in Basel gegen Pfisters Aufsatz in den „Zeitstimmen“. (Hier verwechselt Nippold dies nicht mehr bestehende Blatt mit der Schweizer. theol. Zeitschrift). Wie sehr sticht die Polemik der Jüngsten auch hier ab von der abgeklärten, auf gegenseitiger Achtung und Anerkennung beruhenden Auffassungsweise, welche die Darstellung eines Finsler und Ischer kennzeichnet . . . . die zu geringe Beachtung der schweizerisch-kirchlichen Verhältnisse in Deutschland. Lässt sich ein kläglicheres Symptom dafür denken, als dass der Herausgeber unserer geistvollsten kirchengeschichtlichen Vorlesungen die beiden Brüder Langhans, an deren Namen sich ganz verschiedene Streitigkeiten, aber beide mit einer wirklich massenhaften Literatur, anknüpfen, zu einer und derselben Person macht? . . .“

So erzählt, kritisiert, belegt der Autor aus seiner Kenntnis der verflossenen Jahrzehnte und ihrer Männer heraus in souveräner Kraft und Deutlichkeit, was andre kaum mit Namen nennen oder gar nicht kennen. Dass dies von seiner persönlichen Position aus geschieht, wird solange als notwendig, nicht blos als berechtigt gelten, als die Kirchengeschichte nach Kurz und den Einfällen des preussischen etc. Oberkirchenrates ohne Erröten beurteilt zu werden pflegt. Es wird aber bedeutend gemildert durch die stets das Ganze der Kirche über jede Parteirichtung stellende Tendenz der Darstellung.

Dass Kögel nicht zum besten wegkommt, dass von protestantischen Theologen als Lakaien der Jesuiten geredet und die Blindheit gegenüber der Verjesuitierung des katholischen Volkes beklagt wird, ist ebenso selbstverständlich wie der Hinweis auf die wirklich vorhandenen idealen Mächte des Katholizismus. Was der Art Nippolds noch so sehr zuwider läuft — es erfährt doch seine Würdigung mit der nämlichen Ruhe und Grosszügigkeit wie die ihm nahestehenden Dinge und Personen. Wichern und Fliedner, der Segen solcher praktischer Arbeit für die Theologie, die siebenbürgische Landeskirche als Hort der Nation und Kultur, die höfische Misshandlung des Altkatholizismus (aus „Die kirchlichen Einflüsse der Kaiserin Augusta“, Winthorst als Kutscher hinter Vorreitern, die kirchengeschichtliche Tragödie im Sturz Bismarcks . . . wir zitieren fast wahllos aus den viel hunderten von Schlagworten des Textes oder der Inhaltsverzeichnisse.

Es ist wahr: das Buch ist kein einheitlich aufgebautes Kunstwerk. Aber brauchbar und übersichtlich im höchsten Grad und für den, der mitreden *will*, unentbehrlich. *A. W.*

*Fr. Nippold,* **Der Solinger Kirchenstreit und seine Nachwirkung auf die rheinisch-westphälische Kirche bis zum Fall César.** 7. Abt. von: Die theologische Einzelschule im Verhältnis zur evang. Kirche. Ausschnitte aus der Geschichte der neuesten Theologie. 8° 92 S. Heinsius Leipzig 1907. 2 Mk.

Nach Nippolds wertvoller Art eine Aktensammlung treuester Sorgfalt. Hei, wie es da hinüber und herüber tönt, ungefähr wie bei uns vor 30 Jahren in Zürich, Basel, Bern etc. Die moderne Theologie wird samt dem bösen Protestantenverein in 20 Jahren völlig vom Erdboden verschwunden sein. Hoffentlich auch all die Albernheiten und Leidenschaftlichkeiten im Kampf — oder dann wollen wir uns freuen, dass die Geister sich regen und ihnen in der Jugend eine gute Erziehung wünschen, welche den Geist nicht dämpft, aber etwas bescheidener und liebreicher und verträglicher macht. Es wird keiner gekrönt, er *kämpfe* denn und erst noch *recht!* *A. W.*

*E. Bähler*, Pfr., **Kulturbilder aus der Refugiantenzeit in Bern** (1685—1690) Neujahrsblatt des historischen Vereins des Kantons Bern 1908. 4° 98 S. Grunau Bern 1908. Fr. 2.80.

Wieder eine populäre historische Publikation des bekannten Pfarrers von Tierachern, welche ebenso zuverlässig als für weiteste Kreise interessant und lesbar ist. Sie gehört in alle Volksbibliotheken hinein. Schon die Einleitung gibt ein plastisches Bild der Schicksale der Hugenotten mit Einzelheiten aus ihrer Bedrückung wie z. B. dass kein Katholik einen protestantischen Dienstboten halten durfte, aber jeder Dienstbote eines Evangelischen ein Katholik, also ein Spion etc. sein *musste*. Die Flucht mit ihren Gefährden, die Aufnahme, Verteilung und Verpflegung, der Weitertransport oder die Tolerierung, die Unarten und üblen Elemente, die erhebenden Charakterzüge und Bürgertugenden der Refugienten, was Bern aufwendete und wie es gelegentlich wegen seiner Gastfreundschaft bei den katholischen Orten und im Ausland misskreditiert wurde, leitende Gedanken und bezeichnende Kleinigkeiten — alles findet Raum auf den kaum 100 Seiten. Dass der Theologe ungleich nachhaltigeren Gewinn für Kopf und Herz aus diesen Berichten ziehen wird, als der sich damit unterhaltende Laie, leuchtet ein. *A. W.*

**Verzeichnis der evangelischen Presse.** 8° VIII 182 S. Schlössmann Hamburg 1908. Geb. Mk. 3.60.

Der Verband evangelischer Buchhändler bietet auf 1. März 1908 ein alphabetisches Verzeichnis mit allen Angaben über Redaktion, Verlag, Auflage etc., ein solches nach Landesteilen geordnet und ein systematisches von der Theologie bis zu Unterhaltungs- und Literaturblättern. Ein Anhang nennt „einige event. Blätter des übrigen Europa ausser Deutschland, Schweiz und Oesterreich und anderer Erdteile. Ein bequemes Nachschlagebuch, in welchem aber z. B. unser „Protestant“ (Zürich), die „Neuen Wege“, „Semaine réligieuse“ (Genf) fehlen. *A. W.*

**Theologischer Jahresbericht 1906 & 1907.** IV. Abteilung: Kirchengeschichte. Je rund 600 S. gr. 8°. Von Krüger, Clemen, Vogt, Köhler, Herz, Werner, Raupp bearbeitet. Heinsius Leipzig. Je 25 Mk.

Ref. will nicht rühmen, das wäre auch bei den grössten Ansprüchen an das im Titel Versprochene längst nicht mehr nötig. Aber als Probe seien die 24 Haupttitel der mittelalterlichen Kirchengeschichte aufgezählt. Sie werden von den Berichten über die mit der Reformation einsetzende Literatur noch weit übertroffen, mit welcher sie im Verhältnis von 12 : 48 steht!

Quellen, Zusammenfassende Darstellungen und Sammelwerke, Begründung des Christentums und vorkarolingische Zeit, Karoling. Zeit, Allgem. Papstge-

schichte, Staat und Stadt Rom, Papsturkunden und vatik. Archiv, Allgem. und Papstgeschichte bis 1122, bis 1294, bis 1517, Kurie, Geistlichkeit und Kirchenrecht, Geschichte einzelner Bischöfe, Bistümer und Kirchen, Kreuzzüge, Beziehungen zum Orient, Venedig, Mönchstum etc., Theologie, Mystik, Inquisition, Ketzer, Hexenwahn, Universitäten und Schulen, Bibliotheken, Schrift- u. Buchwesen, Renaissance und Humanismus, Gelehrten- u. Literaturgeschichte, Kirchliches Leben, Volksfrömmigkeit, Marien-, Heiligen- u. Reliquienverehrung, Kultur- u. Sittengeschichte. Alles mit zahlreichen Unterabteilungen, also beinahe selber ein Schema nicht blos der wissenschaftlichen Arbeit, sondern des einstigen Geschehens selber. Dabei sind diese Rubriken durchaus nicht festgelegt; sie wechseln je nach dem Ertrag des betr. Jahres und sorgen durch Verweisungen im Text für gehörigen Konnex mit den auch noch in Betracht fallenden andern Rubriken. Die Schweiz und auch die Artikel in der Schw. theol. Zeitschrift erfahren stets ihre Zitierung und Kritik; es hat schon manch gutes Wort über unsere arbeitenden Theologen drin gestanden.

Ganz ebenmässig angelegt sind die 7 übrigen Abteilungen des Jahresberichts. Sie sind für den auf jenen Gebieten sich Mühenden ebenso unentbehrlich! *A. W.*

*P. Ebert,* **Im Kampf um die Sonntagsruhe.** 8° 78 S. Schlössmann Hamburg 1908. Mk. 1.50.

Ein Nachklang vom 12. internationalen Sonntagskongress 1907 in Frankfurt a./M., Deutschland insgesamt, Hamburg im besondern und die Flussschiffahrt vermittelst des vom Verfesser gehaltenen Kongressreferates besprechend. Zeigt mit exemplarischer Deutlichkeit, wie sehr die Sonntagsfrage mit sachlicher, weitherziger, aber energischer Sozialpolitik und nicht mehr blos mit trägem Klagen, Hoffen und Beten gefördert werden muss. *A. W.*

**Unsere Pfarrer,** Eine Streitschrift von Johannes Neuter. 8° 68. S. S. Biermann Barmen 1908. 80 Pfg.

Ein Schalk wehrt sich *für* die Beschränkung des Gemeindewahlrechts, damit der Oberkirchenrat jeden 2. Pfarrer setzen könne. Die Schwächen der Wahl werden nicht übel persifliert, „sie setzt eine urteilslose Menge voraus, die man beschwätzt, aufhetzt, umschmeichelt oder schreckt.“ Als ob die Oberkirchenräte nicht auch dem Vorurteil, dem Klatsch, der Hetze, dem Antichambrieren oder der schwarzen Angst vor den „Liberalen“ ausgesetzt wären. grade so gut wie der Herr „Keins von beiden“ selber. Er bespricht dabei zahlreiche Gemeindeschäden, die Langweiligkeit der Gottesdienste, die Ideallosigkeit der kirchlichen Behörden, die Unbeweglichkeit des kirchlichen Lebens, die Unwissenheit der Menge in religiösen Dingen — und träumt dabei noch von der alten Kirchlichkeit und von noch grösserer Unterbindung des Gemeindelebens, weil die erhoffte Beweglichkeit allzumenschliche Züge aufweisen könnte. Nur keine Parteien! Er hat Angst davor! In wessen Interesse? Der Oberkirchenrat zu Jerusalem hatte schon die Gewohnheit, gegenüber Jesus und den Aposteln das fromme Liedlein anzustimmen: Stille, stille, keinen Lärm gemacht . . .

*A. W.*

---

# Christentum und soziale Bewegung.

Von *Conr. Wilhelm Kambli,* Dr. theol.

Als ich am 8. und 22. Februar 1869 in der Aula zu Basel zwei Vorträge hielt über „das Christentum und die soziale Frage", begann ich den ersten derselben mit der Erklärung: „Es gibt eine soziale Frage und diese soziale Frage geht das Christentum etwas an." Wie mächtig tritt uns der Wandel der Zeiten und der Fortschritt in allen Kreisen der Bevölkerung entgegen, wenn wir bedenken, dass es damals noch nötig war, diese beiden Thesen aufzustellen und sie zu begründen, nachzuweisen, dass es nicht bloss vereinzelte soziale Fragen und Aufgaben gebe, was niemand bestritt, sondern ein allen diesen einzelnen Fragen und Aufgaben zu Grunde liegendes einheitliches soziales Problem, soziale Prinzipien, und dass es Pflicht des Christen sei, dazu eine bestimmte, klar bewusste Stellung einzunehmen. Darüber in der Gegenwart auch nur noch ein Wort zu verlieren, hiesse Wasser in den Rhein tragen; aber wie ungleich sind immer noch die Ansichten darüber, wie Christentum und soziale Bewegung sich zu einander verhalten, und welche Stellung sie zu einander einnehmen sollen. Die soziale Frage ist gegenwärtig in den Mittelpunkt der öffenllichen Interessen gerückt, ja zur eigentlich brennenden Frage geworden, so dass jedem die Pflicht obliegt, eine bestimmte Stellung dazu einzunehmen, voraus jeder Christ sich klare Rechenschaft darüber geben muss, welche Stellung dazu seine Religion ihm anweise.

Fragen wir zuerst: *Wie verhalten sich die Sozialisten zu Religion und Christentum?* Die Sozialdemokratie, die zwar nicht die einzige soziale Partei ist, die mit dem Sozialismus wirklich Ernst macht, aber auf dem europäischen Festland das Wort führt, als wäre sie die einzige, hat das Losungswort ausgegeben: *Die Religion ist Privatsache.* Damit ist scheinbar die Religion als etwas erklärt, das mit dem Sozialismus rein nichts zu tun habe; allein der Schein trügt. Als Christen können wir uns zwar mit diesem Losungswort durchaus nicht einverstanden erklären. Natürlich ist auch uns die Religion zunächst persönliche Herzensache, aber unsere christliche Religion treibt ihrem innersten Wesen nach zur Gemeinschaft, sie will die allumfassende Religion der Menschheit werden. Nun erkennen wir aber in den ideal gesinnten Führern des Sozialismus durchaus nicht grundsätzliche Gegner der Religion oder des Christentums, so feindselige Stimmen daneben aus den Reihen der Sozialdemokraten gegen die Kirche ertönen; hören wir doch aus geistlichem Munde fast ebenso verwerfende Stimmen,

wenn auch nicht gegen die Religion, so doch gegen die Kirche. Wir glauben, jenes bedauernswerte, so leicht missverständliche Losungswort ist zunächst nur ausgegeben worden, um zu erklären, die religiösen Fragen, über die ja leider die Gläubigen selber mit einander immer noch im Streit liegen, sollen im sozialen Kampf bei Seite gelassen werden. Ob das möglich sei, ist freilich eine andere Frage. Wir kommen darauf später zu sprechen. Wir gehen nun aber noch einen Schritt weiter und behaupten, so seltsam es klingen mag: *die Sozialdemokratie* ist nach ihren Prinzipien und in ihren noch idealistisch gesinnten Anhängern eine *religiöse* Richtung. Zwar glauben wir nicht an den von ihr postulierten, alle Völker umfassenden Sozialstaat, überhaupt nicht an die Unfehlbarkeit ihrer Dogmen. Wir vermögen nicht an ein nationalökonomisches universales Heilmittel zu glauben. Wir erwarten die Erlösung vom sozialen Elend, das Heil der Menschheit, nicht in apokalyptischer Weise von einer einmaligen Katastrophe, die einer neuen Gesellschaftsordnung zum Siege helfe, auch nicht von einer Reihe auf engeren Kreis beschränkten Revolutionen, auch wenn solche unvermeidlich werden sollten da, wo, wie z. B. in Russland, noch die grellsten Übelstände herrschen, sondern von stetig fortschreitenden Reformen, die nach dem Entwicklungsgesetz nie am letzten Ziel anlangen, aber nur da, wo ihnen gewaltsame Hindernisse in den Weg gelegt werden, aus Notwehr einen gewaltsamen Charakter annehmen werden. Wir erkennen und anerkennen aber in der Sozialdemokratie trotz all ihrer Verirrungen im Einzelnen und obgleich sie auch im grossen Ganzen uns über das Ziel hinaus zu schiessen scheint, doch *ein religiöses Moment von unermesslicher Bedeutung.* Sie ist ihrem innersten Wesen nach *eine Sache des Glaubens,* des freudigen, zuversichtlichen Glaubens an eine bei ernstem Willen erreichbare bessere Zukunft des Menschengeschlechts im Gegensatz zu dem traurigen Pessimismus unserer Zeit, der jede Hoffnung auf Herbeiführung besserer, menschenwürdigerer Zustände aufgegeben hat. Wir erkennen und anerkennen eine religiöse Kraft in dem Entschluss, die für die Durchführung der sozialen Ideen, von denen sie das Heil erhoffen, nötigen *Opfer* zu bringen und bewundern die Männer, die mit vollem Bewusstsein, was sie dabei zu erwarten haben, durch Einstehen für ihre Überzeugung jahrelange Kerkerhaft sich zugezogen, als Märtyrer ihrer Sache. Wir bewundern auch die enormen Opfer an Zeit und Geld, welche die sozialdemokratischen Arbeitermassen bringen, wo sie glauben, ihren Zielen es schuldig zu sein. Möchte gleiche Glaubenszuversicht und gleiche Opferwilligkeit auch in nichtsozialdemokrati-

schen Kreisen öfter sich finden! Die Sozialdemokratie ist uns freilich nicht, wie Pfarrer *Kutter* behauptet, die einzige Partei, in welcher „der lebendige Gott“ sich in der Gegenwart wirksam erweist; aber etwas von seiner Wirksamkeit spüren wir auch in ihr.

*Woher kommt nun die vielfach feindselige Stellung der Sozialdemokraten zur Kirche, zum Christentum und überhaupt zur Religion?* In den romanischen Staaten und überall, wo die katholische Kirche noch ganz unter dem Geist des Ultramontanismus steht, begreifen wir diese Erscheinung nur zu gut, kann doch von Demokratie unter irgend einer Form dort keine Rede sein. Aus dem gleichen Grund begreifen wir die Feindschaft der Sozialdemokraten gegen die von der Regierung geknechtete Kirche in Norddeutschland, wo die Geistlichen systematisch als Agitatoren gegen die Sozialdemokratie gebraucht werden. In Süddeutschland steht es in dieser Beziehung zum Glück noch besser. Bei uns in der Schweiz ist unter den einheimischen Mitgliedern der Sozialdemokratie nur bei wenigen wirklicher Hass gegen die Kirche zu treffen. Es sei mir dagegen als altem Reformtheologen erlaubt, ein Wort zu sprechen über den von sozialdemokratischer Seite erhobenen Vorwurf, dass gerade die reformerischen Geistlichen so wenig Verständnis für den Sozialismus zeigen. Ich kann das um so unbefangener tun, da ich mich von diesem Vorwurf persönlich nicht getroffen fühle. Als von den vierziger Jahren an die freisinnigen Theologen gegen die hergebrachte orthodox-pietistische Richtung und den Rationalismus ans Volk sich wandten, fanden sie, wenigstens für den kritischen Teil ihrer Arbeit, das meiste Verständnis und die freudigste Aufnahme und Unterstützung bei der damaligen entschiedensten politischen Fortschrittspartei, bei den Liberalen. An der Spitze dieser Partei stunden hervorragende Juristen, Staatsmänner und Fabrikanten, die vom Sozialismus meist nichts wissen wollten. Als die demokratische Partei auftauchte, die Verständnis für den Sozialismus hatte, wandten sich einzelne ihrer lautesten Wortführer mit so fanatischem Hasse gegen Kirche, Christentum und Religion, dass auch sozialistisch gesinnte Pfarrer, wenn die religiöse Wirksamkeit ihnen das Höchste war, unmöglich ihnen Heerfolge leisten konnten. War es nicht zudem begreiflich, dass im Kampf um den religiösen Fortschritt, in dem es galt, seine ganze Existenz aufs Spiel zu setzen, der Reformer seine ganze Kraft auf das theologische Gebiet konzentrieren musste und dabei dann mancher die sozialen Fragen und Probleme nicht nach ihrer vollen Bedeutung zu würdigen verstund? Da nun doch die wenigsten Reform-Pfarrer eine eigentlich politische Rolle

spielen und weitaus die meisten in der zu ihrem Amte gehörenden Sorge fürs Armenwesen den Mühseligen und Beladenen gegenüber ihre Pflicht tun, so kann mit Recht ihnen nicht der Vorwurf gemacht werden, sie haben für den sozialen Fortschritt gar nichts geleistet. Keiner kann alles. Zu Propheten sind wenige berufen, vielleicht nicht einmal alle, die sich dafür berufen halten. Die Treue im Kleinen halten wir für so wichtig wie das tatsächliche oder auch blos vermeintliche Wirken in's Grosse. Da wir nun begreifen, warum viele der tüchtigsten Reformtheologen sich wenig mit sozialen Fragen beschäftigten — ganz wurde dann aber doch auch dies Gebiet nicht vernachlässigt, wir verweisen auf das dritte Bändchen der „Stimmen des freien Christentums aus der Schweiz: Soziales" — so begreifen wir auch, warum die Sozialdemokraten sich nicht mit kirchlichen Fragen einlässlich beschäftigen. Es bedeutet darum ihre Parole „Religion ist Privatsache" für uns nicht eine Absage an die Religion, sondern nur eine Zurückschiebung der religiösen Interessen hinter die sozialen. Wie nun die sozialen Fragen ihre Bedeutung geltend zu machen wussten, so werden dazu auch die religiösen Fragen die Kraft haben. Wir sehen keinen Gegensatz zwischen diesen beiden Interessen, *uns ist die soziale Frage die religiöse Frage.*

* * *

*Wie verhalten sich nun die verschiedenen religiösen Richtungen zur sozialen Bewegung? Die katholische Kirche,* bei welcher das Macht-Interesse stets im Vordergrund steht, hat die Bedeutung des Sozialismus als eines gewaltigen Faktors im Volksleben schon längst erkannt und sucht durch Gründung der „Christlich-sozialen Partei" ihren Einfluss geltend zu machen. Sie ist emsig bemüht, Fühlung mit der Sozialdemokratie zu bekommen, freilich nur zu gemeinsamem Kampf gegen den Liberalismus, gegen den politischen Fortschritt. Schärfere Gegensätze als Ultramontanismus und Sozialdemokratie sind trotz der unnatürlichen Alianzen, die sie da und dort geschlossen haben, gar nicht gedenkbar. Es sei ferne von uns, dieser katholischen Partei den Ernst, dem armen Volke zu helfen, also sozial wohltätig zu wirken, abzusprechen, aber sie glauben dies, soweit es ihnen wirklich darum zu tun ist, zu erreichen, indem sie die konservativen Interessen mit grösster Macht betonen und vor allem aus, alles daran setzen, auch auf sozialem Gebiet die unbedingte Herrschaft des Klerus aufrecht zu erhalten. Auch da soll der Priester, der Bischof und zuletzt der Papst das entscheidende Wort sprechen. Wie nun der Papst zur Sozialdemokratie sich stellt, das hat er in seinen Enzykliken deutlich

genug ausgesprochen. Die von dem protestantischen Hofprediger *Stöcker* gegründete „Christlich-soziale Partei“ wandte sich gegen die Sozialdemokratie und das liberale Christentum in Verbindung mit den konservativen und antisemitischen Elementen in Berlin. Pfarrer *Naumann* in Frankfurt a./M. leitet gegenwärtig den linken Flügel, Lizentiat *Weber* in München-Gladbach den rechten Flügel der Partei. Die „Evangelisch-sozialen Kongresse bekämpfen die Sozialdemokratie. „*Die Evangelisch-Sozialen*“ in der Schweiz bekennen sich zwar nicht zur Sozialdemokratie, aber mit Ernst zum Sozialismus, bilden aber keine geschlossene Partei. Die „*Religiös-Sozialen*“ wollen über den Parteien stehen, bilden aber mehr und mehr „eine Partei der Parteilosen“, die stark zur Sozialdemokratie sich neigt und scharf von den Reformtheologen sich unterschieden wissen will. Wir werden einlässlich von ihren Bestrebungen zu reden haben. — Die „*Heilsarmee*“ endlich, auf wissenschaftlich längst überwundenen religiösen Anschauungen fussend, entwickelt durch ihre Fühlung mit den untersten Volksklassen und ihre soziale Fürsorge für dieselben eine von wirklich religiöser Begeisterung und Opferwilligkeit getragene Tätigkeit, der auch, wer ihren verderblichen Aberglauben tief bedauert, die Achtung nicht versagen kann.

So sehen wir denn, dass die meisten religiösen Richtungen die Pflicht anerkennen, im Namen der Religion sich an der sozialen Bewegung zu beteiligen. Ob sie wohl daran tun, als soziale Parteien sich zu konstituieren oder im Namen des Christentums an eine der bestehenden sozialen Parteien sich anzuschliessen, das ist eine andere Frage. Wir werden darlegen, warum wir sie verneinen. Darüber freuen wir uns, dass nur noch wenige wirklich vom Geist des Christentums Ergriffene zur Manchesterschule sich bekennen. dass mehr und mehr die rein individualistischen Grundsätze, welche jede Intervention des Staates auf wirtschaftlichem Gebiete zurückdrängen wollen und das Laissez faire, laissez aller für das allein Richtige halten, aufgegeben werden. Wir vergessen nicht die grossen Verdienste, die sich das Manchestertum im Kampfe gegen das alte Zunftwesen und für das Prinzip des Freihandels erworben hat, aber anderseits hat es auch die bedenklichste Ausbildung des Kapitalismus gefördert und sich als gefährlichster Feind des Solidaritätsbewusstseins, das wir als das eigentlich christliche Moment im Sozialismus betrachten, erwiesen.

Von denen nun, welche die Pflicht verkennen, im Namen der Religion sich an der sozialen Bewegung zu beteiligen, werden zwei einander diametral entgegengesetzte Wege eingeschlagen. *Die Einen erwarten das Heil von der Kirche allein.* Vom energischen

Geltendmachen ihrer fest ausgeprägten Glaubens- und Sittenlehre aus, meinen sie, werde sich ohne bestimmte Stellungnahme zu den national-ökonomischen Parteien die segensreiche soziale Wirksamkeit von selbst ergeben. Eine Umgestaltung, Läuterung und Fortentwicklung der Dogmen, um die richtige Anwendung der christlichen Grundsätze auf die Verhältnisse der Neuzeit zu gewinnen, halten sie nicht für nötig. Im scharfen Gegensatz dazu fordern die andern *ein völliges Preisgeben der dogmatischen Überzeugung* und erblicken in der Kirche, so weit sie das nicht vermag, ein gefährliches Hindernis erfolgreicher sozialer Wirksamkeit.

Begreiflicherweise schlagen den ersten der bezeichneten Wege alle die Parteien ein, die sich durch Tradition oder persönliche innere Offenbarung im Besitz der fertigen religiösen Wahrheit dünken, die katholischen und die protestantischen orthodox-pietistischen Christlich-Sozialen, die Heilsarmee und die als Sekten abgeschlossenen Denominationen. Den geistvollsten Vertreter dieser Richtung erblicken wir in der Gegenwart in Dr. *Fr. W. Förster*. In seinem Buche „*Christentum und Klassenkampf*“ (Zürich 1908. Schulthess & Co.) hat er am klarsten darüber sich ausgesprochen. Nach unserer Überzeugung müssen wir ihm hierin aufs entschiedenste entgegentreten, während wir die ethische Gesinnung die er, hievon abgesehen, in seinem Buche so energisch zum Ausdruck bringt, als die wahrhaft christliche freudig und dankbar begrüssen.

Der Abschnitt seines Werkes, gegen den wir Opposition erheben müssen, trägt den Titel: „*Die Stellung des Geistlichen zur sozialen Frage.*“ Wenn er mit grösstem Nachdruck betont, es handle sich bei der Einwirkung des Christentums auf die soziale Bewegung in erster Linie um Bekehrung des selbstsüchtigen Menschen, im Christentum bleibe die Hauptsache die Hervorbringung eines neuen inwendigen Zustandes, doch handle es sich nicht darum, Seelenchristentum gegen soziales Christentum auszuspielen, sondern um echtes Christentum gegen falsches Christentum, so stimmen gewiss alle aus vollster Überzeugung ihm bei. Nicht irgend ein neues System kann das Heil bringen, sondern *eine neue Gesinnung, der gute Wille. Nur neue Menschen können neue, bessere Zustände schaffen;* dass aber die Erneuerung der Dinge *nur* aus solcher Seelenkultur stamme, dass die soziale Frage *nur* religiös und nicht sozial wirklich gelöst werden könne, das halten wir für einen Irrtum. Ist und bleibt auch der gute Wille, die daraus fliessende Begeisterung und der Opfersinn die Hauptsache, so muss eben doch *die richtige national-ökonomische Erkenntnis* dazu kommen, wenn das edelste Streben von wirklichem Erfolg be-

gleitet sein soll. Hätte Jesus nur das Seligmachen der einzelnen Seele angestrebt und nicht die Erlösung der ganzen Menschheit von Sünde und Elend, so hätte er nie von einem *Gottes***reich** gesprochen. „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ ist nicht ein Ausspruch aus dem Munde Jesu selber, sondern ein Wort aus der Feder des Verfassers des Johannes-Evangeliums. Gewiss ist das von Jesus gegründete Gottesreich nicht in dem Sinn *von* der Welt, wie ein politisches Reich es ist, aber es ist ein Reich *in* dieser Welt. *Förster* behauptet: (Christentum und Klassenkampf p. 46 ff) „Christus wollte durch sein Leben und Sterben verkündigen, dass es *über* dieser Welt und unabhängig von aller Unterdrückung und Verkümmerung, die sie auszuteilen vermag, ein höheres Reich der innern Vollendung und Freiheit gebe, *erreichbar sogleich im Augenblick der innern Umwandlung,* ein Reich, in dem alle Krüppel gerade werden, alle Beladenen ohne Last gehen, alle Blinden sehend werden, alle Tränen trocknen und alle Anlagen in's Licht wachsen.“ Das erklärt er als das Grosse, „dass Jesus alles, was den Armen scheinbar vom Leben ausschliesst, *als gar nicht vorhanden ansieht,* und mit ihm redet, als könne er das Höchste erreichen, trotz Milieu, Schicksal, Erziehung, Ökonomie und Klassenlage — ja er könne noch höher steigen als diejenigen, welche in der Welt triumphieren.“ Er lässt Jesus zu dem Einzelnen sagen: „Du bist stärker als die Verhältnisse,“ er redet von *Erbsünde,* nicht etwa von blossen Erbübeln, leugnet, dass die äussern Einrichtungen auch ein Faktor der Schuld seien, er lässt sie nur als „der Ausdruck dessen, was wir sind, als ein Spiegel für unsere Selbsterkenntnis gelten“ (p. 23). Die Religion, meint er, bekämpfe die Übermacht der Materie im Leben nicht durch materielle Wandlungen, sondern durch grundlegende innere Befriedigung von der Macht der Motive *„durch Entwertung des Objekts, um dessetwillen man sich zerfleischt“* (p. 25). Und doch entschlüpft ihm, als er von der Lage der modernen Fabrikmädchen in Ostlondon redet, das Bekenntnis: „Wenn wir unsern Lebensgang manchmal mit demjenigen vieler Mädchen aus diesen Kreisen vergleichen, so fragen wir uns oft: *Wie kann ein Mädchen hier rein bleiben, wie können wir sie tadeln, wenn sie fällt?*“ (p. 74). Damit gibt er doch zu, es gebe eine Übermacht der äussern Verhältnisse, der die Schwachheit der menschlichen Natur nicht nur physisch, sondern auch sittlich erliegen müsse. Hätte *Jesus* wirklich die Anschauungen gehabt, die Dr. *Förster* ihm zuschreibt, so würde er niemals ins Unser Vater die Bitte eingeflochten haben: „Gib uns heut unser tägliches Brot!“ Tatsächlich aber hat er sich stets des ganzen Menschen angenommen nach Leib und Seele.

Er betrachtet Körper und Geist nicht als unversönliche, einander feindlich bleibende Gegensätze, sondern als die beiden Seiten unseres Wesens, die stets mit einander vermittelt werden müssen, doch so, dass dem Geiste zur Übermacht geholfen wird. Er lehrt uns allerdings nicht, uns blos als einen Teil der Natur zu fühlen, aber ebenso wenig, uns als unbedingt über die Natur erhabene Geister zu betrachten. Dr. *Förster* redet (p. 33) in mystischer Weise davon, dass uns das Christentum die Kenntnis und Be- Berücksichtigung „des Unterirdischen" als der dunkelsten Wurzel aller menschlichen Sklaverei, der letzten Motive all unserer Handlungen lehre. Aus dieser Vertrautheit mit dem Unterirdischen folge dann das Ueberirdische als entscheidende Antwort auf alle irdische Unfreiheit. Ob er unter dem „Unterirdischen" den Teufel verstehe, darüber spricht Dr. *Förster* sich nicht aus, und doch kann er bei seiner dualistischen Weltanschauung nichts anderes meinen. Offener spricht sich darüber der protestantische, orthodoxe Pfarrer *Kutter* aus, indem er in seiner Schrift „Wir Pfarrer" p. 121 den Mammon erklärt als „die Gebundenheit des Menschen unter eine aussermenschliche Herrschaft — von der Bibel kurz und derb „Fürst der Finsternis" genannt." „Das Göttliche", sagt Kutter, „kann in der Welt nur in gefälschter Form existieren. Das Böse ist ihr eigentliches Wesen. Das sittliche Bewusstsein hat hier (im Gegensatz von Reich und Arm) nichts zu bedeuten, da es sich um eine Macht handelt, die der Mensch nicht in seiner Hand hat." Wenn *Kutter* mit dem letztern Worte nur sagen wollte, dass die äussern Verhältnisse oft eine überwältigende Macht über den Menschen ausüben, die wir freilich nicht auf den Teufel, sondern auf die Schwachheit der menschlichen Natur zurückführen, so könnten wir ihm beistimmen. *Es ist nicht wohlgetan, die Macht der irdischen Dinge zu unterschätzen.* Wo das Christentum in grossen Geistern und starken Charakteren zum Siege gelangt, da verleiht es ihnen allerdings jene Unabhängigkeit vom Irdischen, wie sie einen *Paulus* beseelte, der von sich bezeugen durfte: „Ich kann niedrig leben, ich kann auch Überfluss haben; ich bin überall und in allen Dingen geübt, sowohl satt zu sein, als zu hungern, sowohl Überfluss zu haben, als Mangel zu leiden; ich vermag alles durch Christus, der mich stärkt." Doch sind es nur ganz vereinzelte Fälle, wo eine ungewöhnliche Kraft, eine geniale Natur gerade durch den Druck des Übermasses der Not gestählt, emporschnellt, alle Hindernisse besiegt und Gewaltiges leistet; in den meisten Fällen führt allzu grosse Armut, Entbehrung und Verwahrlosung in der Erziehung, sowie das traurige Beispiel einer niedrigen Umgebung zu körper-

licher und geistiger Verkümmerung und zum Erliegen im Kampf gegen die übermächtig andringenden Versuchungen der Sinnlichkeit und des Neides und Hasses. Es gibt einen Grad leiblicher Not und Entbehrung und hinwiederum ein Übermass von Reichtum, angebotenem Genuss und erwiesener Verehrung, bei dem bei den Durchschnittsmenschen das geistige und das sittliche Leben Schaden nimmt und zu Grunde geht. Wer das zugeben muss, der sollte nicht, wie *Förster* es tut, von den irdischen Dingen und den äussern Umständen so geringschätzig reden, als wären sie kaum der Beachtung wert, und dann doch wieder von einer „unterirdischen" Macht sprechen. Wir müssen seine Behauptung (a. a. O. p. 16), die Pädagogik des Christentums für diese Welt beruhe ganz und gar auf der Erziehung für die *andere* Welt, mit grösstem Ernst bestreiten, nicht weniger ernst seine Meinung, das Christentum überlasse die weltlichen Fragen nicht sich selbst, sondern sorge für sie gerade dadurch, dass es nicht so viel von ihnen rede, sondern eben in die höheren Dinge „*verloren*" sei (p. 17). Die auf das Sichtbare und Greifbare gerichtete Leidenschaft des Menschen werde nur durch ein herrisches und wahrhaft *jenseitiges* Christentum überwunden, durch eine Verkündigung der Geheimnisse Christi. Was er unter dem letztern Ausdrucke versteht, werden wir nachher sehen. Gegen ein blos „schön-geistiges Seelenchristentum" hat sich *Förster* mit vollem Recht erklärt, aber kennt er denn die Kirchengeschichte so wenig, dass er gar nichts weiss von den Verirrungen eines überschwänglichen, schwärmerischen Mystizismus, bei dem gerade die überstiegene Geistigkeit bei den einen in wüsteste Ausschweifung, bei den andern in Missachtung der Leiblichkeit, die zu frühem Tode führt, umschlägt? Er meint (p. 94 u. 95), die Landgräfin Elisabeth von Thüringen, die, als sie beim Eckel vor den Aussätzigen sich ertappte, einen Becher von dem Wasser, womit die Aussätzigen sich wuschen, trank und die Wunden der Kranken küsste, habe damit ein erschütterndes Beispiel gegeben von dem, was eigentlich aufopfernde Liebe bedeute und wie sie das Irdische im Menschen verzehren müsse, nur verschlossene Herzen vermögen das als schmerzliche Übertreibung anzusehen, und ruft klagend aus: „Welche von all unsern wohltätigen und sozialen Damen wäre auch nur annähernd zu solchen Dingen fähig, ja fühlte auch nur den Trieb zu solcher Art von Selbstüberwindung!" Wir sagen: gottlob keine, die nicht von überspannter Schwärmerei ergriffen ist. *Förster* führt den Aberwillen gegen solche Art der Frömmigkeit auf das „Pathos der Distanz" zurück, das die „Annäherung der Klassen" hindere, aber zeigt sich nicht auch bei ihm das

Pathos der Distanz noch übermächtig, wenn er in allen seinen Schriften „die Ritterlichkeit“ als eine der grössten Tugenden empfiehlt, wo wir einfach Gerechtigkeit, Humanität verlangen, und von „Grossmut“ redet statt von der Pflicht der Schonung der Schwachen und der verzeihenden Liebe? Wenn er vollends auf scharfe Trennung zwischen Geistlichen und Laien dringt?

Wir sind weit entfernt zu leugnen, dass im Christentum eine transcendente Kraft liege, und dass es im Gebiete der Religion Geheimnisse gebe, deren Ergründung uns nie völlig gelingen wird. Am Deutlichsten habe ich mich darüber ausgesprochen in meinem Schriftchen „Die sittliche Bedeutung des Unsterblichkeitsglaubens“ (Verlag von Fehr, St. Gallen. 1893); aber nie und nimmer wird sich das erwahren, was *Förster* behauptet (a. a. O. p. 20), dass der Mammonismus in unserer Zeit sich „nur durch Überwindung des Intellektualismus, des Pantheismus und *jeder andern Art von Diesseitigkeit im modernen Christentum*“ besiegen lasse. Früher, als er noch nicht die katholisierende Richtung, welcher er jetzt huldigt, eingeschlagen hatte, war *Förster* selbst anderer Ansicht. In seinem Neujahrsartikel der Ethischen Kultur von 1897 „Unsere Hoffnungen“ hat er noch geschrieben: „Die christliche Lebenslehre ist zu stark durch Jenseitigkeit und Askese verdüstert, um erfolgreich an die Stimmung der Jugend anknüpfen zu können.“ Nun warnt er davor (Christentum u. Klassenkampf p. 28), „von der irdischen Zukunft Dinge zu erwarten, die nur im himmlischen Reiche gelöst werden.“ Das ist zwar nicht geradezu die in gewissen Kreisen so beliebte Vertröstung der hienieden Missachteten und Enterbten auf ein besseres Jenseits, aber streift doch hart daran. Am Unbegreiflichsten ist uns, dass ein so geistvoller Mann wie *Förster* das Wort Jesu „Arme habet ihr allezeit bei euch!“ loslösen kann von dem Nachsatz: „und wenn ihr wollet, könnet ihr ihnen Gutes tun; mich aber habet ihr nicht allezeit,“ und ihm den Sinn beizulegen wagt, Jesus habe damit sagen wollen, der Unterschied zwischen Arm und Reich müsse für immer bestehen, während doch offenbar ist, dass es Jesus in jener Weihestunde im Freundeskreis in Bethanien von ferne nicht einfallen konnte, eine Weissagung über die Gestaltung der ökonomischen, volkswirtschaftlichen Verhältnisse der Menschheit in aller Zukunft zu geben, sondern nur darum, die Berechtigung einer Tat dankbarer persönlicher Liebe zu wahren mit dem Hinweis darauf, dass zu Werken allgemeiner Wohltätigkeit sich stets Gelegenheit finde, nicht aber zum Erweis persönlicher Dankbarkeit.

In der Ethischen Kultur hat *Förster* seinerzeit *Wolfgang Kirchbach* dafür gepriesen, dass er das Jesusbild nicht mehr in

das kirchliche Heiligtum des wunder- und legendenumwobenen Kultus hineinziehe, sondern es unternommen habe, es von den Trübungen läutern zu helfen, mit denen es die Jahrhunderte eines mystischen Kultus umschleiert haben; „denn es war für ein konsequentes Gewissen völlig unmöglich, sich aus diesem Ganzen irgend ein Vorbild des Lebens zu machen." Nun kann er sich nicht genug tun mit Eifern gegen ein intellektuell verwässertes, nur gut bürgerliches Christentum ohne die Ganzheit und Stärke des alten Glaubens. Er klammert sich an das alte Glaubensbekenntnis an und zwar gerade an das Mythologische in demselben, an die Menschwerdung Gottes in Jesus Christus (p. 21) und redet von der „Religion eines übermenschlichen Opfers" (p. 153). Als Reformtheologe und Sozialist, wenn auch keineswegs Sozialdemokrat, stimme ich unbedingt dem Urteil über Dr. *Förster* und die von ihm vertretene Partei zu, mit dem Dr. *A. Barth* in „Neue Wege", Heft 5, Mai 1908 seinen Aufsatz „Fr. W. Förster" schliesst. Es lautet: „Weil wir uns klar sind, dass eine nur auf materialistischer Grundlage aufgebaute Ethik keinen innern Halt hat und zur Verwilderung führt, brauchen wir noch lange nicht — um mich eines alten Ausdrucks zu bedienen — die Welt des Teufels sein zu lassen. Wir stehen ihr doch ganz anders gegenüber, wenn wir alles, was *Förster* die niedrigen, elementaren Gewalten, das Inferno nennt, *als den grossen uns von Gott gegebenen Stoff betrachten, an dem und aus dem jeder Mensch die verfluchte Pflicht hat, das Beste zu schaffen.* Das scheint vielleicht theoretisch fast nur ein Unterschied des Wortes, oder eine Nuance gegenüber Förster. Praktisch aber ist der Unterschied so gross als möglich. Das wird am besten klar, wenn man die pädagogische Idealgestalt beider Anschauungen einander gegenüberhält. Im Sinne Försters und seiner Anhänger ist sie doch ein engelhaftes (wir würden sagen: mythologisches) Wesen, das stets mit einer Art von Wonne an die Höllenfahrten in die Tiefen des niedrigen Ich und die Überwindung desselben denkt; auf der andern Seite steht der Mann, der immer an der Arbeit und immer auf der Hut ist, den ihm von Gott auf hundert Arten zugewiesenen Stoff zu bewältigen und so innerlich immer freier und stärker zu werden .... Man meint oft, der Unterschied von Religionen, Konfessionen oder von verschiedenen Weltanschauungen beruhe auf einigen formulierbaren *Lehren.* Ich halte das für grundfalsch. Die tiefsten Unterschiede von Mensch zu Mensch, wie von Konfession zu Konfession, wurzeln vielmehr in jenen unmessbaren Gefühlsmomenten, die ein jeder nach seiner Erziehung und Eigenart den menschlichen Elementarfragen entgegenbringt. So verstanden

muss ich sagen, *dass ich in Förster etwas Fremdes und Gefährliches empfinde.* Ich fürchte seinen Einfluss, weil ich Unwahrheit des Empfindens fürchte, auch wenn sie sich nicht zu bewusster Heuchelei steigert."

„Wir wollen uns freuen, dass *Förster* uns von neuem mit allem Ernst und Nachdruck einen Weg zur Charakterbildung als zum Zentrum der Erziehung gewiesen hat. Nur glaube ich nicht, dass es sich dabei um ein Rückwärts in die Ideale und den Stimmungsgehalt einer vergangenen Zeit handeln kann, sondern um ein Vorwärts, das eine Zusammenfassung aller guten Kräfte auch unserer neuen Zeit bedeutet."

* * *

Ganz anders als die von Dr. Förster vertretene Partei stellt sich zum Christentum und zur sozialen Bewegung die neu aufgetauchte Richtung der „*Religiös-Sozialen*", die ihr Organ in der Zeitschrift „*Neue Wege*" gefunden hat. Ihre Vertreter wollen über den Parteien stehen, werden aber wohl nicht mit Unrecht „die Partei der Parteilosen" genannt. Theologisch und kirchlich werden sie eben doch in bestimmterer Weise als bisher Farbe bekennen müssen und sich dabei vermutlich als eine Nuance der Vermittlungspartei, als Ritschleaner des linken Flügels entpuppen; volkswirtschaftlich stellen sie sich mit aller Entschiedenheit auf Seite des Sozialismus; ihr geistvollster Führer, *L. Ragaz,* bekennt sich, wenn auch mit gewissem Vorbehalt, zur Sozialdemokratie. Immerhin werden die „Religiös-Sozialen" in ihrer Mehrzahl nicht auf die Dogmen der Sozialdemokratie schwören, wenn sie auch derselben keineswegs wie Förster als erbitterte Partei gegenüber stehen, sondern innerhalb der sozialistischen Partei eine selbständige Richtung vertreten. Wenn wir nun die bisherige Haltung unserer reformerischen Zeitschriften, des Religiösen Volksblattes, des Schweizerischen Protestantenblattes und der Schweizerischen Reformblätter ins Auge fassen und dessen gedenken, mit welcher Wärme der zürcherische Verein für freies Christentum sich dafür interessiert hat, dass *L. Ragaz* der Nachfolger des entschiedenen Reformtheologen Prof. Dr. *Christ* an der Hochschule Zürich werde, und mit welcher Freude seine Wahl begrüsst wurde, wenn auch nicht lauter Sozialisten und nur wenige erklärte Sozialdemokraten zu unserem Verein gehören, so musste uns die „brüske Kriegserklärung", um das richtige, von orthodoxer Seite dafür geprägte Wort dafür zu gebrauchen, von religiös-sozialer Seite an die Reformtheologen im Streit um die Pfarrwahl an die Basler Münstergemeinde — ein Streit, in den wir mit keinem Wort uns gemischt haben, noch mischen werden — nicht nur als unbegründet, sondern

als Unrecht erscheinen und uns tief verletzen. Wäre der Vorwurf begründet, wir Reformer hangen an den Rockschössen der politisch-liberalen Partei, so hätte unser Verein eine andere Stellung zu Ragaz, dessen sozialdemokratische Gesinnung in Zürich wohl bekannt war, eingenommen. Doch um Erörterung der Stellung der einzelnen Persönlichkeiten zur Sache der Reform kann es sich für uns hier nicht handeln, sondern nur um die Prüfung, wie sich die Religiös-Sozialen zur prinzipiellen Auffassung des Verhältnisses des Christentums zur sozialen Bewegung verhalten.

Aus vollster Überzeugung stimmen wir *Ragaz* bei, wenn er in seinem Anfsatz im 1. Heft des 1. Jahrganges der „Neuen Wege" vom November 1906 „Zur religiösen Situation der Gegenwart" mit Nachdruck betont, es habe die Menschheit in der Gegenwart nicht die Aufgabe, in erster Linie den Kampf um die kirchlichen Dogmen fortzusetzen, sondern die soziale Frage zu lösen oder doch die soziale Bewegung um einen Schritt vorwärts zu bringen, der sozialen Not in ganz anderer Weise als bisher zu wehren. Er geht aber weiter und behauptet, in den sechziger und siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts habe die Reform durch Erörterung der Frage, wie sich das durch die kirchenfreie Natur- und Geschichtswissenschaft gewonnene neue Weltbild zum apostolischen Glaubensbekenntnis, der kirchlich sanktionierten Glaubenslehre verhalte, unbestreitbar wirkliches Leben geschaffen; nun aber, nachdem, in den schweizerischen Kirchen wenigstens, Duldung für jede Glaubensansicht erreicht sei, habe die Reform ihre Aufgabe gelöst, und es sei darum Raum für andere Arbeit geschaffen. „Die Diskussionen über Bibelautorität, Wunder, dogmatische Gottheit Christi mögen immer noch da und dort stattfinden, und für Einzelne mag immer noch auf diesem Punkte die religiöse Entscheidung fallen; aber Neues wird hier nicht mehr gesagt; man ist sich darin auch vielfach nahe gekommen und jedenfalls finden wir das religiös suchende Geschlecht vom Gegenwartstypus nicht mehr an dieser Stelle." So schreibt er (a. a. O. p. 7), nachdem er vorher den Kirchenstreit, also auch das Ringen gegen die gewaltig vordrängende Macht des Ultramontanismus als „ein Mönchsgezänk" bezeichnet und erklärt hat: „Mag das Dogma noch Lärm machen und Ärger bereiten, eine lebendige Macht in der geistigen Entwicklung ist es vorläufig nicht mehr, weder negativ noch positiv." *Ragaz* glaubt ohne allen Zweifel mit uns an gewisse geistige Errungenschaften durch die Reform, aber er gibt sich doch gewiss nicht dem Wahne hin, diese seien nun schon allem Volk zum Bewusstsein gebracht. Gewiss ist es ein Grosses, dass bei uns in der Schweiz die Schranken gebrochen sind, die dem frei-

sinnigen Geistlichen wehrten, in der Kirche den Geisteskampf gegen die Irrtümer der Orthodoxie zu führen, aber damit, dass die Bahn frei geworden, ist doch wahrlich der Sieg noch nicht erkämpft und er wird nie errungen werden, wenn der Kampf einfach aufgegeben wird, als wären die religiösen Vorstellungen und Überzeugungen etwas Gleichgültiges oder doch eine Nebensache. All die religiösen Probleme, die uns so mächtig beschäftigen, weil wir auch auf diesem Gebiete stets Suchende bleiben, sollen wir dahin gestellt sein lassen, oder wenigstens sie hinter die sozialen zurückdrängen und das zu einer Zeit, da aus immer weitern Kreisen immer dringender die Frage an uns ergeht: Was dünket euch von Christus? Unmöglich. Wir schätzen hoch das errungene Gut der Toleranz, aber sie ist uns nicht identisch mit Gleichgültigkeit gegen die Glaubenslehre. In den Ruf: Keine Dogmatik mehr! können wir in dem Sinne einstimmen: Keine Dogmen mehr, die als Glaubensgesetze gelten wollen! Aber bei aller Duldung anderer religiöser Glaubensansichten und bei aller Bereitwilligkeit auch von Andersdenkenden etwas zu lernen, werden wir uns doch für verpflichtet halten, unsere eigenen Überzeugungen geltend zu machen, weil wir sie für die richtigeren halten. Dabei werden wir uns dessen klar bewusst bleiben, dass wir nicht unfehlbar sind, nie schon die fertige Wahrheit besitzen, und darum stets besserer Belehrung zugänglich bleiben. Von der bindenden Verpflichtung auf philosophische Dogmen wollen wir so wenig etwas wissen als auf theologische, aber gerade darum, weil wir auch unsere religiöse Erkenntnis dem Entwicklungsgesetz unterworfen wissen, können wir nie das Weiterforschen als nicht mehr nötig bei Seite legen. Wo es nun um Verwertung der religiösen Überzeugung und ihre Geltendmachung in der Teilnahme an der sozialen Bewegung sich handelt, müssen wir scharf unterscheiden *zwischen der Pflicht der Geistlichen und der Aufgabe der Laien.*

*Ragaz* und vollends *Kutter* erwarten von der Kirche und von den Geistlichen wenig für den sozialen Fortschritt und offenbar am wenigsten von den Reformtheologen; wir dagegen glauben, dass auch auf sozialem Gebiete der Kirche und ihren Dienern bleibende Aufgaben zukommen. Uns bleibt die Theologie eine Wissenschaft, im Stande, bestimmte Resultate durch ihr Forschen zu erreichen, wenn auch nie das letzte Wort zu finden, das alle religiösen Fragen lösen würde, und wir halten es für unendlich wichtig, ihre wirklichen Errungenschaften auf allen Lebensgebieten, auch auf dem sozialen, geltend zu machen. Wir verwerfen darum die „neue Art von Freisinn“, die *B. Hartmann* in „Neue Wege“, 2. Jahrgang, Heft 5, in seinem Artikel „Religiöser Frei-

sinn" aufstellt. „Bis in die neueste Zeit hinein galt als religiös-freisinnig, wer jeden Konflikt zwischen Glauben und Wissen verwarf," schreibt er, also nicht nur jeden Unterschied, sondern jeden Konflikt, das heisst doch wohl jeden Widerspruch zwischen Glaube und Wissen. „Für uns," fährt er fort, „wird es heissen müssen: Der religiöse Freisinn hört in dem Augenblick auf, wo man vergisst, dass es in der Religion sich weder um Glaubenssätze handelt, noch um wissenschaftliche Ergebnisse und Verstandeswahrheiten, sondern *um Kraft*." In krasserer Weise lässt sich denn doch die Vergötterung der Macht auf Kosten der Wahrheit nicht aussprechen. Wenn es aber gleichgültig ist, ob Glaube oder Aberglaube Kraft verleihen, dann müssen wir doch darauf aufmerksam machen, dass gerade der Aberglaube den Menschen eine bis zum Fanatismus gesteigerte, freilich nicht schöpferische, sondern zerstörende Kraft verleiht, wir erinnern an die Selbstpeinigung, ja Selbstverstümmelung religiös Exaltierter, an die heldenmütigen Leistungen in den Religionskriegen nicht blos von Seite der Christen, sondern auch der Muhamedaner, an das Sichzudrängen zum Märtyrertum, an die Selbstverleugnung, womit bei den Ketzerverfolgungen in der Meinung, Gott damit einen Dienst zu tun, oft gegen die eigenen Angehörigen gewütet wurde, an die enormen Geldopfer, die von religiös erregten Menschen für abergläubische Zwecke gebracht werden. Gelang es doch noch Ende des vorigen Jahrhunderts in Oetwil (Kt. Zürich) einem gewissenlosen schlauen Weibe durch Erregung phantastischer religiöser Erwartungen durch Jahrzehende hindurch einer Reihe von ihr betörter Leute Summen bis zu einer halben Million abzulocken. Zu all dem braucht's Kraft, aber wie entsetzlich wirkt sie, wenn sie nicht von der Erkenntnis der Wahrheit geleitet wird. Es ist jetzt Mode, über *den Intellektualismus der Reformtheologie* zu schelten und ihn als einen zum Glück überwundenen Irrtum zu bezeichnen. Nun geben wir zu, dass es ein Irrtum war, wenn der Glaube nur als die unvollkommenere Form, das Wissen als die eigentliche Vollendung der Religion erklärt wurde, aber welche unserer Reformtheologen haben sich eigentlich dieses Irrtums schuldig gemacht? Man weist auf *Biedermanns* Dogmatik hin, die nicht ausschliesslich, aber am meisten in den Spuren der Hegelschen Philosophie sich bewegte; aber wer sich in sein Werk wirklich vertieft, wird sich überzeugen, wie darin nie das Wissen an die Stelle des Glaubens gesetzt wird und darüber staunen, mit welcher Tiefe *Biedermann* auch in den Dogmen, welche er verwarf, den religiösen Gehalt, der ursprünglich in ihnen lag, heraus zu finden wusste. Es ist aber zweierlei, in jeder Form echten

religiösen Empfindens noch einen Wahrheitsgehalt zu erkennen, oder, wie *Hartmann* es tut, jede Form des religiösen Empfindens, wie immer ihr Ausdruck und ihre Symbole sein mögen, als gleichwertig oder doch zu gleich bleibender Dauer bestimmt zu erklären. Gewiss wäre es verkehrt, in der Religion alles auf's blos verständige Erkennen abstellen zu wollen und nicht die Mächte des Gemüts als die eigentliche Quelle der Frömmigkeit anzuerkennen. Solcher Verstandesüberschätzung gegenüber ist es dringend nötig, immer wieder daran zu erinnern: pectus facit theologum. Wir anerkennen es auch als ein Verdienst der neuern Theologie, dass wieder mehr Gewicht auf die ethische Seite der Religion und damit auf die praktische Bewährung der Frömmigkeit gelegt wird; allein die vornehme Verachtung der Dogmatik, als wäre die ganze Dogmengeschichte nur eine Geschichte menschlicher Torheit und darum einfach darüber hinwegzugehen, halten wir für eine Verirrung. Wenn die Vernunft, wo es um religiöse Erkenntnis sich handelt, überhaupt nicht mitzureden hat, dann ist jede Prüfung ein ungebührliches Unterfangen. „Das ist aber nichts anderes," sagt Dr. *Barth* mit Recht in dem angeführten Artikel über Fr. W. Förster, „als die uralte Sektenmanier." *Barth* richtet diesen Vorwurf gegen *Förster*, der in Beziehung auf das Recht, in ethischen Dingen mitzureden, behauptet, die Gründe der Vernunft seien alle von vornherein gefärbt und getrübt durch die Leidenschaften, es gilt aber, was er sagt, auch für die Art, wie der „neue Freisinn" über die Kompetenz über religiöse Fragen zu urteilen, sich ausspricht. Auch darauf passen seine Worte: „Das ist nichts anderes, als die uralte Sektenmanier: auch dort kann jede auf vernünftige Gründe gestützte Diskussion durch den Hinweis abgeschnitten werden: „Ihr habt eben den Geist nicht und könnet darum nicht mitreden." Man kann von der menschlichen Vernunft höchst bescheiden denken und sich doch völlig darüber klar sein, dass sie eben doch das einzige Mittel der Verständigung von Mensch zu Mensch ist." Das Blödeste ist denn doch, was *B. Hartmann* (a. a. O. p. 131 ff) darüber schreibt: „Der Kampf um die göttliche Eingebung der biblischen Bücher hatte seine Zeit und nicht minder das Ringen zwischen dem alten Osterglauben und dem neuen des Freisinns, das wir in unsern Kinderjahren noch selbst mit angeschaut haben. Aber ich meine, auch das hat seine Zeit, dass man einmal von diesem Entweder oder loskommt. Man möge mich nicht falsch verstehen. Ich meine nicht, dass wir nun darauf verzichten wollten, überhaupt eine Meinung zu haben über die Gottheit Christi, das leere Grab der Auferstehungsgeschichte usw. Das wäre eine geistige Ermattung,

vor der uns Gott behüten möge. Aber ich kann meine religiöse Meinung haben über die Auferstehung Jesu Christi und darauf verzichten, sie nun als massgeblich für alle zu betrachten, oder auch nur im leisesten mich erhaben zu fühlen über den, der sie nicht teilt. Ich betone: meine „*religiöse* Meinung.“ Es handelt sich in allen Fällen um ein religiöses Urteil.“ Der geschichtlichen und naturgeschichtlichen Forschung spricht er die Kraft ab, am religiösen Urteil etwas zu ändern und irgend zu allgemein gültigen Resultaten zu kommen. Von einer bindenden Überzeugung könnte also in religiösen Dingen keine Rede mehr sein, es handelte sich nur noch um persönliche Meinungen, auf deren Wahrheitsgehalt in religiöser Beziehung gar nichts ankäme. „*Ich brauche zur Stunde nicht Wahrheit,* oder, was die Menschen so nennen; davon habe ich übergenug. (sic!) Ich brauche *Kraft.* Wenn aber irgendwo in der Welt alles sich um die einzige Frage dreht: Wo bekomme ich Kraft? so ist's in der Religion.“ Wenn nun irgend einer Partei der Vorwurf gilt, den *Ragaz* (Neue Wege II. Jahrg., 5. Heft p. 156) gegen alle Parteien erhebt: „Sie wollen *Macht,* nicht *Wahrheit,*“ so doch gewiss diesem „neuen religiösen Freisinn“, wenn er auch sein Kraftbedürfnis zunächst nur auf die eigene Seele bezieht. Wenn es kein Wahrheitsgewissen gäbe, dann freilich wäre die Quelle religiöser Kraft nur in der Versenkung in mystische Gefühlsstimmung zu suchen. Wir wissen uns frei davon, hochmütig auf Andersgläubige, deren Ansichten wir als Irrtum erkannt haben, herabzuschauen. Wir vergessen keinen Augenblick, dass aller menschlichen Erkenntnis, also auch der religiösen, bestimmte Schranken gezogen sind, dass unser Wissen Stückwerk bleibt, aber darum glauben wir doch an positive Errungenschaften der theologischen Forschung. Wohl wird es nie gelingen, eine erschöpfende wissenschaftliche Definition vom Wesen Gottes zu geben, einen wissenschaftlichen Beweis für die Unsterblichkeit — freilich auch nicht einen solchen gegen dieselbe — zu erbringen, aber das Studium der Dogmatik hat doch gewisse Wahnvorstellungen definitiv überwunden so z. B. den Deismus, die Vorstellung von Gott als von einem Einzelwesen, einem Individuum, von Himmel und Hölle als Lokalitäten. Auch den Glauben an Wunder halten wir für einen überwundenen Standpunkt. Vollends die historisch-kritische Erforschung der Bibel hat unumstössliche Resultate ergeben, die z. B. *Försters* Ansicht (Neue Wege II. 5. p. 138) „*man sollte die Bibel überhaupt nicht in die Weltliteratur einreihen*“ unwiderleglich als Irrtum nachweisen. Wäre die Erkenntnis der Wahrheit für die Religion so gleichgültig und die Verbindung vom Glauben mit dem Wissen

so gefährlich, wie *L. Hartmann* dafür hält, dann hörte die Theologie auf, eine Wissenschaft zu sein. Wozu sollte dann ein Geistlicher noch an einer Hochschule studieren? wozu sollte es überhaupt noch eine theologische Fakultät geben? Da würden doch geistliche Seminarien und Exerzitien vollkommen ausreichen. Es wären dann Katholizismus, Protestantismus, freisinnige Überzeugung, Orthodoxie, Pietismus, Methodismus und jede andere religiöse Denomination, eigentlich auch Judentum und Muhamedanismus, denen man doch wahrhaftig religiöse Kraft auch nicht absprechen kann, für die religiöse Entwickelung der Menschheit völlig gleichwertig. *Ist denn aber wirklich der Wahrheitsgehalt einer Religion für ihre sittliche und soziale Wirkung ganz gleichgültig?* Welch namenlose Greuel sind nicht aus religiösen Irrtümern hervorgegangen. Ist nicht der Hexenaberglauben ganz unvermeidlich aus dem Teufelsaberglauben in Verbindung mit dem Wunderglauben hervorgegangen, und hat er nicht zu den scheusslichen Hexenprozessen und Hexenverbrennungen geführt?

Nun freuen wir uns endlich darüber, wenn auf sozialem Gebiet, wo es vor allem aus gilt, den Glauben in Taten der Liebe zu erweisen, Bekenner der verschiedenen Richtungen, Konfessionen und Religionen einträchtig zusammenarbeiten, und möchten um keinen Preis den dogmatischen Streit auf diesen Boden verpflanzen; (ich habe mich sogar schon öffentlich dahin ausgesprochen, dass ich es als Rückschritt bedaure, wenn neuestens die Liebestätigkeit wieder kirchlich und damit konfessionell abgestempelt werde); wir werden darum nicht die Arbeiter zuerst zu freisinnigen protestantischen Anschauungen bringen wollen; allein, dass die religiösen Überzeugungen gar keinen Einfluss haben auf den Erfolg der sozialen Wirksamkeit, glaube ich nicht. Bei der Hochhaltung der Wissenschaft, die wir gerade bei den besten Elementen der Sozialdemokratie, bei ihren in idealem Sinne vorwärts strebenden Führern, aber auch bei den organisierten Arbeitermassen treffen, wird sicherlich das Streben, Religion und Wissenschaft mit einander zu versöhnen, am allerehesten dazu beitragen, auch für Religion und Kirche sie wieder zu gewinnen. Verachtung der Wissenschaft wird mit vollem Recht gegen religiöse Beeinflussung sie misstrauisch machen. Die Religion kann eine Macht im Volke, ein wirksamer Faktor in der sozialen Bewegung nur werden, wenn sie sich mit dem Ringen nach Erkenntnis nicht in Zwiespalt bringt, auch darin nicht der Reaktion, sondern dem Fortschritt huldigt. Das Opfer des Intellekts bringt keinen Segen. Es ist eine der schwersten Sünden und bringt tiefstes Unheil.

* * *

*Welche Pflichten der sozialen Bewegung gegenüber ergeben sich nun für den Geistlichen zunächst in seinem Beruf als Prediger, Religionslehrer und Seelsorger?*

Aufgabe *des Predigers* ist es, nicht blos zu belehren, sondern zu erbauen, nicht blos an den Verstand, sondern auch an Herz und Gemüt und an's Gewissen der Hörer sich zu wenden, Willensentschlüsse zu wecken und zu befriedigen, *darum wird Jesus und sein Evangelium immer den Mittelpunkt der Predigt bilden,* aber freilich nicht den einzigen Gegenstand derselben. Stets werden wir von der Einwirkung auf's Seelenleben des Einzelnen ausgehen, aber nie dabei stehen bleiben. Wir stimmen *Förster* durchaus zu, wenn er (Christentum und Klassenkampf p. 25) sagt: „Die neue Gesellschaft entwickelt sich organisch aus ernsthaften Christen, aus befestigten Charakteren, erlösten Persönlichkeiten, aber diese müssen zuerst erweckt werden durch ganz persönliche Seelsorge und nicht durch Sozialpolitik und soziale Predigten. Diese mögen," meint er, „als letzte Führung und Orientierung für die tiefer Geweckten dienen" — wir meinen, sie können gerade auch zu tieferer Erweckung dienen — aber darin gehen wir wieder ganz mit ihm einig, wenn er sagt: „sie dürfen aber nicht im Mittelpunkt der geistlichen Wirksamkeit stehen: im eigensten Interesse der sozialen Erziehung, die uns zur Verflachung führt, wenn sie nicht aus urpersönlicher Seelsorge erwächst." Wie beherzigenswert ist seine Mahnung (a. a. O. p. 36): „Arbeitet praktisch, erkennt das inwendige Werk als das Erste und Notwendigste — schon deshalb, weil von ihm ja auch allein die grossen Kräfte für die äussere Weltarbeit kommen, und weil in ihm erst der Mensch aus seiner selbstsüchtigen Isolierung befreit und für Gemeinschaft erzogen wird!" Auch das halten wir für begründet, wenn er sagt (a. a. O. p. 153): „die Arbeiterbewegung braucht wahrlich einen neuen Lassalle, der die „verdammte Bedürfnislosigkeit" auch einmal auf moralischem Gebiete bekämpft und sich einmal gründlich *des Menschen* annimmt, statt vor lauter Klassen-Philosophie und Klassen-Dogmatik vollständig die lebendige Persönlichkeit zu vergessen — das Fundament aller Organisation und aller Kultur!" Wir halten mit *Förster* dafür, die Einsicht in diese Tatsache werde den sozial ergriffenen Geistlichen davor bewahren, gerade in unserer Zeit in ewiger Monotonie gegen den Mammonismus zu Felde zu ziehen, als wäre er der Inbegriff aller Sünde, während er doch nur *ein* Ausdruck der auf das Vergängliche gerichteten Begierde ist. Wir finden auch seine Winke, wie am erfolgreichsten gegen den Mammonismus gepredigt werden könne, die er a. a. O. p. 28 ff gibt, sehr beherzigenswert. Bei alledem betonen

wir aber mit Nachdruck: *auf die soziale Bewegung muss auch in der Predigt Rücksicht genommen werden.* Wie viele der Kirchenbesucher bedürfen gerade in ihren sozialen Nöten, Sorgen und Beängstigungen der religiösen und sittlichen Wegleitung und des Trostes, wenn sie nicht nur dazu gebracht werden sollen, für eine rasch vorübergehende Stunde dieses Elendes und der daraus entspringenden Gefahren und Versuchungen zu vergessen, sondern wirkliche Erbauung und Stärkung erlangen sollen. Wir denken dabei nicht nur an die Armen, sondern auch an die Reichen. Wenn uns *Jesus* beim Gebet auch die Bitte um's tägliche Brot auf die Lippen legt, so ist dies bescheidene Herabsteigen von den Höhen der Begeisterung, zu denen uns die ersten Bitten des Unservaters führen, wahrlich keine Verirrung, befreit uns doch die vertrauensvolle Bitte ums tägliche Brot, d. h. um alles, was wir für Nahrung, Kleidung und Obdach nötig haben, einerseits vom Hochmut, als könnten wir das uns selber geben, anderseits aber auch von der Angst und den Sorgen, die im Kampf ums Dasein uns entmutigen und bei andringender Not so viele zur Verzweiflung zu bringen drohen. Wie weit der Pfarrer auf der Kanzel gehen dürfe im Geltendmachen seiner persönlichen theologischen und national-ökonomischen Ansichten, das wird sich kaum in einer für alle gültigen Weise bestimmen lassen. Uns scheint es nicht nur das Recht, sondern die Pflicht des Predigers zu sein, seine grundlegenden Anschauungen und Überzeugungen in diesen Dingen seiner Gemeinde klar und bestimmt darzulegen, freilich ohne das Seelenheil seiner Zuhörer von der Zustimmung zu seinen Ansichten abhängig machen zu wollen. In den Streit der Parteien soll die Gemeinde nicht hinuntergezogen werden. Es wäre unverantwortlich, jeden Sonntag eine sogenannte Standpunktspredigt zu halten in Erörterung der dogmatischen Gegensätze, und eine Entwürdigung der Kanzel, national-ökonomische Streitpunkte im Detail zu erörtern. Wie weit er in's Detail eingehen dürfe, das muss dem Takt des einzelnen Predigers überlassen werden. Nicht jedem und nicht an jedem Orte ist das Gleiche erlaubt. Wer als einziger Pfarrer einer Gemeinde vorsteht, der wird es als Pflicht erkennen. zwar nicht allen alles zu sein, das ist unmöglich, aber doch allen etwas zu bieten, woran sie sich erbauen können. Er wird sich sagen, dass in seiner Gemeinde verschiedene religiöse Richtungen sich finden und darum ohne Not die Andersdenkenden und Andersglaubenden nicht vor den Kopf stossen; aber seine erste Pflicht ist und bleibt, offen und ehrlich seine religiösen und sittlichen Überzeugungen darzulegen, unbekümmert darum, ob er Zustimmung finde oder Widerspruch wecke, beliebt oder unbeliebt

werde. Zeigen wir an einem Beispiel, wie wir's meinen. Prof. *P. Wernle* schreibt in „Neue Wege“, Heft 10 vom Oktober 1908 p. 292 von Laien, „welche es gern den Dogmenriechern zur Rechten und Linken überlassen, jede Osterpredigt zuerst darauf zu untersuchen, ob Jesus leiblich auferstanden sei oder nicht.“ Wir glauben nun aber doch, dass denkende Laien in unserer Zeit auch vom Vermittelungs-Theologen wissen wollen, ob er sich Auferstehung und Himmelfahrt Christi leibhaftig vorstelle und an eine Auferstehung des Fleisches glaube oder nicht. Hat ein Pfarrer seiner Gemeinde gegenüber sich einmal klar und bestimmt darüber ausgesprochen, so hat er gewiss nicht die Pflicht, in jeder Oster- oder Himmelfahrtspredigt gerade diesen Punkt als Hauptthema zu behandeln, auch kann er bei der einen oder andern Anschauung erbauliche Gedanken entwickeln, aber einfach um diese Frage herum gehen darf er nicht. Ein anderes Beispiel. In Beziehnng auf die Erzählung von der Speisung der Fünftausend schreibt *Förster:* „Wie wichtig ist die innerliche Auffassung (des Franz von Assisi) der sozialen Frage gerade für viele übereifrige Seelsorger, welche heute die Brotfrage allzusehr in den Vordergrund schieben und vergessen, *dass das Brot in dem Augenblick für 5000 reichte, als der Geist hinzutrat.*“ Solch schillernde Worte, die eine buchstäbliche oder eine geistige Deutung zulassen, halten wir für unerlaubt. Der denkende Laie will klar und bestimmt wissen, ob wir diese Erzählung für eine wirkliche äussere Begebenheit halten oder nicht. Buchstäblich genommen wird sie den Notleidenden nicht zur Erbauung, sondern zum Ärgernis dienen. Sie werden fragen: Wenn durch Worte des Gebetes bewirkt werden kann, dass 5 Brote und 2 Fische 5000 Menschen sättigen, ja dass die Speise durchs Essen davon zunimmt, warum hat denn Jesus diese Gebetsworte oder den Geist, der alsobald dies Wunder bewirkt, nicht seinen Jüngern und durch sie der Nachwelt mitgeteilt? warum müssen immer noch auch in christlichen Ländern so viele Tausende den Hungertod erleiden? Da ist und bleibt eben doch das einzig Richtige, die Erzählung als Mythus anzuerkennen, der uns lehrt: Christus und sein Evangelium ist das Brot des Lebens, das die geistigen Bedürfnisse aller Menschen, nicht blos der zwölf Stämme Israels, sondern auch der Tausende der Heiden, stillt. Geistige Güter mehren sich im Gegensatz zu den irdischen durch den Gebrauch. Im geistigen Leben wird man um das reicher, was man den andern gibt.

Wo in einer grössern Gemeinde zwei oder mehrere Pfarrer im Amte stehen, da mag jeder, besonders wenn er mit Rücksicht auf seine Richtung berufen wurde, seine dogmasischen und sozialen

Anschauungen auf der Kanzel schärfer geltend machen, aber gleichwohl nie vergessen, dass er in der Predigt nicht im Namen einer Partei zu sprechen hat. Das ist dagegen unsere vollendete Überzeugung, dass in der Gegenwart nichts verderblicher wirkt, als das Zurückhalten des Predigers mit seiner Überzeugung, die Verschleierung derselben, gehe sie nun aus schlauer Berechnung oder aus Ängstlichkeit, die vom Kampf nur Unheil erwartet, hervor.

Als *Religionslehrer* wird der Geistliche sich vor die unabweisbare Pflicht gestellt sehen, in der Sittenlehre auch auf die soziale Bewegung einzugehen, aber gerade hier, einer noch urteilsunfähigen Jugend gegenüber, wäre es eine unverantwortliche Sünde für eine bestimmte Partei, sei es nun das Manchestertum oder die Sozialdemokratie, Propaganda machen zu wollen.

Bei *der Seelsorge* wird der Geistliche ebenso sehr vor solcher Propaganda sich hüten. Die Pflege des sittlichen und religiösen Lebens ist des Pfarrers zentrale Lebensaufgabe, ernst, schwer und wichtig genug, um, treu geübt, als eine volle und ganze Lebensarbeit, auf die alle Zeit und Kraft verwendet wird, anerkannt zu werden. Natürlich meinen wir nicht, die Geistlichen seien nur zum Predigen und Lehren da und die Laien zum Tun darnach. Was der Geistliche und die Kirche daneben leistet, ist kein überflüssiges gutes Werk, sondern schuldige Pflicht, aber es muss der unmittelbare Ausfluss, die notwendige Konsequenz der einheitlichen Hauptaufgabe sein. Wir halten darum die Beteiligung des Pfarrers an der Armenpflege und, wo das Vertrauen der Gemeinde ihn dazu beruft, an der Pflege der Schule als eine mit dem geistlichen Amt in innigster Verbindung stehende Tätigkeit. Durch Treue im Kleinen auf diesen Gebieten kann der Pfarrer, falls er sich nicht zum Propheten berufen fühlt, am segensreichsten wirken. Nicht als ob wir von der Armenpflege die Lösung der sozialen Aufgabe erwarteten, so wenig als wir die Krankenpflege höher stellen als die Gesundseitspflege, aber das ist uns gewiss, dass gerade bei liebevoller Hingabe an die Armenpflege sich uns am sichersten das Verständnis für eine Reihe der wichtigsten sozialen Aufgaben erschliesst. Wenn wir aber mit allem Nachdruck konfessionsfreie amtliche und freiwillige Armenpflege fordern, entziehen wir damit etwa der Kirche den unmittelbaren Einfluss aufs Volksleben? setzen wir sie auf den Isolierschemel der Theologie, wo sie vom Geschlechte unserer Zeit einfach würde sitzen gelassen und vergessen werden? Wir denken viel zu gross von der Kirche und von der Theologie, um zu befürchten, dass aus unserer Forderung das resultiere. Wir wollen die Kirche nicht blos zu einer gemeinnützigen Anstalt machen,

aber wir verlangen, dass sie die Gemeinnützigkeit, die sich bei uns in der Schweiz auf konfessionsfreien Boden gestellt hat, nicht wieder in konfessionelle Schranken zurückschraube. Wir teilen keineswegs *Richard Rothes* Ansicht, dass die Kirche im Staat und in der Schule völlig aufgehen werde, ebenso wenig die Meinung, das Christentum müsse im Sozialismus aufgehen, im Gegenteil, wir glauben daran, gerade in der richtigen Art der Beteiligung an der sozialen Bewegung werde es die spezifische Aufgabe und Kraft, die in ihm liegt, am klarsten und wirksamsten bewähren.

* * *

Wir haben bisher in einlässlichster Weise von der Stellung des Geistlichen zur sozialen Bewegung geredet, wir vergessen aber keinen Augenblick, dass Geistlichkeit und Kirche nicht ein und dasselbe sind, ja dass auch *die christlichen Kirchen* in ihrer Gesamtheit noch lange nicht *dis christliche Welt* ausmachen, dass zu ihr so viele gehören, die leider bis zur Stunde in der Kirche keinen Platz, von dem sie fühlten, dass sie dahin gehören, gefunden haben. Wir werfen darum einen Blick auf die Stellung, die auch *den Laien,* die überhaupt allen, die bewusst oder unbewusst von christlichem Geiste erfüllt sind, zur sozialen Bewegung zukommt. *Es liegen im Christentum positive soziale Ideen, für welche einzustehen wir alle die Pflicht haben.*

Die Grundlage des Christentums ist *die Gotteskindschaft aller Menschen.* Durch sie hat *Jesus die Gleichberechtigung aller Menschen vor Gott erklärt* und in gewaltigster Weisse *das Bewusstsein der Brüderlichkeit, der Zusammengehörigkeit aller, der gegenseitigen solidarischen Verantwortlichkeit aller für einander, der Konsolidarität in der Menschheit* wach gerufen, und *die Liebe* als die oberste Pflicht und als die einzige Macht, die immerdar bleibe, erklärt. Machen wir damit Ernst, so tritt an die Stelle des einseitigen Individualismus *der Gemeinsinn.* In gewissem Sinne können wir also geradezu sagen: *als Christen bekennen wir uns zum Sozialismus.* Freilich müssen wir alsobald hinzufügen: Der Sozialismus ist nicht gleichbedeutend mit irgend einer sozialen Partei. Das anerkennt auch *Ragaz* in seinem prächtigen Aufsatz „Der Sozialismus und die persönliche Freiheit“ im 9. und 10. Heft der „Neuen Wege“ vom September und Oktober 1908. Er sagt darin mit sehr schönen Worten; „Der Sozialismus ist nicht das Modell einer neuen Gesellschaftsordnung, er ist ein *Prinzip* und zwar das Prinzip der *Solidarität* im Wirtschaftsleben wie auf andern Lebensgebieten . . . Er behauptet und verlangt, dass wir in allem Genossen (socius heisst Genosse) seien, nicht Gegner, dass wir unser

Leben führen als Glieder der Gemeinschaft, *es ist die Betonung der Gemeinschaftspflicht* . . . Damit stellt er sich in Gegensatz zum Individualismus, der vorwiegend den Einzelnen im Auge hat, das Recht des Einzelnen betont." *Ragaz* nennt den Sozialismus „die weltgeschichtliche Reaktion gegen den Individualismus." „Es wird, verheisst er, keine allgemeine Reglementierung des Lebens geben, sondern mannigfaltige lebendige Bewegung. Und doch wird der Sozialismus gesiegt haben. Er wird alle diese neuen Formen mit einem neuen Geiste durchdringen, auch die mehr privaten Unternehmungen. An Stelle des Profites wird er überall den Menschen, an Stelle der individuellen Willkür die Gemeinschaftspflicht und an Stelle des Kampfes gegeneinander die gegenseitige Hilfe gesetzt haben. In Arbeitsordnung, Arbeitszeit, Arbeitslohn, in der Behandlung der Arbeitenden, im ganzen Verhältnis von Mensch zu Mensch wird überall das neue Prinzip wirksam sein. Es hält diese bunte Mannigfaltigkeit von Formen zusammen, nicht ein äusserer Zwang . . . . Der Sozialismus wird siegen, so wie auf Erden Prinzipien siegen, unvollkommen, mit Beimischungen, aber er wird siegen."

Mit ebenso grossem Nachdruck wie den Gemeinsinn betont aber *Jesus den unendlichen Wert der Persönlichkeit* und damit *der Freiheit.* Das Wort von *Heine:* „Jeder Mensch ist eine Welt für sich und unter jedem Grabstein ruht eine Weltgeschichte," ist ein wahrhaft christliches Wort. Eigentümlichkeit der Kraft und Bildung und damit charaktervolle Persönlichkeiten in scharf ausgeprägter Eigenart gedeihen nur in der Luft der Freiheit. Solche Persönlichkeit verlangt das Christentum, aber nicht auf dem Piedestal unterdrückter Menschenmassen sich erhebend, sondern in selbstverläugnender Liebe sich hingebend an den Dienst der Gemeinschaft. Die Vermittelung der beiden Pole des Individualismus und des Kollektivismus, der Liebe zu sich selbst, der Sorge für sich selbst und des Altruismus, des Lebens für die Andern, ist eine der schwersten Aufgaben. Nach unserer Überzeugung gelingt ihre Lösung nur dem echten, wahren Christensinn.

Dass die zunehmende Sozialisierung der Gesellschaft *Gefahren für die Freiheit* in sich schliesse, gibt auch *Ragaz* zu. Er anerkennt, dass zwischen den Forderungen der Einzelpersönlichkeit und deren der Gemeinschaft nun einmal eine gewisse Spannung bestehe, und dass der Sozialismus naturgemäss das grössere Gewicht auf das Recht der Gemeinschaft lege; aber er fragt: „Kann es einen grössern Freiheitskampf geben als die Befreiung des Menschen aus der Macht der Sachen, die Unterwerfung auch der wirtschaftlichen Mächte unter das sittliche Recht der Persön-

lichkeit?" „Die soziale Bewegung," sagt er, „ist die Intronisation des Menschen und die Detronisation des Mammons. Wenn aber einmal die Mammonsherrschaft abgeschüttelt ist, dann ist das Erdreich bereitet für die Entfaltung jeglicher echt menschlichen, sittlichen Freiheit." *Der Sozialismus,* hofft er, *erweise sich als der Weg — vielleicht nur als der Durchgangspunkt zum wahren Individualismus.* Er spricht die Zuversicht aus: „Die Entwicklung der Menschheit geht sicherlich nicht dem Herdentum, sondern der Herausbildung eines wachsenden Reiches sittlicher Persönlichkeiten entgegen. Aber diese Entwicklung vollzieht sich nicht mit mechanischer Notwendigkeit. Sie wird bestimmt durch den *Willen*, durch die *Tat*. Darum kommt es allerdings darauf an, wie das Geschlecht, das die sozialistische Periode erlebt, sich dazu stellen wird. Sie *könnte* ja schliesslich der Vermehrung des Herdenmenschentums dienen — es fehlt dazu nicht an Möglichkeiten —, soll sie aber zur Hebung persönlichen Lebens führen, so müssen möglichst viel Menschen an ihm teilnehmen, die die Freiheitsgedanken, die darin walten, verstehen, herausarbeiten und durchkämpfen. Dazu eignen sich allerdings nur solche, die glauben und hoffen können."

Zu diesen Glaubenden und Hoffenden zähle ich mich, aber von der Sozialdemokratie in ihrer jetzigen Gestalt befürchte ich, sie führe nicht zur Freiheit. Der einheitliche Sozialstaat, auf den noch lange nicht alle Führer der Sozialdemokratie verzichtet haben, wenn sie sich auch, befragt, wie sie eigentlich dessen Organisation sich denken, am liebsten darüber ausschweigen, würde die wirtschaftliche Klassifikation und Kontrolle der Einzelarbeiten durch eine Behörde erfordern und die Befugnis zu bestimmen, welche Art leiblicher oder geistiger Arbeit der Einzelne zu verrichten habe, was ohne Anwendung der äussersten Despotie eine Sache der Unmöglichkeit wäre. In die Hände derer, die das zu bestimmen hätten, würden die furchtbarsten Machtbefugnisse, ein Verfügen über Leib und Seele der Menschen gelegt, wie es noch nie dagewesen ist in der Weltgeschichte, wie Kaiser und Papst kaum davon geträumt haben. Von Freiheit der Persönlichkeit könnte dabei gar keine Rede mehr sein. Das ist nun eine Schattenseite und eine Gefahr, die im sozialdemokratischen System selber liegt; eine andere Gefahr liegt in der menschlichen Unvollkommenheit seiner Bekenner. Wir lassen darüber am liebsten einen Mann reden, den niemand im Verdacht haben wird, er sei der Sozialdemokratie zu ferne gestanden, um sie richtig zu verstehen: *Albert Kalthoff.* Er hat in seinem Buch „*Religion der Modernen*" (Eugen Diedrichs, Jena u. Leipzig, 1905 p. 303—310) geschrieben: „Aus den Stimmen des unverfälschten Parteisozialismus klingen uns Töne entgegen, die

eine scharfe und reinliche Scheidung zwischen sozialistischer und bürgerlicher Bildung, eine grundsätzliche Absage an alles, was nicht mit dem Parteisiegel gestempelt ist, fordern .... Diese Parteiorthodoxie, die absolute Formeln aufstellt, an denen alles Leben der Welt gemessen, nach denen jede Abweichung von der reinen Lehre beurteilt werden soll, schafft natürlich auch ihre Parteipriester, eine Auslese von Persönlichkeiten, die, je schroffer sie die Grenzsperre des Parteibekenntnisses aufrichten, um so heller im Nimbus der Treue und Standhaftigkeit im Parteiglauben erstrahlen, während jeder, der über die Grenzsperre hinaussieht und hinausdenkt, als ein Verläugner und Verräter verdächtig erscheint. So beginnt der Sozialismus von seinem kirchlichen Gegner gerade das zu lernen, was er im Grunde am weitesten von sich hat fernhalten wollen: die Engherzigkeit und Beschränktheit einer gebundenen, durch das Dogma vorgeschriebenen Marschroute .... Die Sozialdemokratie setzt nun Macht gegen Macht, Vorrecht gegen Vorrecht; nur dass bei ihr der Mensch erst beim Proletarier anfängt und erst der Lohnarbeiter würdig erscheint, in die Reihe der Kämpfenden für eine Neuordnung der Gesellschaft einzutreten. Da entscheidet auch die materielle Stellung über den Wert der Menschen, nur in umgekehrter Folge wie in der heutigen Gesellschaft .... Das Ende vom Liede scheint zu werden, dass die Menschheit wieder einmal ihren Namen wechselt, aber nicht ihren Geist, dass eine alte Herrschaft abgelöst wird durch eine neue, und dass gerade die schlechtesten Bestandteile der Vergangenheit konserviert werden sollen: Das Machtbestreben, das das Wahrheitsbestreben so oft schon erstickt hat, die Zirkel- und Kliquenwirtschaft, die eine freie und weite, eine humane Kultur in sich erstickt ... So viele sozialistische Sekten auch gegründet und im Sektengeiste erstarrt sein möchten, so viele sozialistische Gesellschaften auch erstehen möchten, um die Völker zu grossen Wirtschaftsgenossenschaften zu einen: ohne die Kultur des Menschenwesens, ohne die Entfaltung seiner geistigen Freiheit und seiner sittlichen Grösse würde das, was als Gewinn gepriesen wird, doch nur ein Verlust sein. Ohne die religiöse Kultur, ohne das innere Heiligtum der Menschenseele, aus dem alle göttlichen Schaffenskräfte des Lebens geboren werden, würde die Erde höchstens ein Futterplatz werden oder eine grosse Fabrik, ein Getreidespeicher oder ein Warenhaus, aber nicht eine Wohnstätte für Menschengeister die sprechen könnten: „hier ist gut sein, hier lasst uns Hütten bauen." „Freiheit!" lautet der Ruf der Sozialdemokratie — ja wohl, aber Freiheit für die Zukunft — für heute heisst es, Disziplin, Unterordnung unter den

Spruch der Partei; je straffer diese Disziplin, desto schneller komme der Tag der Freiheit, je zielbewusster die Unterordnung, desto heller werde die Erlösung erstrahlen. Das ist eine Täuschung; für den modernen Menschen ist hier kein Raum; mit seinem vollen, übervollen Menschenherzen kann er nicht leben und atmen, wo ihm überall Schranken aufgerichtet und Zügel angelegt werden, um ihn nicht zu sich selbst kommen zu lassen. — Da flüchtet er endlich in das letzte, einzige Asyl, das ihm noch geblieben ist: in sich selbst, um endlich parteifrei, um Persönlichkeit werden zu können. Und wie er dieses Asyl seiner Freiheit gefunden, da ergeht's ihm wunderbar: er ist zurückgekehrt zu seinem Kindertraum und Kinderglauben, nur als gereifter Mann, gereifte Frau! Er fühlt sie alle, diese Menschen, die Orthodoxen und die Freisinnigen und die Sozialisten als seine Menschenbrüder, er sieht sie alle mit ihren Irrtümern und ihrem Wahrheitssehnen, erkennt in ihnen das Gottesleben wieder, das er auf dem Grunde seiner Seele gefunden. Da fühlt er sich ihnen allen verwandt, ein Sozialist höherer Ordnung, ein parteifreier Sozialist, der hüben und drüben das menschliche sucht, das seine Seele ihm offenbart, und zufrieden ist, wenn er unbekümmert um den Parteinamen wieder jemand gefunden, dem es genügt, ein Mensch zu heissen. So ist der Moderne fromm geworden, ein Religiöser — und mit dieser Religion soll er, wird er ein Salz der Erde und ein Licht der Welt werden!“

* * *

Auch über *unser Verhalten zum Eigentum* weist uns das Christentum eine bestimmte Stellung an. Meine persönlichen Ansichten hierüber habe ich einlässlich dargelegt in einem Vortrag „Das Eigentum im Licht des Evangeliums“ (Verlag von Moritz Diesterweg, Frankfurt a./M. 1882), den ich am 26. Januar 1882 im Städelschen Institut in Frankfurt gehalten. Hier nur den Grundgedanken. Am schärfsten und grossartigsten finden wir die Stellung des Christen zum Besitz gezeichnet im Gleichnis von den Talenten. Da ist mit klarem, bestimmtem Worte gesagt: Jeder Besitz, auch der Reichtum ist nur ein Amt, der Einzelne nur der Verwalter seiner Güter. Ein absolutes Eigentum gibt es nicht. Dem, der das ihm anvertraute Gut nicht gebraucht, wird der Besitz desselben entzogen. Schärfer kann „der Götzendienst des Eigentums,“ der Grundsatz des römischen Rechts, der Begriff des Eigentums schliesse das jus utendi et abutendi in sich, nicht verurteilt werden. Der Trotz auf das unbedingte Verfügungsrecht des Einzelnen über sein Eigentum wird dadurch geradezu als

unsittlich erklärt. Von jeher finden wir nebeneinander das Privateigentum und das Gemeingut, das kollektive Eigentum. Wie diese beiden Formen des Besitzes sich zu einander verhalten sollen, das zu bestimmen kann nicht Aufgabe der Religion sein, sondern bleibt unter Beachtung des soeben entwickelten christlichen Grundsatzes, zu jeder Zeit und an jedem Orte Sache der Nationalökonomie. Nach unserer Überzeugung kommt dem Privateigentum eine so wichtige Bedeutung für Ausbildung und Erhaltung der Freiheit der Persönlichkeit zu, dass es niemals völlig in Kollektiveigentum übergehen darf. Immerhin halten wir dafür, dass den Übelständen, die aus der bisherigen Form des Privatbesitzes hervorgegangen sind, dem Wucher in jeder Gestalt, dem Geldwucher, dem Wucher mit dem Bodenbesitz, dem Mietzinswucher, dem Erwerb durch Glücksspiel und Börsenspekulation usw. im Namen des Christentums von Staatswegen entgegengearbeitet werden sollte, ohne auf den Einwurf, dadurch werde das Privateigentum geschädigt, zu achten. Welche Art der Bodenbesitzreform die richtige sei, ob Konsumvereine oder Gesellschaften, Beschränkung des Erbrechtes oder andere Massregeln der richtige Weg zur Abhülfe der bestehenden sozialen Übelstände seien, das mag die Nationalökonomie entscheiden, darin haben wir im Namen des Christentums nicht mit hineinzureden. Wenn wir aber bedenken, mit welch gewaltigem Ernst *Jesus* wider den Mammonismus, die Vergötterung des Besitzes eifert: „Niemand kann zwei Herren dienen, denn entweder wird er den einen hassen und den andern lieben, oder dem einen anhangen und den andern verachten. Ihr könnet nicht Gott und dem Mammon dienen“; wenn wir ferner bedenken, wie nachdrücklich Jesus auf die sittlichen Gefahren hinweist, die Reichtum mit sich bringt, — obgleich Reichsein und dem Mammonismus dienen nicht ein und dasselbe ist, da auch Arme den Besitz vergöttern, — wenn wir bedenken, wie Jesus der Armen in allererster Linie sich annimmt, so werden wir erkennen müssen, dass es unsere Christenpflicht ist, mit aller Macht *der fortschreitenden Differenzierung zwischen Arm und Reich* entgegenzutreten. Gewiss kann es sich dabei nicht darum handeln, völlige Gleichheit des Besitzes herbeizuführen, wohl aber darum, nicht mit Berufung auf das Wort „Arme habet ihr allezeit bei euch,“ jeden Ausgleich der jetzt so schroffen Gegensätze im Besitzstand als unchristlich zu verwerfen. Von der Notwendigkeit ernster, wenn auch einschneidender Schritte in dieser Beziehung sind auch zwei Männer überzeugt, die niemand darum zur sozialdemokratischen Partei zählen wird. „Im Geschäftsleben,“ sagt der Präsident der Vereinigten Staaten von Nordamerika, *Theodor*

*Roosevelt.* „sollten wir einen scharfen Unterschied machen zwischen den ehrlich verdienten und den nicht ehrlich verdienten Vermögen, zwischen solchen, deren Ansammlung gleichbedeutend ist mit Diensten, die dem Gemeinwesen als Ganzem zu gute kommen, und solchen, die auf schlimmen Wegen erworben werden, indem man sich knapp innerhalb der Grenzen von Gesetz und Ehrlichkeit hält. Es ist kein Ausgleich für die verwerfliche Art, wie solche Vermögen gemacht werden, durch noch so grossartige Schenkungen für wohltätige Zwecke möglich. Als meine Überzeugung habe ich die Empfindung, dass wir schliesslich die Annahme einer gewissen Ordnung der Dinge, wie etwa einer progressiven Steuer auf alles Vermögen über einen gewissen Grad hinaus erwägen müssen, mag nun die Steuer zu Lebzeiten des Betreffenden erhoben werden oder erst bei dessen Beerbung durch irgend jemand, kurz einer so gestalteten Steuer, dass es dem Inhaber eines so ungeheuren Vermögens nicht gestattet wird, mehr als einen gewissen Betrag an eine andere Person übergehen zu lassen. Eine Steuer dieser Art müsste hauptsächlich auf die Vererbung oder Übertragung im Ganzen von Vermögen abgesehen sein, die über jedes gesunde Mass angeschwollen sind.“ Wir finden es nicht nur für ungesund, sondern für unchristlich, dass neben der sich mehrenden Zahl von Millionären und Milliardären immer noch Tausende der Mittel zu einem menschenwürdigen Dasein ohne eigene Schuld entbehren müssen.

*Friedrich Paulsen* spricht sich in seiner „Einleitung in die Philosophie“ (3. Aufl. Berlin, W. Hertz 1895 p. 15) dahin aus: „Wer weiss, ob nicht die Befreiung des Christentums von der Umklammerung mit den Interessen der herrschenden Gesellschaftsklassen die Bedingung für eine neue und grosse Entwicklung seines Lebens ist?“

* * *

Eine weitere Forderung des Christentums ist die, in der sozialen Bewegung darauf zu dringen, dass mit aller Macht *die Interessen der Familie* gewahrt werden. Diese werden gefährdet nicht nur durch Arbeitsscheu und Liederlichkeit, durch Trunksucht und Unzucht, durch allzu geringe Arbeitslöhne und zu lange Arbeitszeit, durch den Mietzinswucher und andere Sünden und Ungerechtigkeiten, sondern auch durch die stets im Steigen begriffene Nötigung der Frauen, ihren Verdienst ausser dem Hause zu suchen. Alle wohltätigen Anstalten, welche die immer weniger möglich werdende Erziehung der Kinder in der Familie ersetzen sollen, so notwendig, so unentbehrlich sie sind, Kinder-

krippen, Kleinkinderbewahranstalten, Kindergärten, Jugendhorte, Rettungsanstalten, Pensionen sind ein ungenügender Ersatz des Familienlebens. Ich habe mich im ersten Jahresbericht über den Kinderhort in St. Gallen im Jahr 1888 darüber ausgesprochen wie folgt: „Nur als ein notwendiges Übel (ich würde nun sagen: nur als Notbehelf), als ein unvermeidliches Übergangsstadium zur Ermöglichung des Grössern, zur Wiederherstellung der Familie, zur Begründung sozialer Verhältnisse, die auch dem niedrigsten, fleissigen und sparsamen Arbeiter die Führung eines selbständigen Familienlebens erlaubter, in dem die Mutter nicht der Fabrik, sondern den Kindern gehört, betrachten wir den Kinderhort .... Wie freudig würden wir den Tag begrüssen, da wir unsern Kinderhort wieder auflösen und unsere Knaben und Mädchen nach Hause entlassen könnten, nach Schluss der Schulstunden in der Gewissheit, dass sie daheim den Vater oder jedenfalls die Mutter träfen, fähig und freudig bereit, sich ihnen zu widmen, wie es zu einer rechten Erziehung nötig ist.“ Alle diese Anstalten sind Surrogate, die nie den vollen Segen des Familienlebens bieten können.

Die Aufgabe, *die verheiratete Frau der Familie zurückzugeben*, ist eine enorm schwere, aber eine unabweisbare. Zum wirklichen Segen fürs Familienleben wird freilich auch dieser grosse soziale Fortschritt, wenn er sich überhaupt erreichen lässt, erst dann dienen, wenn es gelingt, die Mädchen so zu erziehen, dass sie, ob ledig oder verheiratet, ihre freie Zeit nicht mit geschäftigem Müssiggang, mit Naschen von Kunst und Wissenschaft, mit Sport jeder Art, mit Visitenmachen, mit Modetorheiten, mit Klatsch und noch Schlimmerem ausfüllen, sondern mit ernster Arbeit an ihrer eigenen geistigen Weiterbildung und voraus mit Arbeit für solche, die auf ihre Hülfe angewiesen sind. Gegenwärtig gibt es nicht nur in den obern Ständen, sondern auch unter den Frauen der Lohnarbeiter, die nicht in die Fabrik gehen, nur allzuviel müssige. Soll aber der Familiensinn gewahrt und gestärkt werden, so sind nicht nur grosse Umgestaltungen der äussern sozialen Verhältnisse nötig, sondern vor allem aus, dass in allen Schichten der Gesellschaft *die Monogamie* als die einzig sichere Grundlage eines wahrhaft menschenwürdigen Familienlebens erkannt und heilig gehalten werde.

Wir anerkennen es als Christenpflicht, *der Frau auch durch Änderung der Gesetzgebung zur völligen Gleichberechtigung mit dem Manne zu verhelfen*, doch erwarten wir wirklich gesegneten Erfolg nur, wenn die Emancipationsbestrebungen der Eigenart und Bestimmung der weiblichen Natur gebührend Rechnung tragen. Das Beste wird auf dem Wege des Nachdenkens und der Arbeit

von den Frauen erreicht werden, auf den *John Stuart Mill* in seiner vortrefflichen Schrift „*Die Hörigkeit der Frau*“ (übersetzt von Jenny Hirsch, Berlin, Verlag von F. Bergold, 1869) sie hinweist, um von der Hörigkeit sie zu befreien. Verdienstvoll im höchsten Grad ist in *Dr. Försters Buch* „Christentum und Klassenkampf“ der letzte Abschnitt „Der Bildungswert der häuslichen Erziehung.“ Möchten doch alle Mädchen und Frauen diese goldenen Worte lesen und beherzigen.

* * *

Es bleibt uns übrig, noch ein Wort zu reden über *die Stellung, die uns das Christentum zu den Parteien in der sozialen Bewegung anweist.* Dass hier Parteien mit einander ringen, werden wir als unvermeidlich erkennen und daran kaum etwas zu ändern vermögen. Auch dem Klassenkampf werden wir nicht von heut auf morgen ein Ende zu machen vermögen, wenn auch als höchstes Ziel einmütiges Zusammenwirken der verschiedenen Richtungen zu friedlichem Wettbewerb und zu gemeinsamer Förderung der Volkswohlfahrt uns vor Augen steht. Das Dringendste ist ohne Zweifel *die Bekämpfung des Klassenhasses.* Was in ethischer Beziehung dafür getan werden kann und soll, darüber gibt uns Dr. *Förster* vortreffliche Winke in dem Kapitel des genannten Buches, das er „*Klassenkampf und Ethik*“ betitelt. Wir stimmen ihm aus vollem Herzen bei, wenn er sagt: „Die Arbeiterbewegung bedarf der ethischen Vertiefung im eigensten Interesse,“ nur darf darob die unabweisbare Notwendigkeit einer Änderung auch der äussern Verhältnisse nicht vergessen oder gar zu sehr in den Hintergrund gedrängt werden. Neue Menschen entstehen nur unter neuen Verhältnissen.

Nach unserer Überzeugung gibt es eine christliche Art, an der sozialen Bewegung sich zu beteiligen, *aber es gibt kein christliches System der Natoinalökonomie, keine spezifisch christliche Sozialpolitik und soll darum auch keine christliche Sozialpartei,* wie immer sie sich nennen möge, geben. Wir machen es jedem Christen zur Pflicht, nach dem Masse seiner Kraft an der sozialen Bewegung sich zu beteiligen, aber wir schreiben keinem vor, zu welchem nationalökonomischen System er sich bekennen müsse. Als höchste soziale Aufgabe des Christen betrachten wir die Geltendmachung der christlichen Gesinnung, die Überwindung der Selbstsucht in uns und den andern, die Liebe.

Wir schliessen unsere Erörterungen mit den Worten *Friedrich Albert Lange's* in seiner Schrift „*Die Arbeiterfrage*“ (3. Aufl. Winterthur, Bleuler - Hausheer 1875 p. 388 ff): „Wir glauben nicht,

dass die soziale Frage durch irgend ein denkbares Mittel am Morgen nach einer Revolution gelöst werden kann, weil sie im Wesentlichen eine Frage der geistigen Beschaffenkeit der Generation und eine Reform aller Anschauungen und Grundsätze ist. . . . . Sonach läuft dann Kern und Wesen der ganzen gegenwärtigen Arbeiterbewegung auf einen grossen geistigen Kampf hinaus, dessen Ziel und Ende nur *in der Besiegung der falschen Willensrichtung* zu suchen ist, die sich allen durchgreifenden Verbesserungen der Lage des eigentlichen Volkes von jeher entgegengestellt hat. Dieser Kampf ist aber nicht rein äusserlich zu fassen, sondern er ist zugleich *in dem Gemüt jedes Einzelnen* auszufechten.“ Das stimmt zu dem Worte von *Ragaz:* Nur eine religiöse Wiedergeburt kann uns helfen. „Wer den starren Egoismus in sich selbst besiegt, den wird das Rad der Zeit nicht zermalmen. Er wird selbst der Sieger sein, ob er auch ein unseliges Recht zum Opfer bringt.“ *Lange* hoffte nicht auf einen raschen Sieg, „aber schon die Entschlossenheit weniger edeldenkender Männer vermag viel zur Linderung des Übergangs zur neuen Epoche. Soll die Menschheit ewig mit der Barbarei wieder beginnen, wenn eine Kulturepoche sich ausgelebt hat und ein neues Zeitalter beginnt? Wir sagen nein! Es ist der Aufklärung der Gegenwart unwürdig, diesen Gedanken zu fassen. Von der Hand, welche sich jetzt dem Arbeiter hülfreich entgegenstreckt, wird er einst auch das Palladium freieren Denkens und edlerer Sitte entgegennehmen. Eine neue Blüte der Kunst und Wissenschaft, der Humanität und Sittlichkeit wird sich über den Trümmern der vergangenen Weltordnung schnell und herrlich entfalten. *Bildung und Brüderlichkeit* werden dann die guten Genien sein, welche die Menschheit von Stufe zu Stufe aufwärts leiten. Jahrhunderte mögen vergehen, bevor der Kampf um das Dasein in ein friedliches Zusammenleben der Völker des Erdbodens verwandelt ist; allein der Wendepunkt der Zeiten, der Sieg des guten Willens zur Besserung unserer Zustände kann nicht in allzu grosser Ferne liegen. Gewiss wird dieser Sieg niemals ein vollkommener sein; allein es ist schon etwas Grosses, wenn der Grundsatz beständiger und aufrichtiger Arbeit am Wohl der Massen zur öffentlichen Anerkennung kommt, und der Grundsatz der unbedingten Erhaltung aller bestehenden Rechte und Lasten aus dem Bewusstsein der Regierungen und Völker verdrängt.“

Das Beste zum segensreichen Erfolg der sozialen Bewegung muss und wird das Christentum beitragen, *denn die soziale Frage ist ihrem innersten Wesen nach die religiöse Frage.*

---

# Syrische Literatur- und Kulturstudien.

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Zürich).
(Schluss.)

---

V. In der Vita ist auch eine Rede erwähnt, welche der Bischof in Konstantinopel „in der grossen Kirche" gegen Nestorius und seine Irrlehre gehalten hat und welche der Biograph später niederzuschreiben verspricht (s. S. 216). Nun ist uns auf demselben Codex wie die Vita eine Homilie, die Rabbula in Konstantinopel gesprochen hat, überliefert (Overbeck 239—244). Der Schluss fehlt mit den letzten Blättern der Handschrift (Overbeck pag. XVIII), so ist uns keine Unterschrift erhalten; die Überschrift aber lautet: *„Auslegung, welche Herr Rabbula, Bischof von Edessa, in der Kirche von Konstantinopel vor allem Volk gesprochen hat."* Ist hier eine turgâmâ' überliefert, so spricht der Biograph von einer scharbâ' (198,23). Könnte die Überschrift eine spätere Zutat sein, so steht doch schon in dem erhaltenen Redestück, dass der Redner nicht die Gepflogenheit habe, seine turgâmâ' niederzuschreiben, auswendig zu lernen und dann vorzutragen (243,7—9). Doch wer wird aus dieser wahrscheinlich ganz zufälligen Verschiedenheit in der Bezeichnung Schlüsse ziehen wollen? Sonst stimmt alles ausgezeichnet. Wer würde ein Fragment erfinden? Sein Problem ist tatsächlich: „Das Streben Eurer Erörterung ist dies, ob die Jungfrau Maria die Gottesgebärerin ist oder ob sie [nur] mit dem Namen [so] genannt wird." (242,9—11). „Wir sagen," entscheidet der Redner, „mit lauter Stimme, dass es keine Lüge ist; es ist Maria die Gottesgebärerin, und mit Recht wird sie so verkündigt" (242,14—16).

Dazu kommen so persönliche Züge, wie die, dass der Redner sich einen „Bauersmann und unter Bauern wohnend" nennt (241,11), „auch reden wir syrisch" (242,12), entschuldigt er sich und hofft von den Hörern, „von euch aber, meine Brüder, sind wir überzeugt, dass ihr verständig auf die Kraft unsres tüchtigen (schappirta' gleich griechisch καλος und αγαθος) Wortes und nicht auf den Aufbau geschliffener Worte schaut" (243,11—13). Alles das vereint sich mit der Überlieferung, um uns in dem Bruchstück ein willkommenes Zeugnis der Beredsamkeit des Rabbula erblicken zu lassen.

VI. Unter der Überschrift: *„Brief des Herrn Rabbula, des Bischofs von Edessa, an Andreas von Schemischat"* gibt Overbeck (222 f) einen Brief wieder, welcher sich in zwei Handschriften des Britischen Museums befindet (in Nr. 14604, nach Overbeck etwa aus dem 7. Jahrhundert, und in Nr. 12156, nach Overbeck von einem edessenischen Schreiber im Jahre 562 angefertigt;

pag. XIX). Der Brief ist unzweifelhaft echt; er redet von Krankheit des Rabbula und davon, dass ihm die Winterkälte sehr zusetzt. Jetzt veranlasst ihn ein Büchlein mit zwölf Reden des gottesfürchtigen Bischofs Cyrillus zum schreiben. Es handelt sich um den „geehrten“ Nestorius und um die Trennung und Einheit der zwei Personen des Sohnes. Wir kommen also in den Ideenkreis der Rede zu Konstantinopel, wie auch eine Äusserung des Anastasius zu Konstantinopel berührt wird. Ein eigentlicher Schluss und eine Unterschrift fehlen.

VII. Die oben erwähnte Handschrift Nr. 12156 enthält weiter unter der Überschrift „*Von Andreas an Herrn Rabbula*“ und mit der Unterschrift „Der Brief ist zu Ende“ vier Briefstücke meist dogmatischen Inhalts, aus deren Anfang zu ersehen ist, dass Rabbula, „der durchaus gottesfürchtige, heilige und ehrwürdige Bischof“ (223,11 f), den Andreas mit Flüchen und dem Bann belegt hat (223,14. 16), die aber sonst für unsern Zweck nichts abtragen (Overbeck 222–224).

VIII. „*Stück eines Briefes des seligen Rabbula, der an den seligen Cyrillus geschrieben ward*“ (Overbeck 225). Ebenfalls aus der schon erwähnten Handschrift des Britischen Museums Nr. 12156. Der Inhalt, von der nestorianischen Faktion handelnd, ist für uns bedeutungslos, wichtig nur die durch das Fragment bezeugte Tatsache eines Briefwechsels zwischen Rabbula und Cyrillus, welche aber wiederum im Bruchstück nicht, sondern nur in der Überschrift erwähnt wird. Eine Unterschrift fehlt.

IX. „*Brief des seligen Cyrillus an den Herrn Rabbula*“ (Overbeck 226—229). Eine Unterschrift fehlt. Der Text ist einer Handschrift des Britischen Museums (Nr. 14557, Overbeck, p. XIX), etwa aus dem 7. Jahrhundert entnommen. Zur Überschrift stimmt der Eingang: „Dem Herrn, dem heiligen, unserm Bruder und dem Glied („Sohn“) unsres Kultes, dem Bischof Rabbula [sendet] Cyrillus der Bischof in unserm Herrn [seinen] Gruss“ (226,3 f). In den Kämpfen wider die „schändlichen Finsternisse“ (226,22) der Häresien ist Rabbula „allen Orientalen Säule und Grundlage der Wahrheit“ gewesen (216,24 f). Wie früher Nestorius, so ist jetzt eine „andre Wurzel“, von der Anhänger „aufsprossen“ (227,2 f), Theodorus, der von Cilicien aus sich die ganze Welt untertan macht. Ihr Tun ist umsonst. Schon hat sich der heilige Synodus aller Bischöfe dagegen geeinigt, auch Rabbula soll in seinem Sprengel und soweit sein Einfluss reicht, gegen die Nestorianer einschreiten. Cyrillus hat gegen die Irrlehre eine Rede (mê'm'râ' 228,24) niedergeschrieben, die auch an Rabbula gesandt werden soll. Overbeck erwähnt (pag. VIII) eine syrische Übersetzung aus

dem Griechischen von Rabbula, welche des Cyrillus „de natura humana domini nostri“ wiedergebe. Auch eine zweite Rede „über die Leiblichkeit des Sohnes Gottes“ (229,3 f) sendet der Alexandriner dem Edessener. Beide kann er, wenn er will, den „gläubigen Brüdern“ (229,2f. 7) vorlesen lassen. So liest auch Cyrillus die Briefe des Rabbula seinem Klerus vor (229,8 f), ja sogar den Bischöfen, die sich in Alexandrien um ihn versammeln (229,9 f).

X. Als *weitere Quellen* finden sich bei Overbeck noch zwei Fragmente eines Briefes an einen gewissen Gamalinus (230—238) und „supplicationes ordinis primi“ (370—378). Ich habe geglaubt, diese Stücke unbeachtet lassen zu dürfen. Somit wenden wir uns nunmehr der Darstellung zu.

## § 3. Der chronologische Lebensaufriss.

Der Stoff für den chronologischen Lebenaufriss ist dürftig. Das Schema ist das gewöhnliche der syrischen Biographie: heidnische Jugend mit christlichem Einfluss, Hingabe an die Ehren und Freuden der Welt, Bekehrung unter einem die Herrlichkeit des Christentums dartuenden Eindruck, beständige Zunahme in Askese, Frömmigkeit, Weltfremde, Segenswirkung, glorreicher Tod. Nur wenig Individuelles durchbricht und belebt die allgemeine Schablone.

Wie schon früher gesagt, ist es um die Synchronismen und überhaupt um die Zahlen schlecht bestellt. Gesagt wird nur, dass sein Vater für Julianus zu Anfang des Perserkrieges geopfert hat; damit kämen wir in das Jahr 363 (s. S. 217). Die Streitigkeiten um die Aufstellungen des Nestorius nehmen 428 ihren Anfang. Um diese Zeit hat Rabbula also noch gelebt, und so stimmen die hier behandelten Quellen damit überein, wenn man auf Grund anderer Angaben seinen Episkopat von 411 bis 435 — die 24 Jahre seines Priestertums (s. S. 217) — ansetzt.

War der Vater ein Heide, so war die Mutter eine Christin, und sowenig es dem Manne gelingt, seine Frau für seine Religion zu gewinnen, so wenig gelingt ihr das Gegenteil. Auch beim Sohne ist die Mühe der Mutter vergeblich, obwohl sich mit ihr die gleichfalls gläubige Amme und später die Gattin in diesem Bestreben vereinigen (160,24—161,4). In Qenneschrin, nahe dem etwas nördlicher gelegenen Alleppo — Hoffmann, Auszüge aus syrischen Akten persischer Märtyrer, Note 1260, Burkitt 31 —, dem griechischen Chalkis und wohl hebräischen Sôbâ (? Gesenius-Buhl [13],696a), seinem Geburtsort, wächst er auf und geniesst die griechische Bildung (160,25 f) der reichen und vornehmen Jünglinge. Für seine griechische Bildung bieten uns die Quellen noch weitere Belege: in Konstantinopel predigt er griechisch (242,12),

er übersetzt aus dem Griechischen (s. S. 274), erhält von Cyrill natürlich griechische Briefe und Bücher (s. über VIIIf S. 274f) und soll als Bischof das griechische Neue Testament frisch ins Syrische übersetzt haben: „er übersetzte in der ihm eigenen Weisheit von Gott wegen der Abweichungen aufs Neue das Neue Testament aus dem Griechischen ins Syrische“ (172,17—20). Die Aussichten für seine Laufbahn waren offenbar glänzende, denn sie halten ihn ab, den Bekehrungsversuchen von Weib und Mutter nachzugeben (161,1—5).

Seine Bekehrungsstunde schlägt, als er in einem seiner Dörfer nahe der Wüste von Qenneschrin, wohin er sich durch einen „guten Zufall“ (ʿeltâʾ schappîrtâʾ 161,6) begibt, von den Taten hört, welche auch an den Leuten seiner Landgüter die „fremden Brüder“ (161,10f) des Klosters des seligen Klausners Abraham verrichten. Als er mit eignen Augen die Heilung einer lang krank gewesenen Frau durch Abraham sieht, verleugnet er die „jonischen (griechischen) Götter“ (162,9f), und „wechselt die Farbe“ (162,13; aus dem Cirkusleben genommen? von dem später einmal die Rede ist, 179ff) zur Verwunderung seiner Mutter. Diese geht zum Stadtbischof Eusebius, welcher ihn mit Freuden in den Schriften unterrichtet und mit Akazius, dem Nachbarbischof von Aleppo, zusammenbringt.

Darauf begibt er sich zu den Märtyrern Qosma und Mena und hat dort eine Erscheinung, die ihn zum Bekenntnis des Glaubens an Jesus bringt. Zurückgekehrt, und nachdem er das Akazius erzählt hat, wird er eines Sonntags von seinen Sünden „gereinigt und weiss gemacht“ (164,14f; Metapher für Sündenbekenntnis? oder tragen die Novizen, Katechumenen ein weisses Kleid?) und dann von den beiden Bischöfen von Qenneschrin und Aleppo ins Kloster des heiligen Marqianos zum seligen, oben erwähnten Abraham gebracht. Dann fällt die Entscheidung.

Rabbula reist nach Golgatha, zum heiligen Grab, auf den Himmelfahrtsberg und an den Jordan, wo er sich nach dem Typus Jesu (164,26) taufen lässt. „Alsbald aber, als er aus dem Wasser aufstieg, erschien das ganze Gewand, welches er nach dem Brauch der geistigen Verlobten Christi an seinem Leibe hatte, auf allen Seiten glänzend von der einzigen Farbe des Blutes Christi in dem Zeichen von Kreuzen“ (165,6—11).

Hier ist das Traditionelle der Biographie einmal mit Händen zu greifen. Das Blutgewand ist Sinnzeichen der Blutweihe. Wer bei der Taufe mit blutig erglänzendem Taufhemd emporsteigt, wird für Christus eines blutigen Todes sterben. Sein Märtyrertod ist in der Geburtsstunde seines Christentums schon vorausver-

kündigt worden. Rabbula aber hat dieses Schicksal garnicht, die Tauferscheinung ist sinnlos und dient lediglich zu seiner mehreren Ehrung.

Der neue Rabbula erweist sich als *solcher*, nachdem er in Jerusalem das erste Abendmahl genossen, sofort nach seiner Heimkehr. Damit „er sich selbst findet“ (159,19), wie sein Biograph von ihm rühmt, gibt er alles hin. Seine Habe gibt er den Armen. Seine Sklaven, sowohl die auf seinen Besitzungen geborenen, wie die gekauften lässt er mit Zuspruch frei, zum Teil gehen sie in die Klöster. Seine Söhne und Töchter — dass er welche hat, wird nur hier gesagt, wo gesagt wird, dass er sich von ihnen trennt — steckt er, da sie noch jung sind, ebenfalls in die Klöster; von Mutter und Weib, welche als Christinnen natürlich von seinem jetzigen Tun sehr erbaut sind, trennt er sich. Auffällig ist für uns, dass der Vater gar nicht erwähnt wird, dem Verfasser ist das wohl ganz selbstverständlich, ist doch Rabbulas Vater ein Heide. Auch von seinem Bodenbesitz und allen Geschäften macht sich der Neubekehrte los und geht in die Wüste hinaus, um vom „Verläumder“ versucht zu werden, „wie Christus“ (167,6, s. S. 217 f). Er wohnt im Wüstenkloster des seligen Abraham, von wo der Anstoss zu seiner Bekehrung ausgegangen ist. Mit ihm zusammen ist eine Zeit lang der selige Eusebius, den er später zum Bischof von Tella macht.

Sein Klosterleben ist natürlich vorbildlich. An zahlreichen Exerzitien (167,16) fehlt es nicht, es herrscht Gütergemeinschaft, oft sind sie ohne Speise, der Verehrung der Leute weicht er aus und wohnt „wie Antonius“ (168,19) tiefer in der Wüste, allein, in einer kleinen Höhle, mit soviel Wasser, dass an einem Tage gerade der nötige Bedarf in seinen Krug zusammenrinnt, da betet, psalmodiert und liest er die Schriften ohne Unterbruch, „sodass der Gedanken an Gott überhaupt nicht aus seiner Seele wich“ (168,20 f).

An Versuchungen fehlt es nicht. Schlangen kommen, sein Wasserkrug wird umgestürzt, sodass er dem Verschmachten nahe kommt, Beduinen nahn, und er hofft schon, sein Blut für Christus verströmen zu dürfen, doch kommt er lebend davon und wird von den Klosterbrüdern heimgeholt. Dann geht er mit Eusebius in die Heidenstadt Baalbek, um das Martyrium zu erlangen. Aber sosehr sie auch die Götzen schmähen und den Zorn der Heiden herausfordern, es gelingt ihnen nicht. Sie werden zwar übel genug zugerichtet, müssen aber ohne die Märtyrerkrone wieder umkehren.

Gott hat ihn zu anderm bestimmt. „Als aber Herr Diogen, Bischof von Edessa, hinschied, da versammelten sich die Bischöfe in Antiochien, und [unter ihnen] Akazius, Bischof von Aleppo, bei dem Partiarchen Alexander, um zu erwägen, wen sie zum Bischof von Edessa machen wollten“ (170,23—26). Die Wahl fällt auf Rabbula (Burkitt 32 lässt ihn 20 Jahre Bischof von Antiochien! sein), der, anders als Ephräm (s. S. 218 f), gefügig die Wahl annimmt. Der Hieb auf andre fehlt nicht: „sie liessen ihn nicht sagen, wie viele zum Schein [tun] . . . . „ich kann die Ehre der Macht nicht tragen und aushalten“ (171,13—15).

Sein Wirken als Bischof war ein gesegnetes, eifriges und vielseitiges. Es wird eigens zu schildern sein. Sein eigenes Vorbild tat das meiste. Oft schloss er sich von allem Umgang mit den Menschen ab, und das führte dazu, dass er sich später jährlich auf 40 Tage (die Zahl ist natürlich im Streben nach dem biblischen Anklang gewählt) ins Wüstenkloster von Qenneschrin zurückzog. Bauten rühren nicht von ihm her, abgesehen von der Reparatur der halben Nordwand der Kirche seiner Stadt (189,11 —14).

In dem Streit um die dogmatische Stellung des Nestorius ist er schliesslich dessen entschiedener Gegner und reist nach Konstantinopel, wo er ehrenvoll empfangen wird und gegen Nestorius predigt. Er erhält dort grosse Gaben für die Armen, und wirkt auch in den Städten, welche er auf der Hin- und Rückreise berührt, sehr viel Gutes.

Nachdem er vierundzwanzig Jahre und drei Monate Bischof gewesen ist, erkrankt er am Neumond des Monats Tammuz, er führt noch zahlreiche Spenden durch, welche er sonst jährlich im Kanunmonat zu geben pflegte, und stirbt am siebenten des Monats Ab. Das Todesjahr wird nicht angegeben. Tags darauf wird er eingesargt in einem Holzsarg, damit man ihn nicht zerreisse, um seine Partikeln als Reliquien aufzubewahren. Denn gross ist, wie jetzt bei Christen und Juden die Trauer über ihn, so schon bei seinen Lebzeiten seine allgemeine Verehrung. Selbst Lappen der Kleidung des Lebenden suchte man zu bekommen und hegte sie wie Reliquien. Nun ruht das „müde Schiff seines gesegneten Alters“ (208,6) „im Hafen des Grabs auf dem Friedhof“ (208,5).

## § 4. Das literarische Porträt.

Wenn wir versuchen, die Einzelzüge des Mannes zu sammeln und zu einem Gesamtbilde aneinanderzufügen, werden wir erst inne, wie dürftig es um sein literarisches Porträt bestellt ist. Ganz anders als bei Ephräm, von welchem uns die Biographie (bei Brockelmann, Syrische Chrestomathie 30*—50*) ganz genau

und in eigener Zusammenstellung mitteilt, was er gegessen, getrunken, wie er aussah, seine Kleidung, seinen Wuchs, seine Erscheinung, und dass er kahlköpfig und bartlos war (48*).

Über die Leiblichkeit des Rabbula wird uns nur berichtet, dass er eine Stimme hatte wie eine Posaune (179,17). Da aber an dieser Stelle eine Konformation mit Josua und dessen Eroberung Jerichos vorliegt, kann es sich auch um einen reinen Tropus handeln.

Er lebt und betrachtet sich als Mönch ('âbîlâ'). Aus den vielen Bezeichnungen des Syrischen für die Leute des Ordenslebens finden sich auch in unsrer Quellen mehrere. Der gemeinsame Gegensatz ist Laien ('âl'mâjâ'), denen wohl die Söhne der Kirche am nächsten stehn, insofern sie ohne besondre Regel Christen sind. Unter einer Regel leben schon die Söhne des Bundes und die Töchter des Bundes, aber wohl noch in keinen besondern Häusern. Die Cönobiten leben im Kloster, wohl meist in der Stadt, denn vom gewöhnlichen [Cönobiten-] Kloster wird wiederholt das Wüstenkloster unterschieden. Des letztern Einwohner sind, wie zum Beispiel jener Abraham, oft Klausner. Rabbula lebt selber eine zeitlang als Einsiedler (ichidâjâ'), und nun bleibt, abgesehen von den Graden des Klerus: Diakon, Presbyter, Periodeut, Priester, Bischof, noch der Klosterobere, der sich nur durch die Funktion, nicht durch den Grad von andern abhebt, denn er kann Diakon oder Presbyter sein (s. S. 221 Regel 20), und der „Mönch" ('âbîlâ). Er ist offenbar eine strenge Art von Ordensmann, denn es entspricht ganz dem Wesen des Rabbula, strenger Ordnung sich zu unterwerfen.

Er ist ein Asket, der beständig fastet, und auch seine Speise ist Fasten, denn er isst Gemüse (das sind wegen des Folgenden wohl getrocknete Feldfrüchte) und Grünes, er enthält sich des Öls und Weins, ist seit seiner Priesterweihe nicht mehr satt geworden und „lehrte mit eigener Person die Verachtung der Speisen" (182,20 f).

Sein Gerät ist ein Glaskrug, eine irdene Schale und ein Holzlöffel, nachts wacht er, tags liest er die Schriften und kasteit er sich, niemand von seinen Hausgenossen hält es aus, die vierundzwanzig Jahre hindurch es ihm an mönchischem Leben gleichzutun. Alle sehn als Genossen seines dürftigen Tisches fahl aus. Hinsichtlich seiner Armut kann er es mit jedem Klostermanne aufnehmen, er kleidet sich in den härenen (offenbar kurzen) Leibrock und den „keusch verhüllenden" Mantel (184,24–27) und beim Gottesdienst im Winter in die Kutte, im Sommer in die Pänula. Seine Bettspreite und eine Decke, dazu ein winziges Kopfkissen

sind zum Nachtlager seine einzigen Bequemlichkeiten, und die gewöhnliche Betzeit genügt ihm nicht, sodass er sich Schlaf entzieht.

Dafür lesen wir dann freilich auch, dass er unter Winterkälte und Krankheiten viel zu leiden hat (s. S. 274).

Über seine geistigen Gaben herrscht Ein Lob; dass er sich als Seelsorger, Kirchenmann und Feind der Häresien tüchtig erweist, wird gleich zu zeigen sein. Hier sei nur die fortwährende Betonung des Umstandes ausdrücklich angemerkt, dass er mit aller sachlichen Schärfe viel persönliche Güte und Freundlichkeit verbunden habe. Dieser sei es, sagen die Quellen, zu verdanken, dass so viele Häretiker und Juden durch ihn zum Christenglauben gewonnen werden. Ob es die Schablone der syrischen Biographie mit sich bringt, dass, wie schon bemerkt, bei seinem Tode auch unter den Juden grosse Trauer herrscht, das wage ich nicht zu entscheiden.

## § 5. Der Kirchenregent.

Die Quellen müssten ganz trüglich berichten, wenn sich ihnen nicht entnehmen liesse, dass Rabbula mit fester Hand und klarer Erkenntnis in dem Wust des kirchlichen Lebens Ordnung zu schaffen versucht hat. Von der Begeisterung für das Ideal des Mönches, der in der Zeit der Ewigkeit lebt, getrieben, hat er drei Dinge angestrebt: die Absonderung vom Weib, die Rückkehr zur Einfachheit und die Behauptung der innern Freiheit. Für die letztere ist auch der Schreiber der Vita auf das Erfreulichste begeistert (s. S. 218).

Es muss ein ganz entartetes Christentum gewesen sein, über welches der Puritaner Rabbula wie ein donnerndes Strafgericht einherfährt.

Die Forderung der Kontinenz, einem sinnlichen Volke mit Allgemeinverbindlichkeit für alle Religionsgenossen auferlegt, wird öffentlich geachtet oder doch anerkannt, um insgeheim und halb öffentlich desto frecher und listiger umgangen zu werden, um vielleicht gar in ihr Gegenteil umzuschlagen.

Der härene Büsserrock dient ihnen zur Belustigung an der Nacktheit. Sie salben vorgeblich zu Heilzwecken mit Öl, um so mit Männern und Frauen zu verkehren, die Mutter, Schwester und Tochter ist vor dem Ordensmann nicht sicher, in die Klöster bringen sie die Frauen, sie lassen sich das Haar lang wachsen, um nicht als Brüder erkannt zu werden, die Waschung im Bad dient der Befriedigung ihrer Lust, sie, wie die Töchter des Bundes, treiben sich auf den Strassen umher, übernachten bei Laien, ziehn

vorgeblich in Klosterangelegenheiten im Lande herum, kommen mit ihrer Sippe zusammen, benützen den Tod eines Bruders oder Obern, um die Laien zu versammeln und dann mit ihnen zu verkehren, und erhitzen sich die Sinne durch Erzählungen über die Festzusammenkünfte der Welt.

Mit Macht und Weisheit erhebt demgegenüber Rabbula den Ruf: in die Klöster! in die Eingezogenheit und Abgeschlossenheit! Es ist nicht nötig, das hier weiter auszuführen, denn die Erörterung der Quellen bietet dazu von selber den Stoff, der sich in der Vita nur teils wiederholt, teils mehrt.

Auch die Gebote der Einfachheit sind schon zur Sprache gekommen. Wein-, Öl-, Fleisch- und Geflügelgenuss werden verboten, ebenso das Halten von Vieh, der Profithandel, das Aufbewahren von Kaufbriefen, das alles zeigt, was geschah, und welche Richtung das Streben Rabbulas hatte.

Immer wieder betont er, dass kein Ansehen der Person geübt werden dürfe; Bestechung soll man nicht nehmen, die Grossen ehren, ohne das Recht zu beugen. Dazu kommt, was die Vita von ihm erzählt. Niemand wagt Bestechung zu nehmen, denn er würde es „bei Strafe der Ausschliessung“ (184,19—22) ahnden, sein blosser Name hindert Übeltaten, „die räuberischen Hände der hochmütigen Leute sind durch die Fesseln seiner Rechtlichkeit gebunden“ (187,26 f), „alle Waisen und Witwen in seinem Bezirk wohnen im Vertrauen auf ihn wie in einem sichern Hafen“ (188,13 f).

Und diese seine Freiheit und Unabhängigkeit wünscht er seinem Klerus mitzuteilen.

## § 6. Der Armenfreund.

Das Ideal der Zeit des Rabbula sind Almosen. Er spendet sie, immer neue Summen strömen ihm zu, nichts behält er für sich, alles gibt er hin. Die Summe, welche jährlich aus seinen Händen fliesst, wird auf 7000 Dareiken veranschlagt (190,5), er gibt sie Witwen, Waisen, Bedürftigen, Kranken, den Klöstern, Klausnern, ja vor seinem Tode sendet er Almosen „wie Paulus“ (205,26) bis hin zu den Wüstenklausnern vor den Toren von Jerusalem.

Er schafft Wandel im Stadtxenodochion, sorgt für reine, gute Betten, stellt gläubige, eifrige Diakonen an, lässt aus dem Tempel von vier Götzen ein Xenodochion für Frauen bauen, wo eine Diakonisse mit Bundestöchtern den Dienst tut, gedenkt auch der Armen ausserhalb der Stadt, sorgt für ihr leibliches und geistiges Wohl und weigert auch den Verachtesten den Friedenskuss nicht.

Kein Wunder, dass die ganze, von ihm in 18 Diakoniebezirke eingeteilte, Stadt bei seinem Hinschied Ein Trauerhaus ist.

## § 7. Der Feind der Häresien.

Seine Rede trachtet nicht wie die der Redner, „welche von ihren eigenen Hörern geringgeschätzt werden", auf Ehre (179,2 ff), sondern auf Bekehrung. So „bekehrt er [denn] Tausende von Juden, Zehntausende von Häretikern" (193,10 f). Es genügt hier, die Namen aus der Vita zu nennen: Die Arianer, deren Bethaus er zerstört, die Manichäer, gegen welche „sein Eifer unbeschreiblich ist" (193.18—25), die Macioniten, die ebenfalls er zu „gesetztem Verstande" bringt (193,26 ff); weiter die Barbojaner, welche er mitsamt ihrer scheusslichen Lehre ausrottet, die Audâjer, Zeddukâjer und Messaljaner.

Übrigens sind diese Bekämpfungen von Häresien stehendes Requisit in der syrischen Biographie.

## § 8. Der Theolog und Parteimann.

Aus andern Quellen wissen wir, dass Rabbula ursprünglich dem Standpunkt des Nestorius nicht abgeneigt war. Unsre syrischen Quellen zeigen ihn dann als Freund Cyrills von Alexandrien, welcher doch bei allem Lob für den Edessaner es offenbar noch für gut erachtet, wenn dieser sich seine Schriften und ihre Stellung aneignet.

Die Konstantinopler Rede zeigt ihn mit einer Beredsamkeit, der der frische Reiz der Unmittelbarkeit nicht abgeht, im Kampf gegen den Irrlehrer.

Eine oben (s. S. 276) übersetzte Bemerkung der Vita zeigt Rabbula als Dolmetsch des Neuen Testaments. Man wird damit die 38. Regel unsrer Quelle IV zusammenhalten, dass „eine Abschrift der getrennten Evangelien angeschafft und beim Lesen benutzt werden" solle (220,4 f). Burkitt 37 glaubt, dass es sich um die Peschitta handle, die als eine Revision durch ihn selbst oder unter seiner Leitung hergestellt ward. Das ist aber hier nicht zu untersuchen. Zu den Kanones des Rabbula äussere ich mich im nächsten Heft nochmals kurz.

---

# Bücherschau.

*L. Ragaz*, **Dein Reich komme.** Gr. 8° VIII 437. Helbing u. Lichtenhahn Basel 1909. Geb. Fr. 6.50.

Wohl das begehrteste Weihnachtsbuch der Schweizer Theologen. Mit Recht. Auf der Kanzel des Basler Münsters darf die erbauliche Rede mit all

dem schweren Rüstzeug auftreten, welches zum Beweis der These: das Alte ist vergangen!, zum Aufbau einer neuen Weltanschauung und zur Formulierung der hieraus sich ergebenden Ideale und Aufgaben unerlässlich ist. Klirrt es nicht blos, erscheinen vielmehr Bilder und Ideen in vornehmem und einfachem Gewand, wird der Gegner bei Schlag und Parade in seiner ernsthaften Kraft und nicht nach einem blossen Schema gewürdigt, glüht aus allem heraus ein redliches Herz voll Begeisterung und schwerer, innerer Not um das Heil der Seelen und der Massen — dann wollen wir ein solches Buch begrüssen als Wegmarke, ob wir zu ihm wallfahren oder es mit prüfenden Gedanken durchwandern.

Es sind 40 Predigten, vom Verfasser als Fragmente aus seiner pfarramtlichen Wirksamkeit bezeichnet, aus den Jahren 1904—08. In jeder derselben wird ein Gedanke in abschliessender Weise auf das beabsichtigte Ziel losgeführt. Und es sind durchaus nicht lauter soziale Gedanken oder gar lauter sozialdemokratische Zielbewusstheiten. So arm ist weder der Theologe noch der Sozialist noch der Christ Ragaz. „Alle Sünde ist verirrter Lebensdrang“ (S. 355). „Wir stossen auf Kleinlichkeit — seien wir gross! Auf Selbstsucht — heilen wir sie durch Liebe!“ (S. 368). „Nicht für den Himmel sollen wir leben, sondern für Gott und die Brüder“ (S. 425). Recht gewagt ist die Frage: „Jene Wiedertäufer der Reformationszeit, die damals mit ihren sozialen Ideen, ihrer Gottesreichshoffnung niedergetreten wurden, leben sie nicht in der religiösen Bewegung der Gegenwart auf?“ (S. 186). Grandios klingt es und stimmt zu des Predigers schwerem Blut, wenn er fordert: „Es wird mit unsern Zuständen in Kirche, Staat und Volksleben nicht besser, bis da und dort einer steht im Namen des Allmächtigen und spricht; Ich will das Rechte tun oder sterben“ (S. 221). Wir fragen: gibt es bis jetzt gar keine solchen Männer oder sind die Führer der neuen Bewegung endlich diese Gottesmänner? Ich liebe die Hyperbeln nicht; sie verstossen gegen die Geschichte und fabrizieren Götzen für das Volk in der Wüste. Wie klar und sicher heisst es statt dessen (S 257): „Das Dienen des Evangeliums ist nicht ein Lohnverhältnis, sondern eine freie Gabe der Person. Nicht die Geringen sollen den Mächtigen dienen, sondern die Mächtigen den Geringen“ (258). „Wo der Geldgeist ist, fehlt es an Gott“ (S. 297). „Lebenshunger und Lebensnot, das tiefe Missverständnis des Lebens, treibt die Menschen zum Tempel des Mammons. Schlecht werden sie erst allmählig in seinem Dienst“ (S. 303/4). Wie weit Ragaz der Bringer der Neuen Zeit (vgl. S. 8 und die ganze Adventspredigt) oder bloss einer ihrer Diener und Verkündiger sei, wird jeder nach seiner Art beurteilen. Doch darf er erst mitreden, wenn er dies Buch studiert hat. Es tut das Herz des Mannes auf.

*A. W.*

**Vadianische Briefsammlung VI 2, 1546—1551.** Herausgegeben von Emil Arbenz und Hermann Wartmann. Band XXX der st. gallischen Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte. S. 497—955. Fehr, St. Gallen 1908.

Es ist noch ein Abschlussheft mit Nachträgen und Uebersichten in Aussicht gestellt; dann ist die Publikation vollständig und es wird unsre Aufgabe sein, dieser ausserordentlichen Fundgrube allerbesten Materials über Personen und Ereignisse eine Darstellung zu widmen, welche sie allen Liebhabern pla-

stischer Wahrheit und der Reformationszeit insbesondere nahe bringen soll. Das letzte Stück (No. 1734!) berichtet das Ende Vadians nach einem für Bullinger bestimmten Brief (Conzept) Johannes Kesslers. *A. W.*

Pfr. Dr. *O. Pfister*, **Religionspädagogisches Neuland.** Eine Untersuchung über das Erlebnis- und Arbeitsprinzip im Religionsunterricht. 8° 38 S. Schulthess, Zürich 1909. 50 Rp.

Nicht entdecktes sondern ersehntes Neuland gibt das Referat in der Zürcherischen Asketischen Gesellschaft. Das Gefühl, alles Lehren und Lernen sei nichts, wenn nicht das Überzeugtsein (Erlebthaben) und Anwenden (in individuellem Erproben) dazu komme, lässt den Verfasser ein Füllhorn feiner Vorschläge über uns ausschütten. Ich praktiziere manchen davon, seitdem ich ihn meinem Vater abgelauscht habe. Aber die Gefahr der Zersplitterung verwehrt hier das Meiste. Die Mutter hat nur wenige Kinder und diese viele Jahre lang um sich und mit ihnen das Blut gemein. Der Pfarrer kann es nur in einzelnen Fällen ihr gleichtun. Aber er wird durch dies Beispiel die Mutter erziehen. Den Schablonenpfarrern und Katechismuseinpaukern muss das Büchlein einen argen Schrecken oder Zorn verursachen. *A. W.*

*Messikommer, H.* **Die Auferstehungssekte und ihr Goldschatz.** Ein Beitrag zur Sektiererei im zürcherischen Oberlande, mit 2 Ansichten und 4 Tafeln des Schatzes (58 Seiten, 8°). Zürich 1908. Verlag: Art. Institut Orell Füssli. Fr. 2.— (Mk. 1.60).

Knapp, doch in der Hauptsache zutreffend orientiert der Verfasser über die im Zürcher Oberland von jeher unter den grübelnden Webern vorhandene Neigung zu täuferischer und andrer Sektiererei, macht auch die oft allzu antirationale Predigtweise dafür mitverantwortlich, dass solcher Fetischdienst und solches Verehren (angeblicher) Verzückungszustände noch möglich war. Geld, Geistesschwäche, Verwechslung von (erheuchelten) Nervenzufällen mit Religion, Gefallsucht, Geiz, grenzenlose Gutmütigkeit und Suggestionsfähigkeit, das sind ein paar Stichworte aus dieser klassischen Geldmacherei eines raffinierten Weibes. Weil das Autoritätsbedürfnis religiös empfänglicher, aber intellektuell unbegabter Menschen um so leichter ausgebeutet werden kann, je unsinniger die an sie gestellten Anforderungen sind und je stärker sie in der Sphäre der unterbewussten Grundlagen der religiösen Phänomene liegen, darum hat wohl Christus den Unverstand, den Nichtgebrauch des Verstandes, als schwere Sünde neben den Mord u. s. w. gestellt (Mc 7). *A. W.*

**Ferdinand Christian Baur**, der Begründer der Tübinger Schule, als Theologe, Schriftsteller und Charakter. Von *G. Fraedrich.* Preisgekrönt von der Karl-Schwarz-Stiftung. Gotha 1909. Friedrich Andreas Perthes, Aktiengesellschaft. Gr. 8° XIX 383 S. Preis: broschiert Mk. 8. —.

Die jüngste Theologie kennt Baur nur noch als Zerrbild. Er wird ihr als Begründer der „erledigten“, übertriebenen Gegenüberstellung von Paulus und Jakobus geschildert. Von seinem Wesen und Arbeiten gibt aber das nur ein ~~Vorurteil,~~ keine Kenntnis. Die bisherigen Monographien über den Historiker Baur waren meist die Arbeiten von Systematikern. Sie ordneten und urteilten nach Disziplinen statt nach dem geschichtlichen Neben- und Auseinander. Zeller verwies auf die Wandlungen in Baur's Anschauungen, Denk-

und Ausdrucksweise. Frädrich geht auf diesen Weg, aber nun mit aller Gründlichkeit, Unabhängigkeit und psychologischen, literarischen und theologischen Stoffbeherrschung. Darum ist's ein ganz gefreutes Werk geworden, das sich stellenweise wie eine Geschichte der protestantischen Theologie von 1820–60 liest, jedenfalls einen ganz wertvollen Ausschnitt aus derselben darstellt. Da wird nicht zuerst bestimmt, was nun besprochen werden soll, sondern einfach gefragt: was hat Baur gedacht, erlebt, geschrieben, durchgekämpft, geändert, neu formuliert etc.? Deutlich heben sich 3 Perioden ab: Bis 1835 der durch *Religionsgeschichte* (!! Mythologie, Gnosis) über Schleiermacher hinausgeführte, selbständig sich entwickelnde Unionstheologe; bis 1850 der mit Hegelscher Termniologie das N. T. bearbeitende Kritiker; seither der in erster Linie sich an dogmatischen, dogmen- und kirchengeschichtlichen Programmfragen beteiligende, von spekulativer Einseitigkeit wieder gelöste, ausgereifte Historiker. Wenn Frädrich es ablehnt, aus seinen Darlegungen ein kaudinisches Joch zu zimmern für die aller Politik und damit allem Schein abholde Persönlichkeit Baur's, so wird der Recensent noch viel weniger bei seinem Versuch einer Schematisierung behaftet werden dürfen. Jedenfalls war Chr. Baur, ein ungewöhnlich klar und durchsichtig sich entwickelnder Gelehrter, dessen vornehme Art in den Auseinandersetzungen z. B. mit Alexander Schweizer erquickt. Möchten recht Viele viel von ihm lernen. Seine Arbeit wird wie die eines Hase und Hilgenfeld unverlierbar bleiben. *A. W.*

*G. Linder*, **Sulzerana Badensia.** Gr. 8° 39 S. Winter, Heidelberg 1886. 2 M.
— — **Simon Sulzer und sein Anteil an der Reformation im Lande Baden, sowie an den Unionsbestrebungen.** 8° 170 S. Daselbst 1890. Mk. 1.20.

Der Geburtstag des merkwürdigen Mannes (23. Sept. 1508) sollte bei seiner 300. Wiederkehr den Anlass abgeben, auf obige Schriften hinzuweisen. Raummangel verhinderte es. So mag jetzt nachträglich auf die Briefedition wie auf die zusammenhängende Darstellung aufmerksam gemacht werden. Denn zu dem gegenwärtig stark erneuerten Versuch, zwinglisches Denken als inferior hinter die Einflüsse aus Deutschland zu stellen, bildet Sulzer ein lehrreiches Seitenstück, und die Bearbeitung des Materials ist reich und sorgfältig, wenn auch aus guten Gründen etwas popularisiert. *A. W.*

Prof. Dr. *Schirlitz*, **Griechisch-deutsches Wörterbuch.** Neu bearbeitet von Direktor Dr. Eger in Darmstadt. 6. durchgesehene Auflage. Lex. 8° VI 458 S. Roth, Giessen, 1908. 6. Mk., geb. 7.50.

Der alte Schirlitz, das Studentenbuch und Pfarrer-Hülfsmittel, wo kein Kommentar vorhanden oder kein eingehendes Studium beabsichtigt ist, oder das Wörterbuch nur zur ersten Orientierung in grammatischen und biblisch-theologischen Fragen dienen soll. Gerade diese Selbstbeschränkung auf das Notwendigste, verbunden mit grosser Klarheit und Übersichtlichkeit der Anordnung, welche allein schon für die Sorgfalt der Redaktion ein gutes Vorurteil abgibt, wird das 58-jährige Buch immer wieder zur Geltung bringen. Als Beleg- und weiteres Studienmaterial werden Winer, Grammatik und Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch zitiert. Auf die bestehenden Streitfragen, einzelne Kommentare etc. lässt sich Eger freilich aus guten Gründen nicht ein. —

Dr. *E. Preuschen,* **Vollständiges griechisch-deutsches Wörterbuch . . .**

Wir fügen diesen Konkurrenten des vorangehenden Werkes nicht blos hier an, um die undeutlich geratene Titelangabe der 1. Besprechung (3. Umschlagseite des 4. Heftes) gut zu machen, sondern um zugleich auf die bedeutend höher gestimmten Anforderungen zu verweisen, welche dieser Autor an sich und seine Benützer gestellt hat. Die 2. Lieferung (wieder 10 Bogen zu Mk. 1.80) reicht bis *εἰ*. Sie erfreut durch die konsequente Durchführung der angekündigten Grundsätze und bietet reiche Verweise, wo die Schwierigkeit einer Stelle zu weitern Nachforschungen reizt. Anregend wirkt der Vergleich mit den Apokryphen und den apost. Vätern; man greift wohl auch nach ihnen, wo man sich früher begnügte, den neutestamentlichen Sprachgebrauch durchgangen zu haben. Wir wiederholen: auch Preuschen will Studenten- und Pfarrer-, nicht Professoren-Buch sein. *A. W.*

Landrichter Dr. *J. Friedrich,* Priv.-Doc. für Kirchenrecht in Giessen. **Das politische Wahlrecht der Geistlichen.** 8° 30 S. Roth Giessen. 80 Pfg.

Eine juristische Orientierung über die für das passive Wahlrecht in Frage kommenden Gesetze, Motive und Möglichkeiten. Sachlich und inhaltsreich. *A. W.*

*Fr. Oehninger,* **Unser Amt in unserer Zeit.** Mit Rücksicht auf Kutters Buch „Wir Pfarrer". Gr. 8° 49 S. Evang. Gesellschaft St. Gallen 1908. Fr. 1.35.

Dass Oehningers kräftiges Priesterbewusstsein, von welchem man einst wie von Kutter den Rücktritt aus dem landeskirchlichen Amt erwartete, gegen Kutters prophetische Haltung sich auflehnt, begreift sich leicht. Doch ist es erfreulich, wie nicht formelle Standes- oder Amts-Bedenken den Ausschlag geben, sondern das alte: „Die Grösse der Sache liegt darin, dass nichts wider das Gewissen getan (oder unterlassen) wird." Grade auf diesem Boden werden wir aber auch Oehningers Forderungen, soweit sie zu weit nach seiner Auffassung des Christentums hintendieren, für uns ablehnen und hier die Verinnerlichung und praktische Arbeit an uns und dem Volk, bei Kutter den Kampfschrei gegen alles formale Rasten und Rosten hochschätzen. Wir haben ausgeprägte, bis zur offenkundigen Einseitigkeit übertreibende Charaktere in unsrer Kirche und ertragen sie! Das hebt aber ihre Pflicht zur Rücksicht auf das Ganze nicht auf. Oehninger übt diese Mässigung. *A. W.*

*D. A. Hauck,* **Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche.** 21. Bd. Lex.-Format 928 S. Hinrichs Leipzig 1908. Mk. 10.—.

Der letzte Textband. Ein Registerband wird den Schluss bilden. Jetzt haben wir Schweizer, als das Wertvollste der ganzen RE, eine knappe Würdigung Zwinglis von E. Egli auf 41 Seiten Zwar ist es nur eine Revision des früheren Artikels von R. Stähelin, gewiss auch einem der Berufensten. Aber es will uns scheinen, der Zürcher lege schon in diese blosse Ueberarbeitung einen ganz neuen lokalkoloristischen Ton: er kann nicht blos auf seine bisherige Lebensarbeit von Schritt zu Schritt verweisen, eine ganze Reihe Einzelfragen bekommt Leben und Plastik; ob die in Aussicht gestellte Neubearbeitung nicht klarer die Täuferei und die Bauernbewegung trennt? Gewiss geht sie sehr oft völlig in einander auf, namentlich so, dass die radikalsten Täufer stets die radikalsten Gegner von Zins, Zehnten und Leibeigenschaft waren. Aber

das Umgekehrte gehört durchaus nicht zur Regel: die „Ehrbarkeit“ der Bauersame, und ihr Hauptteil ausserhalb des Grüninger Amtes überhaupt, trat freudig für die, auch von Meister Ulrich (stärker als im fraglichen Artikel geschildert) vertretenen sozialen Forderungen ein, verhielt sich dagegen zur Täuferei recht ablehnend. Wenigstens im Weinland liegt dieser Tatbestand sicher vor, was S. 794,22 45 m. E. noch ohne völlige Klarheit durchgeführt wird. —

Beim Gebrauch der RE wird man sich immer vor Augen halten, dass man nicht ein Lexikon vor sich hat sondern eine lexikalisch geordnete Sammlung von (meist nach dem Autor persönlich gefärbten) Monographien. Deshalb ist auch der Verfasser, resp. seine Vorgänger in der 1. und 2. Auflage, immer aufgeführt, und übernimmt der Herausgeber sicher keine Garantie für Einförmigkeit der vertretenen Anschauungen. Das bringt aber den grossen Vorteil, dass jeder Autor sich ohne Joch und Zwang aussprechen kann und soll, dass die Manigfaltigkeit der Geister und Arbeitsgebiete um so voller zum Ausdruck gelangt, dass das Wesen protestantischer Theologie — Freiheit, uneingeschnürtes Forschen und Lehren — auf den ersten Blick uns entgegentritt. Jede Kritik richtet sich deshalb gegen den Verfasser des einzelnen Artikels und nicht gegen den Herausgeber. Letzterem hätten wir gerne eine Anzahl Desideria, uns mangelnde Titel betreffend, vorgebracht. Aber nicht selten trifft man unter ganz anderem Stichwort, besonders in der Biographie eines an der fraglichen Sache beteiligten Mannes, einen so ausgiebigen Ersatz, dass es besser erscheint, das Generalregister abzuwarten. Dann erst werden zuverlässige Urteile möglich werden. — Wer das ganze Werk (210 Mk.) nicht auf einmal erschwingen kann, und es sind wenige Pfarrhäuser dazu befähigt, der wird den angebotenen Weg der Ratenzahlungen einschlagen. Noch besser, wenn man das allmählige Erscheinen der Bände zum allmähligen Erwerb der RE benützt hat. Es lohnt sich reichlich! *A. W.*

**Album** mit Postkarten nach Aquarellen aus **Palästina** und dem **Sinai** (87) und Ägypten (36) aus dem Kunstverlag Andelfinger & Co., München. Vertreter: H. Schlumpf, Küsnacht b. Zürich. Preis Fr. 7.80.

**Die h. Schrift in Bildern**, farbige Künstlerpostkarten. 12 Bilder aus der Zeit Josephs und Moses von Rob. Leinweber. Kohler & Co., München. Vertreter: Evang. Gesellschaft in Zürich. Preis in Mappe Mk. 1.50 pro Serie.

Es sind mehr als blosse Konzessionen an die grassierende Ansichtskartenmode: die *Landschaften* auf ziemliche Distanz noch bis in die Details erkennbar und plastisch sehr wirksam (z. B. Nazareth mit Einblick in das Tal nach NO), ein vortreffliches Anschauungsmittel für den Unterricht: die *Szenen* als Farbenkompositionen stark und in ihrer erzählenden Wirkung meist hervorragend (z. B. Joseph vor Pharao und die Erkennungsszene). Jedenfalls ist der phantastischen oder heroischen Unwahrheit eines Schnorr die reale Wirklichkeit resp. Möglichkeit entgegengesetzt: So kann es gewesen sein.

*A. W.*

# Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion.

Der Vorstand hielt seine Herbstsitzung am 23.—25. September 1908.

In dieser Sitzung wurden die Preisschriften, welche vor dem 15. Dez. 1907 eingesandt waren, beurteilt und die Entscheidung gefällt.

Folgende Preisfrage werden vom Vorstande ausgeschrieben:

I. Zur Beantwortung vor dem 15. Dezember 1909:

*Eine Untersuchung über die Bedeutung der empirischen Religionspsychologie für die Glaubenslehre.*

Auf folgende Frage kann noch die Antwort eingesandt werden vor dem 15. Dezember 1909:

*Eine Untersuchung über den Ursprung und die Bestimmungen der sogenannten „geistlichen Güter“ (geestelijke goederen) in den Niederlanden und deren Gebrauch im 17. Jahrhundert.*

Alles, was nach dem angegebenen Termin einläuft wird, ohne Beurteilung bei Seite gelegt. — Näheres bei der Redaktion.

# Berichtigung.

1. Als Opfer der bei uns üblichen Anonymität habe ich der mir mehrfach entgegengetretenen Ansicht, der von mir S. 196 („Partei und Parteien“) als „bösartig“ bezeichnete Artikel stamme von E. V., Raum gegeben. Ich hielt dafür, ohne persönliche Rücksicht auf den jedenfalls sehr angesehenen Verfasser wäre die Wiedergabe im Kirchenblatt gar nicht geschehen, zumal da jede redaktionelle Ablehnung des Tenors fehlte, und stand mit dieser Annahme durchaus nicht allein.

Wie mir — zu lebhafter Genugtuung für meine bisherige Hochschätzung des erst später und mit vollem Namen an der Diskussion sich beteiligenden Herrn E. V. — durch Herrn Pfarrer Schwarz in Basadingen mitgeteilt und von Herrn Professor E. Vischer bestätigt wird, stammt jener Artikel von völlig anderer Seite. Ich bitte, das S. 199 in Klammern beigefügte (E. V.) auszutilgen!

2. Das „Schweizerische Protestantenblatt“ verweist die „Strickerzählung“ in das Gebiet der Legende. Sie erschien mir einwandfrei sicher bezeugt zu sein. An ihrer Stelle wird mir ein ähnliches Vorkommnis als Tatsache neu zur Kenntnis gebracht, welches für die von mir behauptete Hass-Stimmung noch stärker beweiskräftig ist. Ich gebe auch von dieser Korrektur den Lesern der Schweizerischen theologischen Zeitschrift Kenntnis.

3. Als dritte Reklamation gelangte die Beschwerde an mich, dass ich mit der löblichen Stadt Basel zu wenig „fein säuberlich umgegangen“ sei. Ein Gegenbeweis wurde nicht angetreten. Wer in den Streit auszieht, darf nicht fragen, ob er irgend jemandem wider Willen ein Sandkorn ins Auge jagen könnte.

4. Von den angekündigten Entgegnungen ist noch keine eingesandt worden. Bis Ende des Dezember nehme ich sie noch gerne an. Nach Sylvester möge Frieden sein.

*A. Waldburger*, *Ragaz.*

XXVI. Jahrgang 1909.

Schweizerische

# Theologische Zeitschrift

begründet

von

D. Friedrich Meili †

weitergeführt

von

Aug. Waldburger

Pfarrer in Ragaz.

**Jahresabonnement:**

Fr. 6. — für die *Schweiz*. Mk. 6. — für's *Ausland*.

Zürich II

Verlag von Aug. Frick

1909.

# Inhalts-Verzeichnis.





# Die Katastrophe der Zwinglischen Politik.*)

Von *Paul Burckhardt, Basel.*

Allbekannt ist das Wort des alten Zuger Priesters, das dieser auf dem Schlachtfeld von Kappel vor Zwinglis Leichnam gesprochen hat: „Wie du auch des Glaubens halber gewesen, so weiss ich, dass du ein guter Eidgenosse gewesen bist.“ Dies Zeugnis wird seines versöhnlichen und patriotischen Klanges wegen gern zitiert; aber vielleicht ist es doch nicht unnütz zu fragen, ob es auch wirklich wahr ist. War Zwingli in der Tat das, was man so einen „guten Eidgenossen“ nennt? Die Antwort darauf gibt uns die politische Tätigkeit des Reformators. Vor allem kommen hier die letzten Jahre seines Wirkens in Betracht; es ist die Zeit, die uns erst Zwinglis Grösse recht zeigt. Freilich, wenn wir von seiner „Grösse“ reden, so dürfen wir in dem Reformator nicht ohne weiteres eine religiöse Idealgestalt sehen, einen frommen „Mann Gottes“, dessen Leben und Sterben von Kanzel oder Katheder aus für die Erbauung der Zuhörer ohne Einschränkung verwertet werden könnte. Denn wo das geschieht, wird Zwinglis Porträt liebevoll übermalt oder vergoldet, bald mehr in patriotischem, bald in erbaulichem Farbenton; gelegentlich erfolgt dann darauf eine Verzerrung des Bildes in's Hässliche oder Minderwertige von katholischer oder religionsfeindlicher Seite. Der Historiker sucht die eigentümliche Grösse des Mannes im Rahmen seiner Zeit zu verstehen und gerecht zu beurteilen; die liebevolle Sympathie für den Helden wird nicht zu kurz kommen.

Über die ersten Jahre seines öffentlichen Lebens müssen wir uns kurz fassen. Zwingli machte in jener für ihn glücklichen Zeit, da er in Glarus und später kurze Zeit in Einsiedeln als Pfarrer und Humanist predigte, unterrichtete, studierte, dichtete und musizierte, den Eindruck einer harmonischen Natur; es quälte ihn kein Zwiespalt zwischen Ideal und Unvermögen in sich selbst und in der Menschennatur. Er war ein fröhlicher und selbstgewisser Wahrheitssucher. Sein sittliches Leben war wohl noch besser als das der meisten seiner geistlichen Amtsbrüder, aber

*) Die vorliegende Arbeit ist ein am 23. Februar 1908 zu Basel gehaltener Vortrag. Als solcher, nicht als wissenschaftliche Abhandlung ist er zu beurteilen. Die Art der Darstellung und Zusammenfassung der mannigfaltigen Tendenzen und Ereignisse, sowie die Auffassung vom Tragischen in Zwinglis Lebenswerk mögen den Abdruck der Arbeit in einer theologischen Zeitschrift rechtfertigen.

nichts weniger als rein; auch dachte er, als ein Kind jenes zügellos sinnlichen Zeitalters und nach Humanistenart, nicht allzu streng darüber. Aber etwas trat daneben schon damals in seinem Wesen deutlich hervor, das immer stärker emporwuchs zur Grösse; es war das, was wir *Verantwortlichkeitsgefühl* nennen können. Wenn von Luther erzählt wird, bei seiner ersten Messe habe ihn der furchtbare Ernst der heiligen Handlung so gedrückt, dass er schier davon gelaufen wäre, so bezeugt Zwingli, dass ihn schon in jungen Jahren das Hirten- und Wächteramt in seinem Gewissen geängstigt; denn er habe gewusst, dass das Blut der Schafe, die durch seine Nachlässigkeit umkämen, aus seinen Händen gefordert werde. Also nicht die Heiligkeit des Mysteriums, sondern die Grösse der praktischen Pflicht erfüllte und erschreckte seine Seele. Dieses Verantwortlichkeitsgefühl zeigte aber bekanntlich der junge Pfarrer gar nicht nur in den Dingen der Religion, sondern ebenso stark in allen öffentlichen Angelegenheiten. Seine „grosse und starke Liebe zu gemeiner Eidgenossenschaft“, die er als ein Erbteil seines ehrbaren und freigesinnten Vaterhauses bezeugt, drängte ihn nicht minder dazu, laut mitzureden, zu mahnen und zu warnen, wo es Ehre und Wohl des Vaterlandes galt. Dass er als Toggenburger geboren war, als Sohn eines der alten Eidgenossenschaft nur schirmverwandten Landes, trug wohl dazu bei, dass in seiner Seele kein Ortspatriotismus mit besonderen lieben und stolzen Erinnerungen, kein „Kantonsgeist“, Macht hatte. Was nun Zwingli als Patriot während seiner Wirksamkeit in Glarus besonders bekämpfte, war das sogenannte *Pensionenwesen* und das *Reislaufen*. Tausende von jungen, abenteuerlustigen Schweizern liefen jährlich von Pflug oder Werkstatt fort, um für den König von Frankreich oder andere Fürsten zu kämpfen. Tausende blieben auf den Schlachtfeldern liegen, aber die glücklich Heimgekehrten, in bunten, geschlitzten Kleidern, die wallenden Federn auf dem breiten Hut, in der Tasche die Goldkronen, das Maul voll Renommage, lockten immer wieder zum gefährlichen Spiel. Und dass sich neue Söldner fanden, dafür sorgten durch Überredung und Versprechungen die vielen Ratsherren, Landammänner und Bannerherren, die heimlich oder offenkundig „Kronenfresser“ waren, d. h. von Frankreich oder einer andern Macht jährlich Goldspenden erhielten und dafür verpflichtet waren, im Interesse ihrer hohen Gönner zu wirken und zu weibeln. Von einer Politik der ehrlichen Überzeugung konnte dabei keine Rede sein. Die Schande der Käuflichkeit befleckte die Ehre der Schweiz, und, was das Schlimmste war, sie war vielfach mit *unleugbarem materiellem Vorteil* verbunden. Denn bei der Armut des Bodens und der mangelnden Möglichkeit einer Auswanderung war die

Reisläuferei für viele ein willkommener Verdienst. Anderseits verlangte die soziale und politische Stellung vieler eidgenössischer Staatsmänner Geldmittel, die ihnen nicht ihre unbezahlten Ämter, sondern nur die fremden Pensionen liefern konnten. Zwingli selbst bezog einige Zeit eine kleine Pension vom Papst, die ihn freilich zu gar nichts verpflichtete und die er für Bücheranschaffungen verwendete. Der „Krebsschaden“ der alten Eidgenossenschaft, Reislaufen und Pensionenwesen, war also nicht so einfach zu beseitigen; dagegen aufzutreten verlangte Mut; denn man verfeindete sich mit Vornehm und Gering, mit den grossen Herren und den armen Kriegsknechten. Aber ein Pfarrer wie Zwingli, der nicht in seiner Studierstube, sondern unter seinem Volk lebte, der selber als Feldprediger der Glarner zwei Mal über die Alpen zog und wusste, wie ein Schlachtfeld aussah, der mit eigenen Augen sah, wie Liederlichkeit und Rohheit, Geldgier und materieller Sinn weite Kreise des Volkes beherrschte und verderbte, der konnte nicht stilleschweigen. In zwei patriotischen Gedichten, besonders aber in seinen Predigten bekämpfte er Miet und Gaben und warnte vor der Untergrabung der schweizerischen Ehre und Freiheit. Man stelle sich vor, unsere heutige Fremdenindustrie, die ja etwa auch zum Fremdendienst wird, nähme in einzelnen Gegenden solche Dimensionen an, dass die Sucht, Geld zu machen, in weiten Volkskreisen Ehre, Scham und Interesse an geistigen Werten vollständig verdränge, und denke sich nun einzelne Männer, die rücksichtslos das gute Geschäft als eine nationale Gefahr bekämpften: dann gewännen wir ungefähr ein Bild von Zwinglis Stellung. Persönliche Anfeindungen und der neue Bund mit Frankreich, der 1516 abgeschlossen wurde und die Abhängigkeit der Schweiz vom französischem Geld offiziell bestätigt, machte dem leidenschaftlichen Gegner Frankreichs die weitere Wirksamkeit in Glarus unmöglich. Nach kurzem Aufenthalt in Einsiedeln wurde Zwingli im Dezember 1518 als Leutpriester, d. h. Gemeindepfarrer, ans Grossmünster zu Zürich berufen. Die Chorherren, die den bekannten patriotischen und fein gebildeten Gelehrten und Prediger wählten, erwarteten von ihm, dass er in Zürich im Sinn des Erasmus Bildung und Frömmigkeit verbreite. Nun war er denn in der stolzesten Stadt der Eidgenossen, vor der ihm lange gegraut hatte, in der Stadt, wo ein tapferes und selbstbewusstes, aber auch hochmütiges und rohes Volk wohnte, wo wilde Üppigkeit und Geldgier, viel Fremdenverkehr und Fremdendienst, aber nur in kleinen Kreisen frommer Sinn und höhere geistige Bildung zu Hause waren.

Der Siegeslauf der Reformation in Zürich von den ersten

Predigten Zwinglis nach der Schrift bis zur endgiltigen Abschaffung des alten Gottesdienstes und der Konstituierung der zürcherischen Landeskirche, diese ereignisreiche Zeit von 1519—1525, kann hier nicht besprochen werden. Es war zugleich die grosse Zeit Luthers; auch in der Schweiz sprach jedermann von ihm: Luthers Name war das Parteistichwort. Aber bald redete man nicht nur von lutherischer, sondern auch von zwinglischer Ketzerei und Missglauben. Zwar verwahrten sich Zwingli und der Zürcher Rat dagegen, dass es eines Menschen Lehre sei, die so gewaltige Änderungen vollbracht habe, es sei vielmehr das lautere Wort Gottes; aber die allgemeine Rede blieb doch. Und in der Tat: es war auch Luthers, es war auch Zwinglis Sache. Denn was ein einzelner grosser Mann auch in einer Republik bedeuten kann, lehrt uns Zwinglis Wirken. Das Gefühl, für das sittliche und religiöse Leben seiner Gemeinde zu Zürich, ja aller, die dem Wort Gottes erreichbar waren, verantwortlich zu sein, das war es, was ihn, den fremden, erst hergekommenen Leutpriester so kühn, ja so unerhört frech machte, wie Gegner oder Gleichgiltige urteilten. Die Pest hatte ihn zu Anfang seines Aufenthaltes in Zürich an den Rand des Grabes gebracht; seither war er gegen sich selber ernster und seiner Sündhaftigkeit sich bewusster geworden; die leichte und lässliche Humanistenauffassung vom Weltleben geht unter im Eifer für das heilige Werk. Eben dieser Eifer kann jetzt den Zwiespalt zwischen Ideal und Wirklichkeit, d. h. zwischen dem klar erkannten Evangelium und den tatsächlichen Lebens- und Glaubensformen nicht länger ertragen, und so bricht Zwingli los.

Wir wissen, wie er gepredigt hat. Von der Bibelauslegung ging's flugs in's praktische Leben hinein; was auf den Gassen, in den Trinkstuben, in den Klöstern, im Ratssaal gesündigt wurde, zog er ohne Beschönigung hervor; und war einer, vielleicht ein vornehmer Mann, so deutlich gezeichnet, dass die Zuhörer nach dem Namen fragen konnten, so fügte der Pfarrer etwa hinzu: Frommer Mann, nimm dich's nit an! Aber der Hieb sass. Kein Wunder, dass viele über Zwingli empört waren und manche drohten, ihn einmal von der Kanzel herunter zu werfen. Aber der gleiche strafende Eiferer sprach auch gewaltig ernst von seiner eigenen Pflicht und von der furchtbaren Gefahr, in der er selbst täglich stehe, als ungetreuer oder lässiger Seelsorger erfunden zu werden. Dem jungen Thomas Plater, der einmal eine solche Predigt vom Hirtenamte anhörte, wurde es unheimlich. Es war ihm, als ob ihn einer an den Haaren emporzöge. „Steht es so,“ dachte er, „dann willst du nimmermehr Pfaff werden.“ Unerhört

waren die Erfolge, die der kühne Pfarrer schon vor dem Sieg der neuen Lehre davontrug; denn *sein* Werk war es zum guten Teil, wenn der Rat durch neue Sittengesetze die allgemeine Liederlichkeit angriff, wenn Zürich den hohen Mut fasste, allein von allen Eidgenossen das französische Bündnis und damit die glänzend bezahlte Dienstbarkeit Frankreichs abzulehnen, und bald darauf auch dem Papst keine Söldner mehr zu schicken, wenn sogar die Schwyzer Landsgemeinde auf eine Zuschrift Zwinglis hin, für kurze Zeit wenigstens, alle fremden Dienste verschwor.

Vom Jahr 1525 an ist Zürich eine veränderte Stadt, eine christliche Republik, deren oberstes Gesetz das lautere Wort Gottes sein soll. Der Rat erlässt seine Sittenmandate, Polizeiordnungen, Ehe- und Kirchensatzungen „dem allmächtigen Gott zu Lob und Ehren als eine christliche Obrigkeit im Namen gemeiner Kirche." Der Besuch der Gottesdienste wird obligatorische Staatsbürgerpflicht, Zuwiderhandelnde werden bis zur Besserung von Zunft und Gemeindegut ausgeschlossen. Von Freiheit des Glaubens ist in diesem christlichen Staat natürlich nicht die Rede; Gotteslästerer werden an Leib und Leben gestraft, und Altgläubige müssen sich grollend ducken oder auswandern. Mit den gefährlichsten Gegnern des neuen Wesens, den sogenannten Wiedertäufern, entbrannt ein erbitterter Kampf. Diese Täufer, die nicht einen christlichen Staat, sondern eine wirkliche Gemeinde von auserwählten, gläubigen und getauften Christen nach den Grundsätzen der Bergpredigt bilden wollten, wurden überall, nicht nur in Zwinglis Kirche, unterdrückt; dass sie Kindertaufe, Eid und Waffendienst, zum Teil auch Steuern, verwarfen, machte sie unmöglich. Es war freilich der Staat, der sie blutig verfolgte, aber der Staat war ja in Zürich, und bald auch in Basel, Bern und anderswo, nichts anderes als die *staatlich geordnete christliche Gemeinde.* In wenig Worten seien hier Zwinglis Ansichten von Gemeinde, Kirche und Staat zusammengefasst.

Zwingli kennt auch eine *allgemeine* Kirche, aber nur als die Idee einer rein geistigen Gemeinschaft aller Christusgläubigen; wichtiger ist ihm die *sichtbare* Kirche, nämlich eine Vereinigung in einem Geist und zu einem Leib, bestehend aus allen zusammenwohnenden und durch ihre Lebensinteressen zusammengehörenden Leuten, also eine Kirchhöre, wie z. B. die Gemeinde einer freien Stadt oder einer Talschaft; Zwingli hat dabei meist schweizerische Verhältnisse im Auge. In dieser Gemeinde sind eigentlich Priester und Laien gleich, die Gesamtheit oder die Mehrheit entscheidet über die Lehrform und wählt den „Hirten". Sie hat aber kein Recht zu äussern Strafen, sie kann die Fehlbaren nur aus ihrer

Gemeinschaft ausschliessen. Aber neben dieser Ordnung braucht der Mensch noch eine andere; sie ist freilich nur eine „arme und bresthafte Gerechtigkeit“, aber doch gottgewollt: *die Obrigkeit.* Ihre Haupteigenschaft ist die Zwangs- und Strafgewalt; jeder Christ ist ihr Gehorsam schuldig; jedoch nicht immer und nicht unbedingt. Wenn eine Obrigkeit Gottes Willen zuwiderhandelt, wenn sie etwa gar ihren Untertanen Christi Lehre verbietet, darf zwar nicht der einzelne, jedoch das ganze Volk oder die Mehrheit die Obrigkeit „abstossen“, d. h. durch gerechte Empörung stürzen. Darin unterscheidet sich Zwingli grundsätzlich von Luther, der auch eine tyrannische und ungöttliche Obrigkeit dulden will, da des Christen Gesetz Kreuz und Leiden heisse. Es kommt beim republikanischen Zwingli eben eine ganz andere *politische* Denkweise zum Ausdruck: Zwingli ging, wenigstens lange Zeit, davon aus, eine Obrigkeit sei nur dann rechtmässig, wenn sie mit der Zustimmung des Volkes bestehe. Mit diesem demokratischen Instinkt traute Zwingli der Monarchie, besonders aber dem Adel aller Zeiten und Völker, wenig Gutes zu.

Wenn nun die Volksgemeinde, die ihre Obrigkeit wählte, auch zugleich die sichtbare Kirche bildete, so musste die Obrigkeit allerdings auch die Dinge der Kirche entscheiden: ein Streit zwischen Kirche und Staat war damit theoretisch ausgeschlossen. Den Einwand, dass der Glaube nicht Jedermanns Ding sei, liess der stürmische und gewalttätige Idealismus der Reformatoren wie Zwingli und Kalvin nicht gelten; das Gesetz Christi sollte erzwungen werden. Der Rat der 200 in Zürich erschien Zwingli vergleichbar den Ältesten der Urkirche; es schien nur billig, dass er die Disputationen über den Glauben anordnete und die geistliche Ordnung gab; es entsprach übrigens dem altschweizerischen Regierungsprinzip, auch geistliche Dinge zu überwachen.

Aber eigentlich wurde doch durch die geistliche Gewalt der Obrigkeit die Souveränität der Gemeinde bedenklich eingeschränkt. So war es in der Tat. Ja, auch in politischen Dingen blieb Zwingli um so weniger Demokrat, je mehr er an der Staatsregierung persönlich teilnahm. Sein Ideal wurde die Aristokratie, wie er sie verstand, nicht etwa Junker- und Fürstenregiment, sondern die Führung des Volkes durch die Besten, Frömmsten und Weisesten. Der Herr Omnes, wie Luther die unverständige Masse nannte, wurde auch Zwingli seit dem Bauernaufstand und den Unruhen der Wiedertäufer auf dem Land sehr unsympathisch. Es gab eben, auch nach dem Sieg der Reformation zu Zürich, noch manche heimliche Pensioner und Söldner, viele Altgesinnte und besonders viele widerspenstige Anhänger der geheimnisvollen

täuferischen Wanderprediger zu Stadt und Land. Da schien es doppelt nötig, dass der Rat „als christliche Obrigkeit und anstatt gemeiner Kirche“ das Regiment und das scharfe Schwert handhabte.

Der einflussreiche, katholisch gesinnte Unterstadtschreiber Joachim am Grüt entfloh aus der Stadt, der Gelehrteste der Zürcher Täuferlehrer, Felix Manz, wurde in der Limmat ertränkt, sein Freund, der gewaltige Bussprediger und Dichter Jörg Blaurock, zur Stadt hinausgepeitscht; andere Bluturteile folgten. Nicht nur wurde ein wilder Kriegsgeselle geköpft, weil er Zwingli einen Schelmen, Ketzer und Seelenmörder genannt und einer christlichen Obrigkeit zum Trotz mitten durch's Grossmünster geritten war; die Zürcher sahen sogar an einem Herbsttag desselben Jahres 1526 einen allbekannten und angesehenen Ratsherrn, einen würdigen Greis mit weissem Haar, auf dem Schafott knieen; er hiess Jakob Grebel und war wegen früher empfangener Pensionen in ungehöriger Eile verhört und zum Tode verurteilt worden. Und der ihn zum Tod gebracht hatte, war Meister Ulrich. Nach seiner Gewohnheit hatte der Reformator auf der Kanzel scharf und deutlich gesagt, es gebe angesehene Leute in der Stadt und im Rat, die Pensionen bezogen hätten und Feinde der evangelischen Wahrheit seien; er aber könne es vor dem strengen Gericht Gottes nicht verantworten, zu schweigen. Diese geistliche Anklage eröffnete einen eigentlichen Sensationsprozess gegen viele Verdächtige. In der Qual der ans Folterseil Gehängten und in dem übereilten Tod Grebels sah Zwingli nur ein wohlverdientes göttliches Gericht. Dass er aber glaubte, so persönlich eingreifen zu müssen, erklärt sich eben aus jenem übermächtigen Verantwortlichkeitsgefühl, das sein ganzes Wirken bestimmt. Die theoretische Begründung dafür gibt er in seiner Lehre vom *Amt eines Hirten.*

Es muss in jeder Gemeinde einen Hirten oder Propheten geben, dessen Pflicht es ist, Volk und Obrigkeit zu mahnen und zu strafen, dessen Persönlichkeit einen fortwährenden Kampf gegen Sünde und Gottlosigkeit darstellen muss. Dies höchste Amt im Gottesstaat ist „nicht eine lustbarliche Reizung des Fleisches, sondern ein ewiger, unablässiger Streit mit allem Fleisch.“ Dem Träger dieses Amtes soll vor seiner Aufgabe bangen; göttliche Gabe braucht er dazu; er hat eine Stellung wie die Propheten des alten Bundes, oder wie der grosse athenische Redner und Patriot Demosthenes oder wie die Volkstribunen in Rom, die Ephoren in Sparta. Bald brauchte freilich Zwingli sich nicht mehr auf antike Vorbilder zu stützen; seine eigene Stellung in Zürich war die praktische Grundlage seiner Theorie. Eine seltsame

Wendung der Gedanken und Bestrebungen! Zuerst das Prinzip der Demokratie, der aus gleichen Gliedern bestehenden Gemeinde; denn die rechte Aristokratie, eine Obrigkeit der Besten und Frömmsten, und endlich das Amt des Propheten, der fast ein Monarch von Gottes Gnaden sein konnte. Zwingli sagt denn auch einmal: „Der göttliche Geist kann wohl auch von den Einzelnen erfasst werden, aber für die Menge sind Propheten und Regenten nötig, die wie Prometheus den Verkehr zwischen Gott und den Menschen, zwischen Himmel und Erde, zu vermitteln haben."

Wir dürfen freilich das Bild der Humanistensprache nicht zu genau nehmen, sonst wäre Zwingli wirklich, wie etwa die Täufer sagten, ein neuer Papst, ärger als der alte gewesen; aber etwas von päpstlicher und monarchischer Gewalt übte Zwingli in der Tat in den letzten Jahren seines Lebens aus. Nicht er hatte sichs genommen, die Bürgerschaft oder der Rat hatten unter dem Eindruck seiner imponierenden Persönlichkeit ihm, *als dem lebendigen Gewissen des neuen Staates,* die Ehre und das Recht gegeben, in allen Dingen mitzureden. Wenn rohe Kerle Zwingli nachts unter Schimpfworten die Fenster einwarfen, so sah der Rat darin eine Verhöhnung seines eigenen Vertrauens und strafte hart; und wenn Zwingli darauf drang, dass keine heimlichen Gegner des Evangeliums im grossen Rat mehr sitzen sollten, so wurde die verlangte „Sönderung" vorgenommen.

Im gleichen Winter, da dies geschah, 1528/29 wurde ein *geheimer Rat* von 6 Herren ernannt, die dem grossen Rat nur vorzulegen brauchten, was sie für gut fanden; sie konnten aber auch geistliche und weltliche Personen beiziehen; dabei war natürlich zuerst M. Ulrich gemeint. Bald sass er denn auch im Geheimen Rat. Der junge Stadtschreiber Beyel folgte ganz den Weisungen des von ihm verehrten Meisters oder überliess ihm geradezu die Arbeit. Zwingli gab Gutachten ein, verfasste Ratschläge, stand in Korrespondenz mit fremden Städten uud Fürsten, er besorgte gelegentlich sogar Pulver und Büchsen für Verbündete. Aus dem heimlichen Rat schied man sogar später noch die „heimlicheren Heimlichen" aus; aber der eine Zwingli war es, von dem, nach dem Worte Eschers, die Heimlichen und Heimlichern, wie die Planeten von der Sonne, ihr Licht empfingen. Er war „Bürgermeister, Schreiber und Rat in einer Person." Eine solche Konzentration der Macht war um so willkommener, je kühner und ausgedehnter die *auswärtige Politik* wurde, von der nun die Rede sein soll.

In der Schweiz erfüllten sich Zwinglis Hoffnungen auf einen raschen Siegeslauf des Evangeliums zunächst nicht. Vor allem

waren es die fünf Orte Uri, Schwyz, Unterwalden, Luzern und Zug, dazu Freiburg, die hartnäckig der neuen Lehre widerstrebten und sich zusammentaten, um in ihrem Erdreich jeden Keim der Ketzerei zu ersticken; ja noch mehr, sie wollten durch einen eidgenössischen Rechtsspruch die Ketzerstadt Zürich zur Umkehr zwingen. Als dies nicht möglich war, anerkannten sie die Zürcher nicht mehr als Eidgenossen, drohten mit Krieg und verkündeten laut ihre Absicht, Zwingli womöglich in ihre Gewalt zu bekommen und zu verbrennen. Auch die Ausbreitung der neuen Lehre in den gemeinsamen eidgenössischen Untertanenländern versuchten sie mit Gewalt und Hinrichtungen zu hindern. Die Antwort auf die Frage, warum die Waldkantone die Reformation so schroff abgelehnt haben, ist nicht so leicht. Oft weist man auf den konservativen, frommen Sinn aller Bergbewohner hin. Es ist aber sehr zweifelhaft, ob diese echte, konservative, Frömmigkeit Gemeingut jenes wilden, sinnlichen Geschlechtes gewesen ist. Ferner haben ja viele glarnerische, bündnerische, bayerische, tirolische und österreichische Gebirgsbewohner die protestantische Lehre und die Predigt der Wiedertäufer eifrig angenommen. Der heutige Katholizismus in Bayern und Oesterreich ist ja erst das Werk der Gegenreformation. Wichtiger scheint mir der bedenkliche *Mangel an Bildung* und geistigen Interessen zu sein, der damals in den Urkantonen bei den *Geistlichen* und bei den *Führern des Volkes* zu Tage trat. Das Misstrauen gegen alle höhere Bildung war gross; auch ihren Pfaffen misstrauten die Regierungen und kontrollierten ihre Amtsführung scharf. Den Mönchen von St. Urban nahm eine Luzerner Ratsbotschaft die verdächtigen griechischen Bücher weg mit der Bemerkung: „Was kritzis-krätzis ist, das ist lutherisch.“ Diese Volksführer waren meist ungebildete Leute, aber praktische Regenten, oft kluge Geschäftsleute, z. B. waren damals zwei Metzger Schultheissen von Luzern; besonders aber standen altgediente Söldnerhauptleute und Pensionsherren in Ehren und Würden. So hatte Zwingli wohl doch Recht, wenn er immer wieder heftig und hartnäckig behauptete, der Fremdendienst der fünf Orte sei schuld an ihrem Hass gegen das Evangelium. Er irrte sich freilich darin gründlich, dass er meinte, die Häupter hielten das arme, heilsbegierige Volk gegen dessen Willen aus Verstocktheit und Tyrannei beim alten Glauben fest. Es stand eher wohl so: Die materiellen Interessen, die Sorge und die Gier nach dem Geld und die Sinnenfreuden erfüllten die Gemüter der meisten Männer; dazu kam wohl noch die Anhänglichkeit an die alten, lieben, frommen Bräuche. Wenn die Kriegs- und Geschäftsleute Zeit fanden, an ihr Seelenheil zu denken, in

einer Anwandlung von Reue und in angstvollem Erwägen ihrer Chancen im Jenseits, so wollten sie sich an's Altgewohnte halten und nicht an das neue und sittlich sehr unbequeme Evangelium eines ihnen fremden Zürcherpfaffen, der ihnen den besten irdischen Verdienst, das fremde Geld, missgönnte. Daher der ganz persönliche Hass vieler Hauptleute und Volksführer gegen Zwingli und Zürich. Schon 1524 schien der Bruderkrieg in der Eidgenossenschaft vor der Türe zu stehen. Die gemeinsamen Vogteien, in denen Zwinglis Lehre Eingang fand, in deren Regierung aber die altgläubigen Orte die Majorität hatten, boten täglich Stoff zu einem Streit, den nur das Schwert entscheiden konnte. Dazu argwöhnten die Zürcher, dass Österreich, besonders der streng altgläubige Bruder des Kaisers Karls V., der Erzherzog Ferdinand, den schweizerischen Gegnern Zwinglis zu Hilfe kommen könnte.

Da entwarf, wahrscheinlich zu Ende des Jahres 1524, Zwingli ein denkwürdiges *politisch-militärisches Programm* zur Abwehr des drohenden Feindes. Darin rät er unter anderm folgendes: Mit den evangelisch gesinnten Untertanen in den gemeinen Vogteien soll Zürich einen Bund schliessen und ihnen auch von sich aus grössere Selbständigkeit und sogar den Besitz geistlicher Güter versprechen; die Schwyzer dagegen müssen von ihren Herrschaftsrechten über das Kloster St. Gallen verdrängt werden. Vor allem sind die evangelischen Reichsstädte in Süddeutschland für einen Bund zu gewinnen; die Strassburger müssen ihr Fähnlein, das einst Heini Rahn in der Dornacher Schlacht erbeutet hatte, wieder zurückbekommen, den Konstanzern kann man sogar die Mitregierung im Thurgau versprechen. Solche kühne und nach eidgenössischem Recht frevelhafte Dinge plante in tiefstem Geheimnis der Zürcher Reformator. Altes beschworenes Recht wird ohne Bedenken verletzt, wenn es dem Evangelium schadet; neue Freundschaft ist zu suchen, wenn sie der heiligen Sache dient. „Ich will lieber ein Bündnis, das der Glaube lebendig erhält, als eines, das zugleich mit den Pergamenten vergilbt," schreibt damals Zwingli. Dazu ist diese christliche Politik in ihren Mitteln nicht wählerisch; einerseits sollen z. B. der österreichischen Regierung durch eine Gesandtschaft Zürichs Verdienste um das Haus Habsburg in Erinnerung gebracht, anderseits sollen heimlich durch die Graubündner Österreichs Untertanen in Tirol und im Etschland zum Aufruhr gereizt werden; vielleicht lassen sich auch, meint Zwingli, der Wallgau oder Rheinfelden annektieren. Aber vorläufig waren das, besonders bevor Bern auf Zürichs Seite stand, nur politische Phantasieen; zum Krieg kam's noch nicht. Es folgte das grosse eidgenössische geistliche Redeturnier, die Dis-

putation zu Baden; die Altgläubigen rühmten sich zwar ihres Sieges, aber die Reformation breitete sich doch weiter aus; besonders wurden im Jahr 1528 die Berner, denen die fünf Orte schon lange nicht mehr recht getraut hatten, aus halben Ketzern zu ganzen; es folgten bekanntlich bald Basel, Schaffhausen, St. Gallen. Dafür drohte nun in der grossen Welt draussen von Seite Kaiser Karls V. der Hauptschlag gegen die Evangelischen. Karl schloss mit seinen Gegnern, dem Papst und dem König von Frankreich Frieden und schien nun Ernst machen zu wollen mit der längst beschlossenen Unterdrückung der Ketzerei. Zwingli konnte sich unmöglich damit beruhigen, das Evangelium sei nun vorläufig im engern Vaterland gesichert. Denn erstlich glaubte er, dass die fünf Orte zum Angriff auf die Glaubensgegner bald Österreichs Hilfe suchen würden; und ganz besonders war *sein Werk grösser als sein Vaterland.* Das Evangelium machte nicht staatsklug Halt an den politischen Grenzen; im Gegenteil, alle politischen Interessen und Kombinationen sollten ihm dienstbar werden. Bereits war als Resultat der oben erwähnten Pläne Konstanz in ein *christliches Burgrecht* mit Zürich aufgenommen worden. Den Konstanzern war dabei nicht nur Schutz und Schirm, sondern eventuell auch Erwerbung äusserer Macht in Aussicht gestellt worden. Bald erweiterte sich der Kreis dieses evangelischen Sonderbundes; Bern trat bei, dann St. Gallen, Biel, Mülhausen, Basel und Schaffhausen. Bern und Zürich gelobten sich besonders, jede neugläubige Gemeinde in den eidgenössischen Untertanenländern gegen die katholischen Mitregenten zu schützen. Die Stadt freilich, mit der Zwingli längst gern enge Freundschaft geschlossen hätte, Strassburg, war noch nicht im Bund. Und doch kamen gerade von dort beständig die wichtigsten Nachrichten über die Lage im Reich, über die Haltung Frankreichs, Wahres und Falsches, oft Aufregendes. Die Strassburger Reformatoren und Kirchenpolitiker *Bucer und Capito* waren es besonders, die ihre Briefboten rheinaufwärts und bis zur Limmat schickten. Inzwischen geschah, was Zwingli längst gefürchtet hatte, die fünf Orte fanden Anschluss an Österreich; das evangelische Burgrecht der verhassten Ketzerstädte und die Furcht vor Berns Rache trieb sie dazu. Waren doch im Frieden 800 Obwaldner den aufständischen Untertanen Berns im Haslital, die sich der neuen Lehre widersetzten, in „christlicher Hitze" über den Brünig zugezogen. Ein Enkel des Friedensstifters Niklaus v. Flüe hatte das Banner getragen. Das Bündnis der fünf Orte mit Österreich trug auch das Prädikat „christlich"; in dieser „christlichen Vereinigung", die der Erhaltung des alten, wahren Glaubens dienen sollte, ver-

sprach die österreichische Regierung, ihren Freunden nötigenfalls eine stattliche Truppenmacht mit Geschütz zu senden. Eroberungen innerhalb der Eidgenossenschaft, d. h. also Gebiet der ketzerischen Orte, sollten den fünf Orten oder andern Gliedern der christlichen Vereinigung zufallen. Als solche waren ausser Österreich auch die Herzoge von Savoyen und Lothringen und andere Fürsten in Aussicht genommen. Widersprach schon das evangelische Sonderbündnis dem strengen eidgenössischen Recht, so war dieser „Ferdinandeische Vertrag“, für den Bestand der Eidgenossenschaft noch viel gefährlicher. Nun konnte ja der alte Erbfeind Österreich hoffen, diese brillante Gelegenheit auszunützen und alte Verluste wieder einzuholen. Schon längst hatte man in den Kreisen des vorderösterreichischen Adels darauf gewartet und sich oft darüber geärgert, dass es so lange nicht zum Bürgerkrieg in der Schweiz kam, dass sich die entzweiten Eidgenossen „über Recht gar liederlich wieder einigten.“ Mit herzerfreuender Offenheit und Grobheit hatte sich kurz vorher ein österreichischer Rat darüber so geäussert: „Ich hetts niemer geloubt, dass die Keiben als lang verzogen und einander nit erbürstet; ich meine, sie haben den Braten geschmeckt.“ Mit diesen Freunden verbanden sich also nun die fünf Orte. Aber der Vertrag brachte viel Lärm und viele schöne Worte um nichts. Als der Bürgerkrieg, den wir den 1. Kappelerkrieg nennen, wirklich ausbrach und die Zürcher mit ihren Bundesgenossen, mit stattlichem und in frommer Zucht gehaltenem Heer auf dem Albis erschienen, da waren die überraschten Gegner überaus froh, dass der Glarner Landammann Äbli rasch den Frieden vermittelte. Denn von dem geldarmen Österreich kam keine Hilfe, nur leere Versprechungen. Zwingli freilich war mit dem Resultat nicht zufrieden. (Schluss folgt.)

---

# Brauchen wir eine neue Reformation?

Vortrag, gehalten im „*theologischen Kränzchen*“ zu Bern, am 9. Nov. 1908.

Von *M. Rüetschi*, Pfarrer, *Stettlen* (Bern).

---

*Anmerkung.* So lautete das Thema; dem Werke und der Auffassung von *Tröltsch* würde es wohl besser entsprechen, zu sagen: „Was haben wir heute an der Reformation“. — Erst infolge meines Vortrages bin ich auf den Aufsatz hingewiesen worden, den *Tröltsch* unter dem Titel: „*Luther und die moderne Welt*“ neulich veröffentlicht hat — in dem Sammelbändchen „*das Christentum*“, aus: Wissenschaft und Bildung. — Leipzig, Quelle u. Meyer, 1908.

*Tröltsch* hofft damit „klarere Formulierungen“ und eine ausführlichere Darstellung des „Neuen im Protestantismus“ gegeben zu haben. Das erkennen wir dankbar an. Auch wir möchten nicht „das konfessionelle Kirchentum als

das Normale ansehen," noch „durch partielle Verbesserungen der Dogmatik" der modernen geistigen Welt begegnen; aber über eine letzte Differenz kommen wir nicht hinweg. Sehr einleuchtend zeigt uns *Tröltsch* die vier grossen Gedanken der Reformation als: der Glaubens- und Erkenntnisreligion, des religiösen Individualismus, der Gesinnungsethik und der Weltoffenheit, und als deren gemeinsame Wurzel (S. 85; oder als fünfte Grundidee S. 101) offenbart sich ein neuer Gedanke von Gott. Wir stimmen zu, wenn *Tröltsch* an der Lehre vom Gesetz diese veränderte Stellung zu Gott dahin interpretiert: das Evangelium „gibt die Kraft, zu verwirklichen, was es gebietet durch die in seiner Erkenntnis enthaltene Gottesgemeinschaft" (S. 87). Aber darin sehen wir dann nicht nur eine „scholastische Hülle"; und wenn es heisst: „die wahre Ordnung zwischen „Gott und Mensch ist von Hause aus die Gnadenordnung" (S. 88), dann fragen wir, wie diese „durch die Sünde hindurch" im Menschen Platz greifen kann. Die Gesetzesordnung ist und bleibt Gottes Wesen, und doch schafft er Erlösung. das ist die sittlich-religiöse Meisterfrage, und die Antwort darauf ist der Kern des Evangeliums und der Reformation — So sind wir Schüler von *Lüdemann* gelehrt worden, und wir haben keinen Grund, davon abzugehen. — Von neuerer Literatur sei erwähnt:

*Tröltsch, Ernst.* „*Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit*", in: „die Kultur der Gegenwart" v. P. Hinneberg, Teil I., Abt. 4: „die christliche Religion". Berlin u. Lpzg. 1906. p. 253—458.

— „*Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt.*" Vortrag in Stuttgart; — München u. Berlin, Oldenbourg. 1906. 66 S.

*Loofs, Friedr.* „*Das Evangelium der Reformation u. d. Gegenwart*", in: Th. St. Kr. 1908. p. 203—44.

— „*Luthers Stellung zum Mittelalter und zur Neuzeit.*" Rektoratsrede, in: Deutsch-evgl. Blättern. 1907. p. 513—538.

*Haering, Th.* „*Dogmatik.*" Calv u. Stuttgart 1906.

*Hausrath, Ad.* „*Luther's Leben*". 2 Bde. Berlin. Grote. 1904.

*Lüdemann, H.* „*Reformation und Täufertum*" in ihrem Verhältnis zum christlichen Prinzip. Bern. Kaiser. 1896.

*Holl, Karl* „*Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus*", in: S. g. Vorträge u. Schriften. Tübingen. Mohr. 1906.

— „*Was hat die Rechtfertigungslehre dem modernen Menschen zu sagen?*" Tübingen. Mohr 1907.

*Wernle, Paul.* „*Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrh.*", in S. g. V. u. Schr. Tübingen-Lpzg. 1904.

*Dilthey, Wilh.* „*Die Glaubenslehren der Reformatoren*", in: „Preuss Jahrbücher" 1894. Bd. 75. p. 44-86.

*Dorner, A.* „*Dogmengeschichte*". Berlin. Reimer 1899.

*Niebergall.* „*Die paulinische Erlösungslehre im Konfirmandenunterricht*". Tübingen-Lpzg. 1903.

---

## I.

Am Eingang des Schlossgartens zu Dachau stand vor Jahren eine Tafel mit der Aufschrift: „Nur Gebildeten ist der Eintritt in den königlichen Hofgarten gestattet." So berichtet uns *W. H. Riehl* in seinen „religiösen Studien" (S. 212); als feiner Kenner gewohnt, im scheinbar Nichtssagenden ein Merkmal der Kultur zu erfassen, macht er dazu folgende Bemerkung (S. 219): „Hätte man im Mittelalter solche Gartenpolizei gekannt wie heutzutage,

so würde der Vogt von Dachau an jene Tür geschrieben haben: „Allen guten Christen ist der Eingang in den Burggarten gestattet.“ Die Juden hätten nicht hineingedurft, und die Gebannten und Ketzer ebensowenig; denn was in der neuen Zeit die „gebildete Gesellschaft“, das bedeutete im Mittelalter die „abendländische Christenheit.“ — Das ist einleuchtend; doch erhebt sich sofort eine Frage: wo fallen denn die verschiedenen Epochen auseinander? Das Ideal einer „gebildeten Gesellschaft“ kommt doch offenbar erst im 18. Jahrhundert auf; in dem unmittelbar vorangehenden Zeitalter würde man nicht von der Bildung, sondern vom rechtgläubigen Bekenntnis geredet und allenfalls dem Lutheraner oder Calvinisten oder Kryptocalvinisten den Eintritt gewehrt haben; denn wenn man auch stritt, wer dazu gehöre, darüber war man noch einig, dass die wahrhaftigen Christen eine besondere Stellung geniessen müssten. So gehören denn also das 16. und 17. Jahrhundert eigentlich noch zum Mittelalter und die neue Zeit beginnt erst da, wo ein neues Kulturideal sich durchgesetzt hat. — Es mag nun sehr gewagt erscheinen, auf eine gelegentliche Beobachtung solch weitgehende Folgerungen zu stützen; ich wage aber diesen Eingang zu benutzen, weil er uns mitten in das *Problem* hineinführt, das uns heute beschäftigen soll. Denn das eben ist die Ansicht, welche Professor *Ernst Tröltsch*, der Systematiker in Heidelberg, in den Schriften verficht, über die ich zu referieren habe: Erst der grosse Befreiungskampf des endenden 17. und 18. Jahrhunderts hat das Mittelalter beendet. Nicht bei der Reformation ist der grosse Einschnitt zu machen, sondern etwa beim Jahre 1700; erst von dort weg beginnt eine wirklich neue Zeit. — Nun könnte man ja den Streit hierüber den Geschichtsprofessoren und Neuherausgebern des „Plötz“ überlassen; aber die Frage wird doch von *Tröltsch* selber sofort über das akademische Interesse hinausgeführt. Es kann uns doch nicht gleichgültig sein, wenn wir durch einen tiefen Graben von der Epoche getrennt werden, die bisher eben als epochemachend galt, als die klassische Zeit für die neue Gestalt der christlichen Religion, nach der wir uns nennen; wenn wirklich, wie man uns sagt, die damaligen Führer durchaus und gerade in ihrer Auffassung des religiösen Verhältnisses, total von mittelalterlichen Ideen beherrscht waren, dann hat es offenbar nicht viel Sinn, wenn wir uns Söhne der Reformation nennen; dann ist es viel dringender, dass wir uns in dem neuen Protestantismus orientieren, der von etwa 1700 an anhebt. Der „fundamentale Unterschied zwischen Alt- und Neuprotestantismus“, den *Tröltsch* als unbefangener Historiker feststellen muss, und der sich äussert

in einer völligen Zersetzung derjenigen Ideen, die Luthertum und Calvinismus gemeinsam haben, muss dann offenbar auch unsere Stellung in der Gegenwart bedeutungsvoll verändern. Es gilt dann offenbar, nach dem die alte zerschmettert ist, eine völlig neue Form des Protestantismus zu gewinnen, die sich von der Frömmigkeit der Reformation schärfer unterscheiden wird, als diese sich vom Mittelalter abhob. „Unterscheiden *wird*" — denn Tröltsch behauptet nicht, dass die klassische Form für diesen Neuprotestantismus schon gefunden ist; er getraut sich auch nicht, zu entscheiden, wie weit die alte Form des Protestantismus etwa heute noch als Norm dafür gelten könnte (V. 65). — Tatsächlich ist aber doch das Verhältnis zur Gegenwart ein völlig anderes geworden und wenn wir die neue Reformation noch nicht haben, so müssen wir darnach ausschauen.

Zu einer derartigen Umwälzung müssen wir nun offenbar Stellung nehmen; und wir tun es um so eifriger, weil uns an mancherlei Beobachtungen schon selber die Veränderung des Horizontes aufgefallen ist. Schon ganz allgemein scheint es uns dem Entwicklungsgedanken doch besser entsprechend, in die Zukunft zu blicken, statt von einer stetigen Rückbeziehung auf längst vergangene Jahrhunderte das Ideal zu erwarten. Es ist eine fast trivial gewordene Ansicht: Protestanten sind wir dadurch und insofern, als wir die Religion immer wieder fortbilden, weiterführen, wie die Reformation an ihrem Ort es tat. Aber man geht auch über das allgemeine hinaus und weist bestimmt die Richtung, in der die neuzeitliche Reformation sich etwa durchsetzen müsste. Ich erinnere mich, wie ich als Student im ersten Semester aufhorchte, als ein schon im praktischen Amte stehender Freund mir von einer neuen Reformation sprach; und zwar meinte er, müsste diese neue Bewegung die Evangelien, die Synoptiker insbesondere, wieder entdecken, so wie die frühere Reformation den Paulus entdeckt hatte. Da war Anlass, zu staunen; denn Luther hatte ja doch, wie man uns lehrte, eben durch seinen Anschluss an Paulus das reine Evangelium wieder auf den Plan gebracht; war denn das nicht dasselbe wie die Evangelien? Später entdeckte ich dann, dass vor nun 30 Jahren mein eigener Vater dem gegenwärtigen Protestantismus eine ähnliche Umwandlung zugeschrieben hatte, indem er als dessen Leitstern das Vertrauen Jesu aufwies, das mit dem Glauben des Paulus nicht zusammenfalle. (*R. Rüetschi*: „Welches ist das Prinzip des evangelischen Protestantismus". Bern. 1879.) Da war also eine ganz andere geistige Struktur für die neue Zeit angenommen; bei näherem Zusehen mehrten sich die Anzeichen, dass man eigent-

lich vielmehr darüber im Klaren sei, was uns von der Reformation unterscheide, als darüber, was uns mit ihr verbinde. So ist es ja wohl ein sprechendes Zeichen der Zeit, dass die Teylersche Theologische Gesellschaft zu Haarlem ein Preisausschreiben erliess über die Frage: „Wie verhält sich der Calvinismus unserer Tage zu demjenigen des 16. Jahrhunderts?“; noch bezeichnender war vielleicht, dass — wenigstens im ersten Termin, niemand diese Frage zu beantworten unternahm. — Auch erinnert uns die häufige Gegenüberstellung der beiden Namen: *Thomas v. Aquin* und *Kant* an eine entsprechende Gliederung auf dem Gebiet der allgemeinen Geistesgeschichte; Thomas, der kirchliche Denker, den Papst Leo XIII. aufs neue auf den Schild erhoben hat, er wird abgelöst erst von Kant, der zwar als der Philosoph des Protestantismus in Anspruch genommen wird, aber doch seinem Leben und Gedankengehalt nach schon tief ins Aufklärungszeitalter hineingehört. Die Reformation des 16. Jahrhunderts scheint also auch hiernach vorüber geflossen zu sein, ohne im geistigen Leben einen wirklichen Neubau aufgeführt zu haben. — Doch wird keineswegs blos in so hohen Regionen dieser Tatbestand erörtert. Ich sprach mit einem Laien über das projektierte Calvindenkmal und beobachtete da die unverhohlene Abneigung gegen den Reformator; man könne, hiess es, sich nicht erklären, wieso die Reformatoren genau in denselben Fehler verfallen seien, um dessen willen sie sich soeben von der Papstkirche losgesagt hätten; das Urteil über Served sei doch nicht weniger hart und unbillig gewesen, wie die spanische Inquisition: aber denen, die sich eben gegen Glaubenszwang empört hätten, sei der Rückfall doppelt schwer anzurechnen. Die Duldsamkeit, die man als das Wesen des neuen Glaubens ansieht, vermisst man schwer bei dessen ersten Trägern. Auch ist mir das Urteil einer bernischen Sekundarlehrerin bekannt geworden, das doch wohl auf ihre geschichtlichen Studien zurückgehen wird: Luther sei zeitlebens ein Pfaffe geblieben. — Und erst neuerdings hat Dr. *Widmann* im Sonntagsblatt des „Bund“ (v. 4. Okt.) es der Kirche entgegengehalten, dass der Greuel des Hexenwesens von ihr nicht gehoben, vielmehr erneuert worden sei; nicht der Geist des Christentums, sondern erst die englischen und die französischen Freidenker hätten hier Wandel geschafft. Wenn nun auch nachgewiesen wird, dass diese Aufklärer dem Geiste des Christentums mehr verdanken, als Widmann meint, so würde nichts daran geändert, dass mit ihnen eine vom alten Protestantismus völlig verschiedene Kultur aufkam. Wir können auch nicht viel dawider haben, wenn am selben Ort von *Bruno Golz* die Tragik in Hallers Leben und Denken

dahin erklärt wird, dass er zu reif war für die bisherige christliche und zu unreif für die künftige Goethe'sche Heilsbotschaft. Überhaupt müssten wir zugeben, dass die Jahrhundertwende von 1700 einen scharf gezeichneten Einschnitt bedeute — z. B. gerade auch in Bern: 1699 wütete die Pietistenverfolgung, die wohl den Höhepunkt des autoritären Staatskirchentums bezeichnet. 1701 nahm der Rat den Kampf für die Consensusformel auf, worin er schliesslich dem Geiste der neuen Zeit erlag (1724). Dazu könnten wir die Urteile des 18. Jahrhunderts über sich selbst und seine Bedeutung beiziehen: wir würden sehen, wie es sich selbst auffasst als eine dringend nötige Weiterführung dessen, was die Reformation begonnen hatte, als eine neue Etappe im Vorrücken der geistigen Freiheit. So urteilt *C. V. v. Bonstetten* (1786), dass die Reformation zwar einen heilsamen Einfluss geübt, die Gottesverehrung jetzt aber einer neuen entscheidenden Veränderung im Sinne der Vernunft bedürftig sei; und gegen wen sich diese Änderung richte, verrät eine andere gelegentliche Bemerkungs *Bonstettens:* „Von Zwingli bis auf Voltaire haben die Prädikanten gewaltig regiert." Jetzt musste ihre Herrschaft weichen; denn ihr Wissen und Können, von überirdischen Dingen zu reden, war völlig zweifelhaft geworden; das weltliche Wissen aber, das bisher nur als nebelhaft und unsicher gegolten hatte, war jetzt in der Lage, seine Zuverlässigkeit durch ungezählte Proben mathematisch-naturwissenschaftlicher Beweise zu erhärten. Und so war denn die ganze Stimmung eine andere geworden, wie *Tröltsch* an zwei Einzelheiten schlagend nachweist: an Stelle von *Bunyans* „himmlischer Pilgerreise" trat *Defoe's* Robinson Crusoë; statt *Luthers* Wahlspruch, mit dem er sein Petschaft erklärte, „Des Christen Herz auf Rosen geht, wenn es unterm Kreuze steht" trat *Goethes* Losung ein: „Es schwillt der Kranz, um recht von allen Seiten das schroffe Holz mit Weichheit zu bekleiden."

Die beiden letzten Belege habe ich, wie gesagt, direkt von *Tröltsch* übernommen; im übrigen aber glaubte ich nicht einen Auszug aus seinen knapp und prägnant gehaltenen Ausführungen geben zu sollen, sondern lieber allerhand Gedanken vorzutragen, wie sie durch die Lektüre von *Tröltschs* Werken angeregt worden waren. Jedenfalls dürfte nach alledem klar geworden sein, dass *Tröltsch* nicht eine haltlose Behauptung aufstellt, wenn er auf den Unterschied hinweist, der besteht zwischen dem Protestantismus der letzten Jahrhunderte und dem Protestantismus der Reformation. Wir sind darum auch nicht überrascht, wenn *Tröltsch* nun gegen die beliebte ungeschichtliche Modernisierung des alten ächten Protestantismus zu Felde zieht. Dieser alte reformato-

rische Geist und die moderne Welt sind zwei sehr verschiedene Dinge; darum kann auch die Reformation nicht eigentlich die neue Welt geschaffen haben. Sie sind einander zu unähnlich, um als Geschwister zu gelten, und wenn die Neuzeit die Tochter der Reformation heissen soll, so ist sie jedenfalls eine sehr emanzipierte Tochter, die völlig eigene Wege geht. Das sucht *Tröltsch* zu belegen durch einen Gang durch die Kulturgebiete der Familie, des Rechts- und Staatslebens, der Grundform des menschlichen Gemeinschaftslebens (Menschenrechte und Gewissensfreiheit), des wirtschaftlichen und sozialen Lebens, der Bildung, Wissenschaft und Kunst. Überall tritt ihm ein Gegensatz des Protestantismus gegen die moderne Kultur entgegen, den er — freilich unter mancherlei und bedeutsamen rückläufigen Bewegungen — zu umschreiben sucht. Gerade diese vorsichtigen Abgrenzungen veranlassen uns nun zu einer kritischen Betrachtung des von Tröltsch eingeschlagenen Weges.

## II.

Eine Kritik der Arbeit von Prof. *Tröltsch* darf aber vor allem nicht zurückhalten mit dankbarer *Anerkennung;* darin bin ich mit Pfr. *Waldburger* (Schw. Th. Z. 1907. III) durchaus einverstanden: einem solchen Werk gegenüber soll man nicht kleinlich den Missvergnügten spielen, sondern sich der glänzenden Vertretung freuen, die unsere Sache hier gefunden hat. Besonders die 200 Seiten in der „Kultur der Gegenwart" dürften manchem Laien die Augen öffnen dafür, welch gewaltige Bedeutung der Religion in unserer Kultur zukommt; und wer vor ihren Heroen wieder Ehrfurcht bekommen will, braucht nur die glänzende Schilderung zu beherzigen, die z. B. *Calvin* dort erfährt. Vor allem aber gehen uns die Augen auf für das weitverzweigte Gewebe geistiger Kultur, das gerade der *Calvinismus* darstellt. Man ist dann auch nicht mehr in Sorge darüber, dass *Em. Friedli* im Lützelflüher „Bärndütsch" so gut wie keine Spuren der nachreformatorischen Zeit aufweisen kann; wir sehen bei *Tröltsch,* dass calvinistische Kultur und Ideenwelt nicht nur besteht aus gewissen Schlagwörtern aus der Dogmatik. Darum ist der Bernerbauer ein ächter Sohn der reformierten Kirche, der am Sonntag um keinen Preis das prächtig dürre Heu einbringen lässt, auch wenn ein Gewitter am Himmel steht; gleichmütig raucht er seine Stummelpfeife und lässt sich durch kein Drängen und keinen Spott von seinem gänzlich unwirtschaftlichen Feiern abbringen; warum denn? Erstlich kennt er die Gebote wohl und fühlt sich für deren Innehaltung von Gott verantwortlich; sodann weiss er, dass Vater

und Grossvater es auch so gehalten haben und doch zu ihrer Sache gekommen sind; und das befestigt den Sohn in der Erkenntnis, die er aus seinem Fragebuch geschöpft hat, dass es durchaus zwecklos ist, etwas zu unternehmen, was wider den Willen des Allmächtigen geht. Es mag sein, dass der Calvinismus als dogmatische Orthodoxie in unserem Volke wenig Boden hat; aber „Genf als ethisches Prinzip“ — wie *Tröltsch* einmal sagt (K. 313) — das lässt sich von dem Charakter unseres Volkes, so lange er ächt und rein ist — gar nicht abtrennen; so tief ist es gewurzelt. *Tröltsch* zeigt (V. 44), wie die Ethik der Prädestinationslehre den Berufenen zur vollen Entfaltung seiner gottverliehenen Kräfte nötigt, ihn also erzieht zu einer rastlosen, systematisch disziplinierten Arbeitsamkeit, wobei der Arbeitsertrag nicht zu Genuss und Konsumtion, sondern zu beständiger Ausweitung der Arbeit dient. Wer von uns denkt da nicht an jene „Wärchadern“; an jene Hausfrau, der „Wärchen“ die einzige oder doch höchste Religion ist; an jenen Bauern auf seinem steilen Bergheimwesen, der seinen „Härd zahlt“ haben will, bevor er zum himmlischen Frieden und zur ewigen Ruhe eingeht. — Ich habe aus Tröltsch's Darstellung zwei beliebige Züge herausgegriffen und sie illustriert; wer zu dem Buche greift, wird selbst die mehrfach wiederholte Probe anstellen können. —

Noch ergiebiger ist vielleicht die Schilderung des *neuzeitlichen* Protestantismus; denn wenn Tröltsch diesem seinem Spezialgebiet eine besondere und eigenartige Bedeutung innerhalb der Geschichte des Protestantismus zuweisen will, so geschieht das eben auf Grund einer umfassenden Durcharbeitung des Materials. Wer nun etwa von *Tröltsch* die paar Seiten liest, die er in dem Prachtwerk „Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts“ „Leibniz und den Anfängen des Pietismus“ gewidmet hat; oder wer in der neuen Auflage der Realenzyklopädie seine Artikel über „Deismus“, „Aufklärung“, „englische Moralisten“, „deutscher Idealismus“ nachschlägt, der erkennt die befruchtende Wirkung seiner Ideen. Wie trocken sieht es doch um die Darstellung des neuzeitlichen Protestantismus noch vielfach aus in unsern Examenbüchern, Leitfaden und populären Kirchengeschichten. Etwas von Pietismus, etwas von Aufklärug, je nach Parteifarbe abgetönt; dann aus der klassischen Zeit einiges, was einem schon von der Schule her verleidet ist — um dann in die praktische Arbeit des 19. Jahrhunderts überzugehen und bei Livingstone und Pastor von Bodelschwingh zu landen. Wie matt und wie stoffarm gegenüber der Reformationszeit! wie wenig einheitliche, anerkannte Ergebnisse! Wie wenig Klarheit über die Wand-

lungen des religiösen Empfindens. Indem nun *Tröltsch* diese ganze Zeit dem klassischen Zeitalter des Protestantismus gegenüber abgrenzt und für sich als Einheit auffasst, vermag er überall die lebendigen treibenden Kräfte aufzuweisen. Und zwar erkennt er als den charakteristischen Unterschied eine Umbildung von Seite der Independenz her. Die christliche Religion richtet sich ein in einer Zeit, wo es kein einheitliches Christentum mehr gibt. Zäh hatte die Reformation an diesem Ideal noch festgehalten; aber gerade indem sie sich in drei „Christentümer" zerspaltete, vernichtete sie es. Mit der „abendländischen Christenheit", mit dem „Corpus Christianum", mit der „Civitas Dei" Augustins ist es nun engültig zu Ende. Der Westphälische Friede hat das sogar staatsrechtlich anerkannt. Und nun richtet man sich eben ein auf dem neuen Boden nationaler Staaten und kultureller Gruppen; nach und nach werden die aus der alten Idee stammenden Werte ausgewechselt, die früheren Autoritäten abgedankt; ganz neue, unabhängig von der alleinen Religion zu erreichende Ziele werden aufgestellt, von denen wir eines der wichtigsten, die allgemeine Bildung, schon eingangs kennen gelernt haben. In Summa man zielt auf die Menschheit, statt auf die Menschheits*kirche*, der gesunde Menschenverstand ersetzt das ökumenische Bekenntnis und *Rousseau* wird aus Christen Menschen werben können. — Nachdem diese Grundlage klar gelegt ist, vermag nun *Tröltsch* den Gang der Aufklärung anschaulich zu schildern: Wie die alten, verfrühten Anfänge dieses Geistes aus Rennaissance und Sozinianismus aufgesogen werden; wie die Aufklärung wandert aus Italien nach Polen, Holland, England, Frankreich und Deutschland, je da sich auswirkend, wo der Boden günstig war. Dabei wandelte sie sich aus hocharistokratischen und schöngeistigen Anfängen in den freien Gemeinwesen in Liberalismus um; auch ergeben sich die neuen religiösen Ideen schrittweise und mit Notwendigkeit aus ihrer Lage. Nirgends haben wir einen unbegreiflichen Abfall; sondern der neue Geist wird da mächtig, wo die Zersetzung der alten konfessionellen Kultur für ihn reif geworden ist. Aufklärung und Pietismus wachsen ganz begreiflich aus dem alten Boden hervor, z. T. sich den Platz streitig machend, z. T. aus anderen Säften sich nährend, sich also ertragend und ergänzend. Auch der Wandel der religiösen Hauptideen ergibt sich naturgemäss; der neue Gottesbegriff und sein Verhältnis zum Weltbegriff erweckt eine ganz neue religiöse Stimmung, der demütigen Einordnung und zugleich selbstbewussten Erhebung gegenüber dem Weltzusammenhang. — Auch herrscht bei aller Einheitlichkeit rege Mannigfaltigkeit. *Hugo Grotius* führt noch einen geschichtlichen Beweis für das Christentum, den er auf die Wunder und die

Auferstehung gründet. Auch in England kommt die Aufklärung zu Macht, bevor die strengmechanische Naturbetrachtung zum Gemeingut geworden ist; daher denn die englische Aufklärung, (nach *Lockes* Vorgang) z. B. im Freimaurerglauben — den Supranaturalismus friedlich neben den Naturalismus einbettet; daher es denn den englischen Apologeten und den von ihnen beinflusstenn deutschen Kreisen noch heute nicht in den Kopf will, dass hier eine tiefere Begründung nötig ist und dass man Gott nicht einen Platz neben der Natur anweisen kann. (Drummond-Bettex; nicht so freilich Lord Balfour.) Daher freilich auch *Darwin* nicht zum Atheisten geworden ist, trotz aller mit *Haeckel* gemeinsamen Voraussetzungen gehalten durch die gute Tradition.

Nun habe ich — meinem Versprechen zuwider — doch ziemlich eingehend *Tröltsch's* Erörterungen dargelegt. Im Vorbeigehen möchte ich doch noch folgende Einzelheiten anbringen: Es ist zu hoffen, dass infolge von *Tröltsch's* gewichtiger Stimme endlich allgemein anerkannt wird, wie viel man der christlichen Aufklärung zu danken hat; Tröltsch sagt: die (nicht pietistischen) Massen sind von dieser Gläubigkeit bis auf den Grund durchdrungen; es ist eine wirklich populäre Bildungsreligion, bis heute die Grundform der protestantischen Gläubigkeit in der Bevölkerung Europas (K. 425). — Es ist ferner zu hoffen, dass auch in den Schulen und Schulbüchern die einseitig ästhetische Darstellung der deutschen klassischen Periode ersetzt wird durch eine kulturgeschichtliche. Goethe und Schiller haben nicht blos Gedichte gemacht, die man auswendig lernen muss, sondern sie haben die Lebensanschauung geschaffen und verbreitet, an der heute die gebildeten Kreise zehren; in wie weit dabei die Religion mitgewirkt hat, kann man in *Tröltsch's* Darstellung des „deutschen Idealismus" erkennen. — Auch sei es gestattet, noch die Streitfrage anzudeuten, wie eigentlich das *Täufertum* dogmengeschichtlich einzureihen ist. Pfr. D. *Müller* hat mit Nachdruck die Ansicht verfochten, dass die Täufer die Fortführung einer innerhalb der katholischen Kirche längst vorhandenen Richtung seien, eine als Konkurrenz gegen die Hierarchie gerichtete Laienreligion; das allein vertrage sich mit dem konserativen Charakter des Bauerntums, nicht die Darstellung der Täufer als „Schwärmer und Ultras der Reformation." Ich glaube, dass er darin Recht behalten wird, sobald er nur zugibt, dass das Täufertum dann auch wirklich eine im Grunde katholische Erscheinung war und blieb, und nicht das lange gehütete reine Evangelium an den Tag brachte. Im übrigen glaube ich, dass die Streitfrage zum guten Teil auf Missverständnis beruht. Wenn nämlich deutsche Theologen die Täufer als die „Radikalen"

den Reformatoren gegenüberstellen, so verbinden sie damit nicht denselben Begriff wie wir im Kanton Bern, denen radikal gleich freisinnig bedeutet. Radikal will in diesem Falle nur heissen: jeden Kompromis ausschliessend. In diesem Sinne aber können Bauern „radikal" sein — man denke nur an Urteile wie: entweder ist an der Bibel alles wahr oder gar nichts; entweder muss man alles glauben oder ganz ungläubig sein. In diesem Sinne aber sind die „bernischen Taufgesinnten" wie ihre Brüder anderswo „radikal" gewesen, indem sie das katholische Heiligkeitsideal vertraten, dann aber eben radikal verfuhren und eine Gemeinde nur aus Heiligen und Reinen aufbauen wollten. Die Täufer haben, wie Tröltsch zeigt, zuerst herausgefühlt, dass in *dieses* Ideal der Staat, sein Recht und die Politik sich nicht pressen lassen. —

Doch damit haben wir die Bedeutung des Täufertums bei *Tröltsch* noch nicht erledigt, können vielmehr gerade von hier aus zur Kritik übergehen. Denn *Tröltsch* behandelt nun nicht nur die neue Zeit des Protestantismus als eine neue Einheit; er begnügt sich auch nicht damit, den fundamentalen Unterschied dieser Epoche vom Altprotestantismus — infolge des Zusammenbruchs des alten Christenheitsgedankens und damit der kirchlich geleiteten autoritären Kultur — zu zeigen. Tröltsch geht nun weiter daran, zu beweisen, dass der Neuprotestantismus, infolge seiner total veränderten Struktur, gar nicht direkt aus dem Altprotestantismus hervorgegangen sein könne (s. ob. pag. 18). Auf keinem Kulturgebiet hat, nach *Tröltsch,* wie wir gesehen, der alte Protestantismus wirklich schöpferisch gewirkt, keine der neuen Ideen hat er aus sich selber heraus erzeugt und entwickelt; und wo der Neuprotestantismus im Verhältnis zur Kultur als der Gebende erscheint, da gibt er nicht, was er von den Vätern ererbt, sondern was er anderswo erworben hat. Und dieser neue Faktor kann nichts anderes sein als das von der Reformation gewaltsam zurückgewiesene, seither aber sich durchringende Täufertum. Die moderne Kultur bedeutet den Sieg des Täufertums; der independente, undogmatische, rein persönliche Geist dieser neuen Religiosität stammt aus dem Täufertum (K. 368)). So billigt es *Tröltsch* z. B. durchaus, wenn der Ursprung der Menschenrechte im amerikanischen Puritanismus gefunden wird; aber, behauptet er nun, dieser Puritanismus ist nicht calvinisch, sondern täuferisch (V. 39 f); denn derjenige amerikanische Staat, der diese Neuerung zuerst aufbrachte, Rhode-Island, nahm eine Sonderstellung ein und war baptistisch geleitet. Somit hat der Protestantismus keine Vaterrechte an dieser modernen Bewegung geltend zu machen.

Keine — oder doch nicht ausschliessliche; denn *Tröltsch* drückt sich hier sehr gemessen aus. Die moderne individuelle Kultur — deren Ausdruck die Menschenrechte, Toleranz u. s. w. sind — „ist nicht eigentlich das Werk des Protestantismus, sondern ein Werk des neubelebten und mit dem radikalisierten Calvinismus verschmolzenen Täufertums“ (V. 41). Das klingt doch mindestens sehr vorsichtig; und mit Grund; denn wo es nun gilt, die Verschmelzung nachzuweisen, da versagt die klare Konstruktion. Zwar werden wir bis an den Schmelztiegel herangeführt: englische Flüchtlingsgemeinden, von Elisabeth nach Holland vertrieben, dort mit den Taufgesinnten in Verbindung tretend, von dort als Independentismus nach England zurückwirkend; aber sobald wir den Deckel heben, entströmt dem Tiegel ein solcher Dunst und Dampf, dass wir überhaupt nichts mehr sehen: im Heere Cromwells war dann dieser neue Geist lebendig; aber „es wird immer eine der denkwürdigsten und schwierigsten Fragen bleiben, zu sagen, wie und woher dieser Geist in das Heer gekommen ist“ (K. 364). Das ist denn doch für die entscheidende Übergangsstelle eine recht mangelhafte Verbindung, die wir durch unbarmherziges Herumstochern erst noch als faul erweisen müssen. Wieso ist es denn nötig, für die Entstehung jenes Independentismus auf das Täufertum zurückzugreifen? (Tröltsch selbst lehnt wenigstens ausdrücklich ihre Identität ab. K. 369); war gegen das anglikanische Kirchentum der Elisabeth eine scharfe Auflehnung des calvinischen Geistes nicht mehr als ausreichend begründet? Zudem: ist dies Täufertum überhaupt noch täuferisch, wenn es eine „relativistische Auffassung der religiösen Gebilde als verschiedener möglicher Ausgestaltungen des religiösen Gedankens“ vertritt? die alten Täufer liessen wenig von solchem Relativismus merken. *Tröltsch* meint dagegen: „der Protestantismus, der als Wiederhersteller des Rechtes der weltlichen Güter gepriesen wird, ist nicht mehr der Altprotestantismus, der die Täufer verfolgte“ (K. 385). — Warum denn nicht! Verfolgte er sie nicht eben darum, weil sie die weltlichen Güter des Staates nicht wollten gelten lassen? Zudem: wie sollten denn diese sektenhaften täuferischen Flüchtlingsgemeinden nun plötzlich ihre „grosse weltgeschichtliche Stunde erlebt und ihre Apolitie aufgegeben haben?“ (V. 40). — [1]) Jedenfalls müssten wir diese Behauptungen zu ruhiger Erdauerung mit nach Hause nehmen; dass sie nicht tragisch zu nehmen sind, be-

[1]) In „Das Christentum“ spricht *Tröltsch* von immer radikaleren freikirchlichen Konsequenzen des kämpfenden Calvinismus, der schliesslich, „*vermutlich unter Mitwirkung des enthusiastischen Täufertums*“, ein Nebeneinanderbestehen verschiedener Gewissensüberzeugungen forderte. S. 91.

weisen schon die zahlreichen Einschränkungen, die *Tröltsch* selber anbringt. Wenn auch die Reformatoren noch so sehr in mittelalterlichen Ideen befangen waren, die neuzeitliche Entwicklung lag doch als Konsequenz in ihrem Werke, und kam daher zur Auswirkung, bevor noch der Rationalismus die alten Grundlagen zerbrochen hatte (K. 369). Wenn es auch indirekte und unbewusste Wirkungen waren, so bot doch der Protestantismus Vermittlung und günstigen Boden zu diesem Reorganisationsprozess (K. 380). Es kam auf protestantischem Gebiet zu einer geordneten Entwicklung, die Religion brauchte nicht entthront zu werden wie in der französischen Revolution, weil die protestantische Kultur die prinzipielle Revolution schon mit der religiösen Umwälzung von innen heraus erledigt hatte (V. 57). Was die Reformation aufgebracht hat, sind doch „Gedanken von der ungeheuersten Bedeutung. Es ist die Innerlichkeit, Persönlichkeit und Geistigkeit der Religion; die Autonomie, Freiheit und Ganzheit der aus der Hingabe an Gott quellenden Sittlichkeit. Es ist die Immanenz und Gegenwart Gottes in seiner Welt und die Weihung alles Natürlichen als eines gottgewollten Bestandteils seiner Schöpfung. Die Überwindung des bösen Willens rein durch die Erkenntnis des göttlichen Heils- und Gedankenwillens“ (K. 268). Dazu wird ausdrücklich anerkannt, dass die Reformation mit ihren spitzen Formeln den religiösen Grundgehalt klar herauszuarbeiten strebte, wogegen das Täufertum aus laienhafter Ängstlichkeit zu „unbestimmtern Formeln“ zurückging; es wird ferner anerkannt, was schon *Dilthey* (G. L. R. 72) betont hatte, wie nichts den Wert der Persönlichkeit schärfer zum Ausdruck brachte, als gerade die Prädestinationslehre, indem sie das Heil eines jeden Einzelnen zum Gegenstand eines ewigen und unerschütterlichen göttlichen Ratschlusses machte. Kurzum — so undankbar und pietätslos, wie es „positiven“ Kritikern etwa geschienen hat, ist denn doch der protestantische Professor nicht; aber er freut sich eben wie jeder Vater, seines Lieblings, und stellt daher in manchen sehr gewagten Sätzen die Eigenart des Protestantismus nach 1700 in ein gar zu auffallendes Licht gegenüber der Reformation und ihren unmittelbaren Nachfolgern. Doch ist *Tröltsch* keineswegs etwa blind gegenüber dem Kinde seiner Spezialforschung. Der neuzeitliche Protestantismus ist keineswegs ein letztes Ideal. Er hat nicht einmal seine weltgeschichtliche Aufgabe eigentlich gelöst, indem es bisher nicht gelungen ist, seine verschiedenen religiösen Kräfte zu einer gemeinsamen Aktion zu vereinigen: da ist die Unterlage der populären Aufklärungsreligion, deren Bedeutung oben geschildert wurde, die aber offenbar doch nicht den vollen

Gehalt des Evangeliums ausschöpft. Das wird versucht in zwei weitern Ausprägungen des christlichen Geistes, dem Pietismus und dem „Idealismus“, wie *Tröltsch* jene Blütezeit der Dichtung und Spekulation (in Deutschland besonders) kurz bezeichnet. Beide suchen auf ihre Weise den Erlösungsgehalt des Christentums zum Ausdruck zu bringen (K. 431). Das sind die beiden grossen Reaktionen des Christentums gegen die modernen Auflösungen; sie werden sich finden oder sich neben einander einrichten müssen; aber das liegt in blauer Ferne der Zukunft (K. 450f) — bis jetzt ist keine wirkliche Reformation des Protestantismus bewirkt worden. Man kann nur sagen, dass sich der ermüdende Individualismus unserer Zeit allmählig immer stärker darnach sehnen wird. Denn es ist eine von Problemen zerrissene Welt; die Wirkungen der individualistischen Kultur zersetzen jedes System der Lebensanschauung (K. 432); und gegen die moderne Skepsis vermag der Idealismus sich nur im Bunde mit dem Protestantismus zu behaupten; denn die Religion lässt sich nicht ersetzen durch grossstädtisches Literaturwesen (K. 433). So *Tröltsch;* und wir könnten ihm also nur dankbar sein für den Nachweis, dass keineswegs alles, was die moderne Kultur aufweist, dem Protestantismus in die Schuhe geschoben werden darf. Es ist ganz nützlich, wieder einmal zu betonen, dass Luther kein Aufklärer gewesen ist; es ist vielleicht heilsam, sich zu vergegenwärtigen, wie für den alten Protestantismus die Welt nicht Selbstzweck (s. V. 25 u. K. 385), sondern Stoff zur religiös-sittlichen Bewährung gewesen ist, und dass das Luthertum insbesondere eine kraftvolle Leidensfähigkeit erzogen hat für Zeiten, wo ein Mitwirken und Einwirken der Kultur gegenüber dem religiösen Menschen verunmöglicht wäre. Wenn ferner *Hilty* (Saul v. Tarsus und Baruch Spinoza, pol. Jahrb. 1907) neuerdings den Lesern seines politischen Jahrbuches durch die Schilderung des starren Calvinismus der Dortrechtersynode Gänsehaut erregt, so ist es ganz passend, ihm an Hand von *Tröltsch* (K. 351) nachweisen zu können, dass der moderne Rationalismus, den *Hilty* in seinem Aufsatz bekämpft, gerade von den Dissidenten ausgegangen ist, gegen welche die Dortrechter Kanones gerichtet waren.

(Schluss folgt.)

---

# Von der Philologentagung.

Von Pfarrer *J. Wirz* in *Benken* (B.).

Schon in einer der letzten Nrn. dieser Zeitschrift (1908 S. 201) hatte ich Gelegenheit, mit Genugtuung auf erfreuliche Mitarbeit von Laienseite in theologischer Wissenschaft hinzuweisen. Dem möchte ich heute etwas ähnliches anreihen, indem ich auf einiges dahingehörige aufmerksam mache, das an der *„49. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner“* in Basel zu vernehmen war, und daran ein paar Gedanken anknüpfen, die sich mir dabei ungesucht eingestellt haben.

Es ist geradezu auffallend, welch verhältnismässig breiten Raum von dem ausgedehnten und überreichen Interessengebiete der gelehrten Philologen und Historiker und der praktizierenden Schulmänner und Pädagogen Referate und Diskussionen über theologische und religiöse Themata einnahmen. Wenn auch mehrere der diesbezüglichen Vorträge von Theologen gehalten waren, so ist doch der Umstand, dass sie in *dieser Gesellschaft* entgegengenommen wurden, nicht minder bezeichnend für das Interesse, das die „Philologen und Schulmänner“ solchen Fragen entgegenbringen.

Die Mehrzahl der hier zu erwähnenden Verhandlungen habe ich selbst mitangehört, mit dem Bleistift in der Hand. Noch zuverlässigere Quellen meiner Berichterstattung sind die vom Pressausschuss in den Basler Zeitungen — mir stehen die *„Basler Nachrichten“* zur Verfügung — veröffentlichten Berichte über die Tagung, die die Vorträge in von den Autoren selbst verfassten Auszügen wiedergeben. Schliesslich liegt nun auch das offizielle Protokoll der Verhandlungen als Buch vor [1]). Mit gütiger Erlaubnis des Verlags benutze ich hier gern auch diese — authentische — Quelle, namentlich wo es mir auf den Wortlaut ankommt. Sämtliche Stellen in Anführungszeichen sind daraus entnommen

Gerade der Glanzpunkt und die Hauptattraktion der ganzen Tagung war der in einer *allgemeinen Versammlung* gehaltene Vortrag von Prof. *Ad. Harnack* über **„Geschichte und Religion,“** einer der 4 Parallelvorträge über *„Universität und Schule, insbesondere die Ausbildung der Lehramtskandidaten.“* Der Name des Redners füllte den Musiksaal des Stadtkasinos über die verfügbaren Plätze hinaus dicht mit Zuhörern, Die Hauptpunkte, die

[1]) *„Verhandlungen der 49. Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner in Basel vom 24. bis 27. Sept. 1907.“* Im Auftrag des Präsidiums zusammengestellt von Dr. G. Ryhiner, Bibliothekar an der Universitätsbibliothek Basel. Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig 1908.

Harnack im 2. Teil seines Vortrages d. h. ad Religion ausführte, sind folgende: Der Religionsunterricht in den obern Klassen der Gymnasien soll in wirklich geschichtlicher und nicht in unkritisch-autoritativer Weise erteilt werden. Da es in der Entwicklung der Jugend eine Stufe gibt, in der sie für diesen Unterricht noch nicht reif ist, während der autoritative Unterricht auf sie keinen Eindruck mehr macht, ist der Religionsunterricht in den mittleren Klassen (Konfirmationszeitalter) überhaupt auszusetzen. Dies auch — wie Harnack in der Diskussion beifügte — deshalb, weil ein durch 12 Jahre fortgesetzter Religionsunterricht jedenfalls erschlaffend wirke. In der 4.-obersten Klasse sodann: Geschichte der israelitischen Religion und das A. T., in der 3. die Geschichte Jesu und des Urchristentums (das N. T.), in der 2. die Einführung in den Katholizismus und den alten Protestantismus. Die Schilderung dieser zwei Grössen habe, wie Harnack in der Diskussion betonte, „mit all der innern Teilnahme zu geschehen, die man aufbringen könne; sonst unterbleibe sie besser.“ In der obersten Klasse endlich: Darlegung des Wesens der Religion und des Christentums mit besonderer Beziehung auf die Lebensfragen der Gegenwart. Weder professionelle Dogmatik noch Apologetik! Spannungen mit den „modernen“ Weltanschauungen zu berücksichtigen! — Kirchengeschichte als solche ist nicht nötig, wenn der Lehrer in der 2. Klasse den Schülern den Katholizismus und den alten Protestantismus verständlich macht. Denn mit den Kirchen hat es der Schüler im Leben zu tun. Darüber hinaus hat die Schule kein Interesse an der Kirchengeschichte.

Diese Forderungen machen neue Vorlesungen auf der Universität für Lehramtskandidaten nötig. Zwar Konfessionskunde (Symbolik) wird schon gelesen; aber entsprechend den Pensen der drei andern Klassen sind nötig: Eine zusammenfassende vierstündige Vorlesung über die Geschichte der israelitischen Religion, mit Einführung ins Alte Testament; eine über das Urchristentum im Zusammenhang mit der religiösen Zeitgeschichte; eine über das Wesen der Religion und des Christentums mit besonderer Beziehung auf die Lebensfragen der Gegenwart.

In der — zeitlich leider knapp bemessenen — *Diskussion* über den Vortrag, die in der *pädagogischen Sektion* stattfand, wurde den ebenso entschiedenen als grosszügigen Aufstellungen Harnacks allseitig beigepflichtet. Es sei pädagogische wie politische Pflicht, den protestantischen Schülern höherer Stufen zu klareren und würdigeren Anschauungen vom katholischen Glauben und Kultus zu verhelfen, „auch wenn von katholischer Seite nicht vollständig Gegenrecht geübt werden sollte.“ Derselbe Votant, Prof.

*Uhlig* aus Heidelberg, macht nun aber noch auf zwei „Hauptschwierigkeiten des protestantischen Religionsunterrichts“ aufmerksam: 1) Da nach Ansicht vieler Theologen die Dogmatik durch die neuere Kritik wesentlich erschüttert sei, so sei, „um den theologischen Streit nicht in die Schule zu tragen, verlangt worden, die Dogmatik ganz wegzulassen: allein das ist in der Geschichte Jesu (z. B. in der Auferstehungsgeschichte) ganz unmöglich.“ 2) Die andere Schwierigkeit entspringt aus der Verschiedenheit der religiösen Überzeugungen bei den Eltern der verschiedenen Schüler. „Der Umstand, dass liberale Theologen, an das Vorhandensein streng gläubiger Familien nicht denkend, die sogen. Aufklärung von Seiten der Lehrer befürworten, hat schon zu ernsten Beschwerden geführt, so dass es vielleicht nötig werden kann, den Religionsunterricht auf obern Stufen fakultativ zu erklären oder doch Dispensation in weitestem Masse zu gewähren. Ich spreche hier nicht einseitig für das Recht der Bibelgläubigen, aber ich behaupte allerdings, dass auch ihr Recht anerkannt und gewahrt werden muss.“ Prof. *Deissmann* aus Heidelberg sprach „für eine Entlastung von den rein doktrinären Materien, für eine stärkere Heranziehung der originalen Schöpfungen christlicher Frömmigkeit und für Sprechstunden vertraulich privater Natur, in denen besonders die Weltanschauung zur Sprache zu bringen wäre.“

Mir scheint, Prof. Uhlig habe nur zu sehr recht mit dem Hinweis auf diese beiden „Hauptschwierigkeiten“, die er trefflich hervorgehoben hat. Bei der zweiten handelt es sich in der Tat um eine gewaltige Schwierigkeit, bei der ersten um eine bare Unmöglichkeit. Harnack verlangt allerdings nur Vermeidung der „professionellen“ Dogmatik und ist durch diese etwas unklare Bestimmung allzuleicht über die tiefe Schwierigkeit weggehüpft. Professionelle Dogmatik wird wohl nicht heissen sollen konfessionelle, die Dogmatik der Bekenntnisschriften; sondern Harnack wird damit meinen: der Lehrer soll nicht ex professo Dogmatik vortragen, Dogmatik als solche, um der Dogmatik willen; er soll es nicht als seinen Beruf auffassen, den Schülern Dogmatik zu dozieren. Mit dieser Forderung werden die Meisten von uns einverstanden sein; aber damit ist die Dogmatik noch nicht vermieden und die von Prof. Uhlig signalisierte Schwierigkeit nicht gehoben. Denn ohne Dogmatik — und das weiss natürlich Harnack so gut und besser als unsereiner — kann überhaupt kein Sterblicher Religionsunterricht erteilen, wenigstens wenn er nicht lediglich referierend, uninteressiert rein nur die Geschichte — und zwar bloss die äussere — der Religion vortragen will. Und in

dieser Weise hätte Religionsunterricht als Schulfach zur Erziehung und Bildung ja weder Sinn noch Berechtigung. So will's ja auch Harnack selbstverständlich nicht; er verlangt ja ausdrücklich „alle aufzubringende innere Teilnahme des Lehrers." *Und darin steckt eben die Dogmatik!* Wenn nicht die landläufige, so eben irgend eine andere, die eigene, die persönliche Überzeugung des Lehrers, und die findet eben ihren Ausdruck in so und so vielen dogmatischen Urteilen, dogmatischen Sätzen. So wenig als Unterricht in Geschichte oder Naturwissenschaft, wenn er eben mehr sein soll als eine wertlose Raritätenansammlung und einen Bildungszweck und Lebenswert haben soll, erteilt werden kann ohne „Dogmatik", ohne letzte systematische Deutungen und Überzeugungen, so wenig und noch viel weniger der Unterricht in Religion. Daran ändern auch alle die 482 aargauischen Lehrer nichts, die in der Abstimmung auf dem Lehrertag diese Möglichkeit behauptet haben. Es hiess dort „konfessionsloser" Religionsunterricht, sachlich dasselbe wie dogmatikloser, und dieselbe Unmöglichkeit. Nein alles, was man vernünftigerweise verlangen kann und natürlich muss, ist das, dass der Religionslehrer nicht auf die Dogmatik der Bekenntnisschriften verpflichtet werden darf. Dann muss man ihm *entweder* irgend eine andere Dogmatik vorschreiben *oder* ihm seine eigene lassen. Aber „weggelassen" ist die Dogmatik im einen Fall so wenig wie im andern. Nach Prof. Uhligs Aussage scheint dieses nichtssagende, vielmehr eine Unmöglichkeit in sich selbst enthaltende Schlagwort von der „Weglassung der Dogmatik aus dem Religionsunterricht" auch in höheren Lehrerkreisen seine Verehrer zu haben. Um so mehr gefreut hat mich die scharfe Konstatierung seiner Unmöglichkeit aus diesen Kreisen selbst.

Mit dieser Unmöglichkeit hängt natürlich auch die 2. Hauptschwierigkeit zusammen, auf die Prof. Uhlig aufmerksam machte. Er redet nur von dem Anstoss, den bibelgläubige Eltern an einem liberalen Religionsunterricht nehmen müssen. Genau gleich verhält es sich selbstredend vice-versa. Der optimistische Harnack geht über diese Schwierigkeit wiederum viel zu glatt hinweg, wenn er in seinem Schlusswort zur Diskussion schlankweg behauptet: es sei möglich, sowohl das Alte und das Neue Testament, wie auch die Erscheinungen des Katholizismus und des alten Protestantismus „so darzustellen, *dass man alle Teile befriedige;* es sei das Objektive, nicht die Meinung der Gelehrten zu geben." Gewiss, aber was ist das Objektive? Den Entscheid darüber fällt eben vielfach die Dogmatik. Für die Bibelgläubigen ist z. B. die allerobjektivste Tatsache, das objektiv gegebene Fundament geradezu des ganzen Christenglaubens dies, dass Jesus leiblich auf-

erstanden sei. Der kritische Theologe dagegen wird da als objektive Tatsache nur das gelten lassen, dass ein Teil der ersten Christen diese Ansicht, die Überzeugung von der leiblichen Auferstehung Jesu hatte. Und welches ist der objektive Jesus überhaupt? Der synoptische oder der johanneische oder der paulinische oder der der Apokalypse, oder hat gar kein objektiver je existiert? Das wird hauptsächlich durch die Dogmatik des Lehrers mit entschieden werden. Schon die Vielheit der Bilder zeigt, dass höchstens eines uns den objektiven Jesus bieten kann, wahrscheinlich aber gar keins, auch das synoptische nicht, rein. Herausgeschält wird der objektive Jesus aus den verschiedenen Bildern eben von jedem Einzelnen vornehmlich mit Hilfe seines dogmatischen Standpunkts. Natürlich nicht „die Meinung der Gelehrten“ gibt er auf diese Weise, aber seine eigene, und die ist nicht mehr objektiv. Nie und nimmer auch wird und darf der Religionslehrer seinen Schülern sagen: So zeichnen die Synoptiker Jesum, so Johannes usw.; nun fangt damit an, was ihr wollt. Die Hauptsache ist doch, dass er ihnen nahebringt, was Jesus *uns* heute noch, d. h. *ihm* ist, was *wir* an Jesus haben, d. h. *er, der Lehrer*. Und das ist eben Dogmatik, besser gesagt: das ist Religion, die ausgedrückt, ausgesprochen werden kann nur in der Form von dogmatischen Urteilen. Es ist sehr schön gesagt: Religionsunterricht „in wirklich geschichtlicher und nicht in unkritisch-autoritativer Weise.“ Natürlich, aber abgesehen davon, dass darüber, was wirkliche Geschichte ist, zum grossen Teil der dogmatische Standpunkt entscheidet: zur Darstellung der religiösen Geschichte muss, wenn der Unterricht überhaupt einen Wert haben soll, die *Wertung* der geschichtlichen Tatsachen, mit andern Worten das persönliche Bekenntnis und Zeugnis des Lehrenden kommen, das was ihm *δοκεῖ* — und da haben wir eben das *δόγμα*.

So „alle Teile“, d. h. die dogmatisch verschiedensten Eltern der Schüler zu „befriedigen“, ist ungeheuer schwer, wenn nicht unmöglich. Nein, bei aller bewundernden Ehrfurcht vor dem erlauchten Fürsten der evangelischen Theologie muss ich's doch aussprechen: Religionsunterricht an einer etwas höhern Schule, unter Umständen schon an einer Volksschule, besonders wo die Leute irgendwie dogmatisch verhetzt oder aufgewiegelt sind, zu erteilen und alle Teile zu befriedigen, ist *noch* ein wenig schwerer als Universitätsprofessor sein. Die *grösste* Schwierigkeit: Religionsunterricht in konfessionell gemischten Schulen wurde in den Verhandlungen gar nicht einmal berührt.

Das gegebene Ventil zur Entladung dieser Spannungen ist natürlich die Fakultativerklärung des Religionsunterichts. Das

ist für uns in der Schweiz etwas so selbstverständliches (wenn auch durchaus keine ideale Lösung), dass ich mich ein wenig gewundert habe, wie Prof. Uhlig diesen Ausweg nur sehr bedingungsweise und verklausuliert als letzte Möglichkeit ins Auge fasste. Vielleicht, weil's in der Tat eine Kur à la Dr. Eisenbart ist.

Nicht ganz verständlich ist mir Harnacks Postulat der Beschränkung des kirchengeschichtlichen Uuterrichts auf die Verständlichmachung des Katholizismus und alten Protestantismus und deshalb Beiseitelassung der Kirchengeschichte als solcher. „Als solcher" gewiss; aber Harnack sagt selbst: „Dazu (um die genannten beiden Grössen verständlich zu machen) wird dasjenige Mass hirchengeschichtlicher Kenntnisse zuzuführen sein, welches wünschenswert ist." Und eben, um jene beiden Haupttypen des Christentums verständlich zu machen, gibt es doch kaum ein anderes Mittel, als die Darlegung ihrer Geschichte und zwar der ganzen. Das haben wir gerade von Harnack gelernt. Um einen Begriff vom Katholizismus zu bekommen, ist nicht nur wünschenswert, sondern notwendig, dass man das Werden der katholischen Kirche aus dem Urchristentum, die paganistischen Elemente in ihr, das Dogma, das Papsttum, das Mönchstum, Scholastik, Mystik, Gegenreformation, neuere Bestrebungen usw. kennen lerne, also die ganze Geschichte des Katholizismus in ihren grossen Hauptlinien. Und was die protestantische Ausprägung des Christentums ist, kann man doch wiederum nur an ihrer ganzen Geschichte lernen: Reformatoren, Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung etc. Warum Harnack immer betont: *alter* Protestantismus, ist mir ebenfalls nicht ganz klar. Die Schüler treten doch im Leben in den *heutigen* Protestantismus hinaus. Und was der Protestantismus ist, muss man doch namentlich auch an den Früchten sehen, die er bis heute hervorgebracht hat. — Was ich meine, ist nur das: Die zwei Dinge: Verständlichmachung des Katholizismus und Protestantismus *und* Kirchengeschichte sind nicht zwei sich widerstrebende Zwecke, sondern das zweite ist das unentbehrliche Mittel zum ersten, das der Zweck ist.

Das interessanteste aber an der ganzen Verhandlung, wichtiger als alle die bisher erwähnten speziellen Erörterungen war mir die höchst auffallende und sehr beachtenswerte Tatsache, dass aus der ganzen Versammlung auch *nicht eine Stimme sich für Entfernung des Religionsunterrichts aus der Schule* erhob. Dass also überhaupt Religionsunterricht an den höhern Schulen erteilt werden soll, schien diesen Philologen und Schulmännern eine Selbstverständlichkeit! Oder warum haben die zahlreich ver-

tretenen Basler zu diesem Punkte geschwiegen? Aus Höflichkeit gegen ihre Gäste, oder im Bewusstsein eines Mangels ihrerseits? Ich denke nämlich zurück an meine eigenen Gymnasialjahre in Basel. Da wurde im ganzen Obergymnasium kein Religionsunterricht erteilt mit Ausnahme eines gänzlich ungenügenden und als nebensächlich betrachteten zweistündigen in der letzten Klasse, wo ein wenig im griechischen Neuen Testament gelesen und daneben etliche sehr gelehrte theologische Erörterungen vorgetragen wurden, für die unser Interesse ungefähr auf gleicher Höhe stand wie unser Verständnis. In der Obern Realschule und der Höhern Töchterschule fehlt auch dieses letzte Restchen von Religionsunterricht. Da wachsen also die jungen Studierenden auf ohne jegliche ihnen entsprechende religiöse Bildung und Wegleitung, von der Konfirmation an. Und wie wenig bedeutet doch die Konfirmation, und wie ungenügend ist der Konfirmandenunterricht, *muss* es sein, gerade für die zu höherer Bildung fortschreitenden. O, wie habe ich, und mit mir manche andere, gerade in jenen Jahren nach der Konfirmation, gelechzt nach religiöser Klärung und Führung — nicht durch einen Pfarrer, sondern durch einen Lehrer unsrer Schule, dem ich, obschon in gut kirchlicher Familie aufgewachsen, viel mehr Interesse und Vertrauen entgegengebracht hätte als dem Pfarrer. In jenen Jahren, da durch Schulunterricht und Lektüre und Gespräche mit Kameraden dem aus „bibelgläubiger“ Umgebung Entstammenden Kritik und Zweifel zu erwachen begannen. Ich weiss z. B. noch, in welch schmerzhaften Zwiespalt mein Innerstes auseinander gerissen wurde, als ein besonders naturwissenschaftlich interessierter Mitschüler mir in ziemlich unklarer und summarischer Weise die Theorien Darwins und überhaupt der Naturwissenschaft über Entstehung und Entwicklung der Welt, der Lebewesen und Menschen auseinandersetzte, mit dem Schluss: Also ist es nichts mit der mosaischen Schöpfung, mit der Bibel, mit dem Christentum u. s. w. Keinen Menschen, zu dem ich wissenschaftliches Vertrauen hätte haben können, hatte ich da, mich mit solchen quälenden Fragen an ihn zu wenden. Und wie leicht wäre es einem solchen gewesen, zu helfen. Wenn ich damals ein Votum gehört hätte, wie das oben zitierte von Deissmann über Sprechstunden vertraulich-privater Natur, in denen besonders die Weltanschauung zur Sprache zu bringen sei, ich hätte um dieser blossen ausgesprochenen Forderung willen den Menschen umarmt. Da dozierte man uns Tag für Tag vom Morgen bis zum Abend alles schöne und wüste, alles interessante und uninteressante, alles mögliche und unmögliche über Cicero und Homer und den 30-jährigen Krieg und

analytische Geometrie und Nibelungen und Optik und französische Literatur und unzähliges andere mehr — nicht als ob mir das je zu viel gewesen wäre; ich habe alles mit Gier verschlungen — aber von dem uns am meisten interessierenden, mehr als interessierenden, von dem wonach wir hungerten und dürsteten, wonach unsere Seele schrie — kein Ton! O was für eine dankbare, herrliche Aufgabe wäre es gewesen für einen theologisch und philosophisch auf der Höhe stehenden Religionslehrer, der auch mit den Ergebnissen der Naturwissenschaft hätte vertraut sein müssen, diese jungen — ich will nicht sagen alle, aber doch manche und nicht die schlechtern — nach Erkenntnis und Licht ringenden, aber hilflos hin und her geworfenen Geister zu leiten und zu beraten, ihnen zu zeigen, wie sie zu einer religiösen Überzeugung kommen könnten, wie bei aller Wissenschaft Glaube möglich sei etc. Wenn man uns nur dieses eine und einzige gesagt hätte: was Glaube sei! Durchaus nicht erbaulich-apologetische Tiraden meine ich, sondern Religionsunterricht, wie ihn Harnack geschildert hat. Welches der dogmatische Standpunkt des Lehrers gewesen wäre, das wäre ziemlich gleichgültig gewesen. Nur auch etwas von den grossen Fragen zu hören und sich aussprechen zu können, wäre ein Segen gewesen. Im schlimmsten Falle wäre man doch durch den Widerspruch und Widerstand gegen des Lehrers Ausführungen zu einiger Klarheit gekommen. — Diese wichtigen Lebensfragen, diese ganze persönliche Entwicklung des jungen Menschen, diese Gestaltung seines Wesenszentrums ganz dem Zufall, d. h. in den meisten Fällen dem Nichts, wenn nicht gar schlechten Einflüssen, überlassen, ist eine einfach unverantwortliche und nie mehr gut zu machende Versäumnis einer Schule. Die Predigt gab uns nicht und konnte uns nicht geben, was *wir* gebraucht hätten, noch weniger Jünglingsvereine u. dgl.

Wir Theologen hatten ja dann später auf der Universität Gelegenheit und Pflicht, uns mit den religiösen Fragen zu beschäftigen. Obschon auch da — en parenthèse — bitter geklagt werden muss, dass uns in allen möglichen theologischen Disziplinen aller mögliche Wissenskram in reichlichem Masse eingetrichtert, wenigstens vorgeschüttet worden ist, aber auf die eigentlichen religiösen Kern- und Grundfragen, auf die lebendige Religion in den Personen, auf religiöse Zweifel und Gewissheiten, kurz auf die eigentliche wirkliche Religion wenig eingegangen worden ist, und man da, in dem was für den Menschen sowohl wie für den Pfarrer doch das wichtigste und wertvollste ist, wenig Hilfe und Weisung und Klärung erhielt. Das Maultier sucht im Nebel seinen Weg. Wenn der homo sapiens nur auch solch

trefflichen Instinkt hätte, wie dieser Halbesel! Ich erinnere mich, dass gegen Ende meiner Studienzeit ein Professor, der die leider sonst gar nicht übliche, höchst schätzenswerte Gewohnheit hatte, seinen Kolleg-Vortrag durch Fragen an die Zuhörer zu unterbrechen, in einer Vorlesung, die von lauter ältern Semestern besucht war, die Frage stellte: Was ist eigentlich Religion? Keiner von all den bald ausstudierten Theologen, die in Kurzem als Vertreter der Religion auf's Publikum losgelassen werden sollten, konnte eine halbwegs vernünftige Antwort darauf geben.

Und nun aber die andern Gymnasialkameraden, die Nichttheologen! Wie viele prächtige Jünglinge gehen so durch unsere höhern Mittelschulen und werden Männer, ohne je eine ihnen angemessene religiöse Aufklärung und Fundamentierung! Nun kenne ich manche von ihnen: Sie sind nicht Feinde des Christentums oder der Religion. Wenn sie das nur wären! Nein, aber sie stehen ganz ausserhalb dieses Gebiets; diese Dinge interessieren sie nicht, berühren sie nicht, sind ihnen etwas ganz fremdes, nichtexistierendes. Die religiösen Fragen und Tatsachen, die ganze religiöse Welt ist ihnen nie in Verbindung gebracht worden mit ihrem Studium und Interessenkreis, durch die Schule, die es hätte tun sollen und allein hätte tun können. Auch ein *frommes* Elternhaus kann ihnen dies in den meisten Fällen nicht leisten, diese religiöse Beratung für Jünger der Wissenschaft. Und wie oft gibt und kann das Elternhaus überhaupt nichts religiöses geben. So gehen und bleiben gerade die, die zu den höchsten Stufen der Bildung und Wissenschaft emporsteigen und später die Lehrer und Leiter des Volkes werden, vielfach der höchsten, der religiösen Lebenswerte verlustig. Sie sind in ihrem Studiengang ganz *neben* der Religion aufgewachsen und können später in den wenigsten Fällen wieder in sie hineinwachsen. Wie mancher Studierte würde über Religion wenigstens etwas anders denken und urteilen, wenn ihm während seines Studienganges in einer ihm angemessenen Weise dargelegt worden wäre, was die Religion ist. Die Religion ist doch gewiss zum mindesten ein so wichtiges Lebensgebiet und ihre Erscheinungen ein so unentbehrliches Stück der allgemeinen Bildung, als etwa Livius oder die Logarithmen.

Sonderbarer Weise ebenfalls in einer *allgemeinen Versammlung* sprach Prof. *E. Schwartz* aus Göttingen über **„Das philologische Problem des vierten Evangeliums."** Sonderbarer Weise, sage ich; denn ich denke, dass kaum die anwesenden Theologen, wenn sie nicht speziell neutestamentliche Fachgelehrte waren, den zahlreichen in überstürzender Hast einander jagenden, sehr kritischen Untersuchungen und Darlegungen folgen und Stellung

dazu nehmen konnten, namentlich weil in der kurzen Zeit des Vortrags mehr nur die Resultate und nicht genügend deren Gründe vorgeführt werden konnten. Aber es war für die Theologen ebenso erfreulich als beschämend zu sehen, wie gründlich und allseitig der Philologe in den zahlreichen und vielverzweigten Problemen, die das 4. Evangelium stellt, und in der theologischen Literatur darüber zuhause war. Das „philologisch“ des Titels will besagen, dass der Vortrag sich nicht mit dem religiös-theologischen Gehalt des Johannesevangelium, sondern lediglich mit dessen literarischen Problemen befassen soll.

Ich muss hier auf eine Skizzierung des ganzen Vortrags verzichten und mich auf ein paar Hauptpunkte beschränken: Zu gleicher Zeit wie Jakobus Zebedäi, hat auch sein Bruder Johannes den Märtyrertod erlitten, durch Agrippa ao. 44. (Aber da Paulus ihn 17 Jahre nach seiner Bekehrung gesehen hat, kann das doch kaum möglich sein?) Keine der johanneischen Schriften ist von diesem Johannes geschrieben. Im 2. und 3. Brief ist, um sie dem Apostel zu vindizieren, in der ursprünglichen Angabe des Absenders der Name gestrichen und nichts übrig gelassen als der kirchliche Titel ὁ πρεσβύτερος, der, wie der 1. Petrusbrief zeigt, auch Uraposteln beigelegt wurde. Beim 1. Johannesbrief ist die ganze ursprüngliche Adresse entfernt und an ihre Stelle die jetzige Einleitung gesetzt worden. Die Apokalypse schreibt der letzte Herausgeber dem Autor des 4. Evangeliums zu. Alle johanneischen Schriften sind in Kleinasien entstanden. Der Herausgeber des 4. Evangeliums, der das 21. Kapitel zugesetzt hat, „ist es gewesen, der „„den Jünger, den der Herr lieb hatte““ mit dem Apostel Johannes und zwar dem der ephesinischen Legende identifiziert hat.“ Aber auch die ersten 20 Kapitel waren schon überarbeitet, wie Wellhausen nachgewiesen hat. „Der Bearbeiter hat die kleinen Johannesbriefe gekannt und steht dem Verfasser des ersten in Gedanken und Sprache so nahe, dass man geneigt ist, ihn mit diesem zu identifizieren, wenn auch kleine Differenzen da zu sein scheinen.“ Vielleicht haben alle 3 Johannesbriefe denselben Verfasser und ist dieser der Bearbeiter des Evangeliums. Er hat mit seiner Redaktion tief in das ursprüngliche Evangelium eingegriffen, so dass „sich von dem ursprünglichen Evangelium nur Spuren wiedergewinnen lassen.“ So ist die Gestalt des Lieblingsjüngers eine Schöpfung des Bearbeiters. „Sie bildet den Mittelpunkt der Abendmahlsszene und diese ganze Szene ist im Evangelium ein Fremdkörper.“ Aber „nur selten gelingt es, die aus der Bearbeitung herausgelösten Bruchstücke zu einem grössern Zusammenhang zu vereinigen.“ — „Die Redaktionshypothese

ist entstanden aus der Interpretation und ihr Zweck ist Interpretation; steht doch die Exegese des 4. Evangeliums erst am Anfang. Zum Verständnis seiner Gedanken und Bilder gehört, wie für das der altchristlichen Urkunden überhaupt, eine gegenseitige Durchdringung von griechischer, aramäischer und hebräischer Philologie, wie sie bis jetzt nicht vorhanden ist: wir von der alten Generation haben für diese Aufgaben zu wenig gelernt und müssen die Jugend aufrufen, damit sie sich dingen lasse, das Korn zu schneiden, das weiss zur Ernte ist." Mit einem schwungvollen Hymnus auf die wissenschaftliche Forschung schloss der Vortragende: „Die Aufgabe ist zunächst nicht, λύσεις zu ersinnen, sondern ἐνστάσεις aufzufinden." Allerdings „die meisten Menschen verlangen nicht nach Hypothesen und Problemen, sondern nach Lösungen und Dogmen, bei denen sie sich beruhigen können; ob diese von rechts oder links kommen, ist ziemlich einerlei." Die Welt allerdings kann nicht stehen ohne Ausgleichungen; aber die Wissenschaft vergeht ohne Probleme und Antithesen. „Sie bringt nicht den Frieden der Prediger und löst die Herzen nicht wie die Poeten; aber die wenigen, die das Joch des θεωρεῖν auf sich nehmen, sorgen dafür, dass Leben und Bewegung bleibt im Geiste der Menschheit und das unendliche Streben und die unendliche Sehnsucht nach Erkenntnis nicht einschläft." Das ist wohl wert, dass jene wenigen „ein Leben voll Zweifel und Unrast, voll Entsagung und Einsamkeit dafür einsetzen."

Willkommen die Philologen, die so auch die Theologen nicht einschlafen lassen! Viel Anregung bieten und neue Fragestellungen wecken wirklich diese Untersuchungen von Schwartz, wie die Wellhausens, auf denen er fusst. Mir fehlt jede Möglichkeit und Kompetenz, über diese neuesten Probleme und Ergebnisse der Kritik der johanneischen Schriften ein Urteil abzugeben. Aber wie merkwürdig die Urteile der Wissenschaft sich ändern! Früher hat man uns gerade das 4. Evangelium (abgesehen natürlich vom letzten Kapitel) als das Paradigma einer Konzeption aus einem Guss gepriesen. Und nun Redaktionshypothese, Fremdkörper etc. Überzeugt davon ist meine Wenigkeit allerdings einstweilen noch nicht. Es ist immer eine missliche Sache, auf blos innere Indizien hin verschiedene Verfasser zu postulieren, wenn sich die verschiedenen Stücke nicht so klar und schroff gegeneinander abheben und — was die Sache noch deutlicher macht — die *Fugen* nicht so sichtbar klaffen, wie etwa im Hexateuch. Ich möchte mich anheischig machen, aus jedem beliebigen modernen Buch kleinere oder grössere Abschnitte herauszusuchen, die nicht zum übrigen Inhalt passen, und von denen

man also beweisen könnte, der Verfasser dieses letztern könne sie nicht auch geschrieben haben. Und wenn Schwartz selbst zugibt, dass es nur selten gelingt, die aus der Bearbeitung herausgelösten Bruchstücke zu einem Zusammenhang zu vereinigen, ja dass sich von dem ursprünglichen Evangelium nur Spuren gewinnen lassen, so scheint mir das bereits eine Widerlegung der Hypothese vom Ur-Johannes zu sein; zum mindesten erlauben diese Tatsachen diese Hypothese nicht. Auf Grund dieser beiden Tatsachen, namentlich der ersten, müssen wir doch vielmehr sagen: Wir haben also *keinen Beweis* dafür, dass ein Ur-Johannes als schriftstellerisches Werk existiert hat. *Der* Tatsache hingegen, dass im Johannesevangelium verschiedene Stücke nicht recht zusammen passen, wird man, meines bescheidenen Erachtens, doch eher gerecht durch die — schon alte — Annahme, dass der Verfasser eben allerlei verschiedenes Material, Traditionsstoff verarbeitet hat. Es muss aber nicht ein schon geschriebenes, zusammenhängendes Evangelium gewesen sein, was er bearbeitet hat. In Geschichtswerken stimmt nie alles, alle die verschiedenen aufgenommenen Nachrichten, in all ihren Einzelheiten miteinander.

Ähnlich bedenklich finde ich — bei den Briefen — die Argumentation mit gestrichenen Namen, die früher dagestanden haben sollen. So ist schliesslich alles zu vermuten. Das ist ja natürlich möglich, wie noch vieles möglich ist in der Welt, *aber nicht bewiesen.* Jenes Verfahren ist noch schlimmer als eine argumentatio e silentio, die aus dem Fehlen einer Angabe nur negativ schliesst, dass das nicht angegebene Ding nicht Tatsache sein könne. Hier aber wird aus dem Fehlen einer Namensangabe positiv geschlossen, dass ein Name dagestanden haben müsse. Das ist dann schon creatio ex nihilo.

Mächtig interessiert hat mich, zu vernehmen, was in der *historisch-epigraphischen Sektion* Prof. *W. Soltau* in Zabern zu sagen hatte über das sehr zeitgemässe Thema: „**Fehlerhafte Methoden der jetzigen vergleichenden Religionsgeschichte mit besonderer Berücksichtigung neutestamentlicher Probleme.**“ Zunächst gab er eine Übersicht über die Methode und die Ergebnisse der vergleichenden Religionsgeschichte seit den letzten 50 Jahren. Eins der Ergebnisse ist die Erkenntnis, „dass weniger an eine originäre Fortpflanzung volkstümlicher Mythen, als vielmehr an eine spätere mündliche Übertragung einzelner Sagenmotive, sowie an literarische Entlehnung zu denken sei.“ Hierauf wandte er sich den Versuchen (von Kalthoff, Jensen, Smith, Seydel u. a.) zu, die Tradition des Neuen Testament aus babylonischen, persischen, buddhistischen, hellenistischen Mythen herzuleiten,

„*Diese Ergebnisse verwarf er*, zumal sie vielfach durch eine *fehlerhafte Methode* gefunden wären.“ Derartige Versuche müssen hinfällig werden, „wenn die Schriften des Neuen Testaments nach den Gesichtspunkten, wie sie Philologen und Historiker sonst zu beachten pflegen, betrachtet würden. Das Neue Testament darf nicht als eine einheitliche Quelle ohne Berücksichtigung der verschiedenen Verfasser und der verschiedenen Abfassungszeit einzelner Bücher angesehen werden. Und ebensowenig dürfen die einzelnen Schriften als schriftstellerische Einheiten verwandt werden. Vielmehr zeigen sie vielfach Spuren späterer Überarbeitung.“ (Das sind zwar Dinge, die wir gewöhnlichen Theologen längst wissen; sie zu betonen ist aber sehr zeitgemäs und notwendig an die Adresse der allermodernsten Religionsvergleicher à tout prix, die in diesem Punkte wieder von aller Kritik abgekommen sind.) „Auch ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass ähnliche Formen der Tradition, wie Parabeln, Fabeln, Anekdoten, entweder selbständig entstanden, oder, falls sie Gemeingut der verschiedensten Völker waren, sich selbständig weiter entwickelt haben könnten.“ (Vgl. dazu das von mir aus Felix Stähelins Schrift zitierte Urteil in Nr. 5 des Jahrg. 1908 dieser Zeitschrift.) „*Weder die Lehre Jesu, noch selbst ihre Interpretation und Fortführung durch Paulus geben Anlass zu dem Schluss, dass das Christentum eine synkretische Religion gewesen ist.* Anders ist zu urteilen über die johanneische Auffassung des Christentums, über die Apokalypse oder die nachpaulinischen Schriften des Neuen Testaments, sowie über einige spätere Einlagen in die Evangelien (Matth. 1—2, Luc. 1—2 u. a. m.).“

Das letztere scheint mir etwas reichlich zurückhaltend geurteilt. Man kann meines Erachtens gut und gerne in den *Stoffen* des Neuen Testament noch viel mehr Entlehnungen aus andern Religionsgebieten zugeben; es bleibt deshalb doch bei dem Urteil, dass das Christentum keine synkretische Religion ist. Denn wenn auch noch so viel Bilder, Ausdrücke, Vorstellungen, Gebräuche übernommen sind, das ist doch nicht die *Religion*. Die eigentliche *Religion* des Christentums, das was in Jesus und seinen Jüngern lebte und bis auf den heutigen Tag lebt, ist dennoch etwas durchaus originales, eigen- und einzigartiges. Man sollte doch endlich aufhören zu meinen oder dergleichen zu tun, als ob jene Äusserlichkeiten Religion seien. Religion ist doch etwas spezifisch und seinem Wesen nach anderes, andersartiges als jene äussern Formen, in die sie sich etwa kleidet. Die Wissenschaft allerdings kann nur mit jenen sichtbaren und greifbaren Äusserlichkeiten operieren und sie untersuchen; die lebendige Religion selbst kann sie niemals fassen und erklären. Wissenschaft der —

wirklichen — Religion ist eine Unmöglichkeit, eine contradictio in adjecto.

Aber auch davon abgesehen und die vergleichende Religionsgeschichte nur als das genommen, was sie sein und leisten kann, auch so hat mich die entschiedene Absage Soltaus an die von aller Methode der Forschung verlassenen Phantastereien der genannten Religionsvergleicher herzlich gefreut. Es ist wirklich bald zum verrückt werden: Wenn Jesus einmal über den See Genezareth fährt, so muss das ein Beweis sein, dass er der Gilgamesch ist, weil — der auch einmal über ein Meer gefahren sei. Und im nächsten Augenblick ist Jesus wieder ein ganz anderer mythischer Heros und irgend eine andere neutestamentliche Person ist wieder der Gilgamesch usw. Ebenso toll gehts bekanntlich im Alten Testament zu. Wenn da irgend ein unschuldiger Mensch vor dem Kampf eine Rüstung anzieht oder im Kampf mit dem Bogen schiesst oder in die Posaune bläst oder in einem Wagen fährt (was soll er denn anderes tun ums Himmels willen?), so ist er dadurch unfehlbar als irgend ein astraler Heros erwiesen. Wie Wilke in den Bibl. Zeit- und Streitfragen sagt: Hat jemand im Alter gute Augen, wie Moses, so gilt er als Sonnenheros; beginnt sein Augenlicht in den letzten Lebensjahren zu erlöschen, wie bei Jakob, so will die Geschichte an die Verfinsterung des Mondes erinnern; kämpft ein Prinz mit Pfeil und Bogen, wie Jonathan, so denkt man an den Sonnengott; ist der Speer seine Lieblingswaffe, so hat ihn der Darsteller als Mondheros geschildert u. s. w.

Überhaupt, das ist Grundsatz und Methode jener Religionsvergleicher: Wenn irgend ein Mensch in aller Welt etwas entfernt ähnliches tut, wie einmal ein mythischer Heros getan, oder wie es auch nur irgendwie passt zu diesen, so ist er ein Abbild des Heros. Haben wohl diese Leute noch nie daran gedacht, dass doch umgekehrt die Heroen und Götter mit ihrem Tun und ihrer Ausrüstung einfach Abbilder der Menschen sind? Das wusste schon der alte Eleate Xenophanes aus Kolophon, wie er in seinen bekannten Hexametern auf's drastischste sich ausdrückt. Das Primäre ist doch das, dass die *Menschen* Bogen schiessen, in Wagen fahren etc. Und von diesen hausbackenen Menschen sind die Dinge auf die Götter übertragen worden, die Götter nach dem Bilde der Menschen geformt, weil man kein passenderes Modell hatte. So ist es dann doch nichts als selbstverständlich und ganz nichtssagend (und nicht „bezeichnend"), wenn die Menschen nachher den Göttern gleichen und ähnliches tun, wie die mythischen Heroen. Die Wirklichkeit der Menschengeschichte ist in die

Dichtung des Mythus übernommen und nicht umgekehrt, wo nicht besondere Gründe das beweisen.

In der *Diskussion* über Soltaus Vortrag hatte man den interessanten Genuss, *Harnacks* Urteil über das vielverhandelte Problem „Jesus und Paulus zu vernehmen: „Ein isoliertes Problem „„Jesus und Paulus““ aufzustellen ist methodisch unrichtig. Das Problem muss so gestellt werden: Wie hat sich von Jesus aus der Glaube der Urgemeinde entwickelt?“ Da muss man das gemeinsame Zeugnis der ersten christlichen Generation und (mit Wellhausen) das gesetzestreue palästinensische Judentum mit seinen nachalttestamentlichen neuen Einflüssen (schon in LXX) zu Grunde legen. Diesen Gesetzlichen musste der Beweis geführt werden, dass der am Kreuz Gestorbene der Messias sei. Das tut auch Matthäus. ‚In dieser Überzeugung aber, dass Jesus der Messias sei, war eine solche Fülle von Anschauungen und Lehren, vor allem aber das starke Motiv zu solch einem Stimmungswechsel enthalten, dass sich der Abstand der ersten Verkündigung über Jesus von der Lehre Jesu von hier aus grösstenteils erklärt.“

Eine Sitzung der *philologischen Sektion* wurde ausgefüllt durch zwei Vorträge, die ganz besonders die Zusammenarbeit der Theologen und Philologen zur Anschauung brachten, ja sie eigentlich zum Gegenstand hatten. Zunächst sprach Prof. *Lietzmann* aus Jena über **„Die klassische Philologie und das Neue Testament.“** Heute braucht man nicht mehr, wie noch vor wenigen Jahren, zu fragen, was die Wissenschaft des Neuen Testament und die klassische Philologie miteinander zu tun hätten. „Jetzt ist . . . . . durch Taten der führenden Geister die Überzeugung von der untrennbaren Zusammengehörigkeit beider Wissenschaften bereits zur Herrschaft gelangt.“ Nach dieser Einleitung gab der Referent einen Überblick über das, was bisher geleistet worden ist, und über die nächsten Aufgaben. Ich muss es mir hier versagen, auf den reichen Inhalt des Vortrags mit all seinen Anregungen und interessanten Details einzugehen. Nur eine Inhaltsangabe: Auf dem Gebiete der neutestamentlichen *Textkritik* ist seit etwa 100 Jahren das Streben der Forscher auf die genaue Erkenntnis der aus Hieronymus erschlossenen drei Rezensionen (Lucian, Hesych, Origenes-Eusebius) gerichtet, und diese Aufgabe besteht auch noch für die nächste Zukunft, obwohl sie nicht das Ende der Arbeit ist. „Für die Zukunft sind vorbereitende Untersuchungen über den Septuagintatext und Detailarbeiten das Desideratum.“ Die *Formenlehre* der neutestamentlichen κοινή hat in der letzten Zeit die ausgiebigste Beleuchtung erfahren. Dagegen befindet sich die *Lexicographie* erst in den Anfängen. Die schwersten

Aufgaben liegen auf dem Gebiete der *Syntax* und der *Stilistik.* Für die letztere ist so ziemlich alles noch zu tun. Das reizvollste ist natürlich das Gebiet der *sachlichen Erklärung*, des kultur- und religionsgeschichtlichen Verständnisses des Neuen Testamentes. „Die Vorbedingung für die Bearbeitung dieses Gebietes ist auf philologischer Seite das Erwachen des Interesses an religiösen Problemen und die Entdeckung des Hellenismus gewesen .... Erst gegen Ende des Jahrhunderts hat die Bewegung eingesetzt, welche zu einem gemeinsamen Arbeiten philologischer und theologischer Forscher geführt hat .... Zu wünschen ist dabei, dass die philologischen Mitarbeiter es nicht versäumen, sich mit der bereits geleisteten theologischen Arbeit gründlich bekannt zu machen und dass das heranwachsende Theologengeschlecht mit soliden Sprach- und Sachkenntnissen ausgerüstet wird." Die theologischen Fakultäten sind in diesem Punkt fast ausschliesslich auf die Arbeit der Gymnasien angewiesen.

In der *Diskussion* betonte Prof. *Deissmann* aus Heidelberg die Bedeutung des Vulgärgriechischen, das durchaus nicht eine degenerierte Literarsprache, sondern eben einfach ein Volksgriechisch sei, für die neutestamentliche Gräzität. Daher die Beziehungen zwischen der attischen Komödie und dem Bibelgriechisch. Deissmann wies auch nachdrücklich auf die Einheitlichkeit der Kultur in der griechisch-semitischen Welt hin.

Ausser anderm brachte die Diskussion noch einen nicht nur pikanten, sondern charakteristischen Waffengang zwischen Prof. *Harnack* und dem Vortragenden. Der erstere erklärt die Behauptung, erst die moderne religionsgeschichtliche Forschung habe die Beziehungen zwischen dem Christentum und dem Hellenismus aufgedeckt, für einseitig. „Der Einfluss der griechischen Spekulation auf das christliche Dogma ist schon lange vorher erkannt worden. Die gegenwärtige Richtung religionsgeschichtlicher Forschung ist folkloristisch und beschäftigt sich nur mit den äussern Formen der christlichen Religion, die in den ersten drei Jahrhunderten gegenüber dem Dogma von ganz untergeordneter Bedeutung sind." (Ich habe also einen hohen Bundesgenossen für meine vorhin ad Vortrag Soltau getanen Äusserungen, die ich auch schon früher vertreten habe. Harnack sagt betr. religionsgeschichtliche Forschung und äussere Formen dasselbe wie ich; also muss — er doch wohl recht haben.) Ebenso recht, wie das in jeder anständigen Diskussion sein muss, hatte dann allerdings auch *Lietzmann* mit seiner Entgegnung, „dass erst die dogmengeschichtliche *und* die folkloristische Forschung sich zur wirklichen religionsgeschichtlichen Forschung ergänzen; der Hellenismus ist in die Objekte

beider Gebiete gleichermassen eingedrungen.“ Noch nicht die dogmengeschichtlichen Untersuchungen, sondern erst die von Usener inaugurierte Epoche religionsgeschichtlicher Arbeit habe das gegenwärtige Einvernehmen zwischen Theologen und Philologen herbeigeführt.

So, und aber am allermeisten recht habe und behalte zum Schluss natürlich ich, der Pfarrer gegenüber den Professoren, wenn ich behaupte, dass auch mit Dogmengeschichte *und* Folklore *die wirkliche Religion noch nicht erforscht* ist, sondern immer erst ihre äussern Formen. Und dabei bleibt's! (Schluss folgt.)

---

# Die Englandfahrt Deutscher Pastoren vom Juni 1908
## mit praktischen Reflexionen für Schweizer Pfarrer.*)

Von Pfarrer *M. Thomann,* Embrach (Zürich).

Wie viel Kunde von der Deutschen Pastorenfahrt nach England in die Schweiz gelangt ist, weiss ich nicht. Im Frühjahr letzten Jahres ging aus England folgendes Einladungschreiben nach Deutschland ab:

„Der Präsident und der Festausschuss, der aus Vertretern aller christlichen Kirchen in Grossbritannien zusammengesetzt ist, gibt sich die Ehre, Herrn N. N. vom 26. Mai bis 3. Juni im Interesse des Friedens und der freundschaftlichen Beziehungen zwischen Deutschland und England zu einem Besuch in London einzuladen.“

Auf feinem Büttenpapier gedruckt, mit den Wappen Deutschlands und Englands geschmückt, mit dem Symbol einer Friedenstaube gekrönt ist die Einladung unterzeichnet von den führenden Männern der britischen Kirche und massgebenden Persönlichkeiten aus der englischen Gesellschaft. Wir nennen unter den vielen

*) Die Anregung des Verfassers, welcher wir hier Raum geben, vertritt eine Art religiöser Stimmung und kirchlicher Arbeit, wie sie immer auf's neue an unsre Türen pocht. Darum sei den Ausführungen des begeisterten Verehrers englischen Christentums die Frage zur Begleitung mitgegeben, ob das England der Hochkirchen, der Heilsarmee, des puritanischen Sonntags, der sportseifrigen Reverends, der vornehmen und plutokratischen Patronisierung der Frömmigkeit, — und ob speziell London, der Beweis für die soziale Unzulänglichkeit des englischen Gewissens gegenüber der nicht nach Strassenpredigt und Sonntagsschule, sondern nach Brot und Bett und Volkserziehung schreienden Not, und London als Stappelplatz und Museum imponierender Geschäftigkeiten und effektvoller Konzert-Gottesdienste das richtige „Stahlbad“ für uns einfache Volks- und Kirchendiener sei? Warum hat England keinen eigenen Reformator hervorgebracht? *Red.*

Namen den Erzbischof von Canterbury und Westminster, den Herzog von Argyl, den Lord-Major von London, den Lord-Bischof von London, die Bürgermeister von Southampton, Edinburg und Glasgow und schliesslich den unermüdlichen Präsidenten des ganzen Unternehmens, Rev. J. Allen Bahrer, M. P.

An der Spitze der Eingeladenen stand der Vice-Präsident des evangelischen Ober-Kirchenrates, Exz. Dryander und der General-Superintendent von Berlin, wirkl. Ober-Konsistorialrat Dr. Faber (wir sind in Deutschland!). In des Letztern Händen ruhte das wenig beneidenswerte Amt der Auswahl der deutschen Vertreter. Namen von Ruf und Bedeutung auf dem Gebiete kirchlicher Verfassung, theologischer Wissenschaft und des kirchlichen Lebens begegnen uns hier. Sterne erster Grösse, darunter auch einmal ein „simpler“ Pastor vom Land, wie mein Berichterstatter, der im Anblick all der hohen und allerhöchsten „Kollegen“, mit denen er sich aus der stillen Einsamkeit seiner Landpfarre plötzlich auf das Deck eines stolzen Loyddampfers gehoben sah, vor Ehrfurcht erstorben meinte: „da merkte man erst, welch' ein gewöhnlicher Sterblicher so ein Dorf-Pastor ist, als man sich des längern unter seinen „Kollegen“ umgesehen hatte“. Auch die katholische Kirche hatte ihre Vertreter gestellt, ebenso die Baptisten, Methodisten und die andern grössern Gemeinschaften Deutschlands. Alles in Allem eine stattliche Zahl.

Eine Reihe festlicher Veranstaltungen wartete auf die Gäste, von dem kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Leben die in wenigen Tagen eine Fülle von interessanten Eindrücken Englands empfangen sollten. In dem reichen Festprogramm stand eine Audienz beim König, der Empfang durch den Bischof von London usw., dazu kamen festliche Versammlungen, Gottesdienste, und, soweit die Zeit es erlaubte, die Besichtigung jener sozialen, philanthropischen, christlichen Liebeswerke, wie sie in dieser Fülle eben nur London in sich birgt. —

Grossartig muss es in jeder Beziehung gewesen sein. — Darum schon, weil den deutschen Gästen schlechterdings alles kredenzt wurde. Extra-Zug und -Schiff führten sie kostenlos hin und herüber, nicht einmal um ihre „Siebensachen“ brauchten sie sich zu kümmern. — Englands Gastfreundschaft bei solchen Anlässen ist sprichwörtlich.

Ich will hier auch nicht diese Reize schildern. Mir ist's darum zu tun, die Eindrücke wiederzugeben, die die deutschen Pastoren von dem sozialen, kirchlichen und religiösen Leben Londons mit hinübergebracht haben, und da wolle man mir freundlichst zu gute halten, wenn sich mit jenen eigene liebe Erinne-

rungen an einen zweimaligen Besuch in England und Schottland verbinden. Ich schicke voraus, dass 8 Tage für London viel zu kurz sind, auch wenn man nur die sozialen und kirchlichen Institutionen kennen lernen will, zumal wenn die kostbare Zeit noch durch Empfänge, Diners, Besichtigung weltlicher Sehenswürdigkeiten arg beschnitten wird, und lasse nunmehr meinem Berichterstatter das Wort. Den Eindruck, den der Besuch des *Bibelhauses* auf die deutschen Gäste machte, erzählt er in folgenden Worten:

„Heaven and earth shall pass away, but my words shall not pass away" so lautet die Inschrift auf einem der interessantesten Gebäude Londons, ja der ganzen Welt; denn es ist ein Welthaus im reichsten Sinne des Wortes, das bible-house in der Queen Victoria Street zu London. Die Vertreter aller christlichen Kirchen, auch die katholischen Brüder, hatten sich rechtzeitig zur Besichtigung eingestellt. Für beste Führung, war Sorge getragen. Würdig, festlich der Sitzungssaal mit den Bildern der Präsidenten dieses internationalen Komitees von 36 Männern, das, durch keine Lehrmeinungen von Fachmännern getrübt, nur aus Laien besteht. Seines Amtes sich bewusst nimmt heute Graf von Northampton den Platz des Präsidenten ein und präsentiert in würdiger Form ein Werk, dessen Segensstrom sich seit mehr denn einem Jahrhundert durch die ganze Welt ergiesst.

Die Einrichtungen sind grosszügig, wie alles, was der praktische Engländer in die Hand nimmt. Interessant war die Besichtigung der Bibliothek mit den ältesten deutschen Bibeldrucken vor der Reformation, mit Luthers Uebersetzung des neuen Testaments und seiner Illustrierung durch Lukas Kranach, mit jenem durch den Einband kostbaren Exemplar, das englischer Geschäftssinn um seines *Einbandes* willen in die Weltausstellung von 1850 einzuführen wusste, da die *Welt*ausstellung nichts von einem Wort Gottes an sich wissen wollte; interessant der Betrieb des Hauses, welches die Bibel in 469 verschiedene Sprachen übersetzt hat, interessant die Tatsache, dass das Bibelhaus täglich 19000 Bibelbücher druckt und umsetzt, dass es die Preise nicht festsetzt, sondern nimmt, was man ihm dafür bietet. Interessant der Druck von Blindenbibeln, welcher auf einer Art Schreibmaschine vor sich geht, und die Verpackung in die verschiedenartigsten Kisten mit Zinkeinsatz, je nachdem Land und Sitte die Pakete auf dem Kopf oder auf dem Rücken der Träger in das Innere der fernen Erdteile schaffen lässt. —

Und nach dem Einblick in den äussern Gang des Betriebes nun diese innere Erfrischung, die wie ein Stahlbad die müden Gestalten der Besucher wieder elastisch machte und sie innerlich

erbaute, als ob sie unmittelbar von dem Wasser des Lebens gekostet hätten, das dieses Haus durchflutet. Die Reden werden längst durch den Telegraphen bekannt geworden sein, nicht aber die Stimmung, die über der Versammlung lag, der Geist der hier zu herrschen schien, der sich wie in unmittelbarer Berührung dem Hörer mitteilte. Man spürte wirklich die unsichtbare Macht, die in diesen Räumen lag, in der Gestalt dessen, der selbst Wort ward, bei dem Worte: Jesus vivat, Jesus regnat, Jesus triumphat. Jenes Exemplar einer Bibel, die heute noch das Blut eines Märtyrers auf den Südseeinseln zeigt, der um seiner Bibel willen getötet wurde, ist Beweis für die Macht des Wortes Gottes. Darin werden wir mit dem Redner alle gerne übereinstimmen: von den Engländern können wir lernen, mehr Bibeln in die Häuser, mehr Bibeln in die Oeffentlichkeit zu bringen! —

Und schon harren die Equipagen, fährt mein Berichterstatter fort, zur Fahrt in die St. Paul Kathedrale. Ein gewaltiger Bau in schönster Renaissance mit Kuppel- und Kreuzform. Der Kirchenchor ist im Chorraum zur Rechten und Linken versammelt. Lieblich, feierlich ertönt der Gesang. Schon diese Musik allein, von den besten Männer- und Knabenstimmen vorgetragen, ist eine Erbauung in des Wortes edelstem Sinne. Lang dehnt sich Gesang, Lektion und Responsorien aus, bis Rev. Canon H. Gottland die Kanzel besteigt und seine Predigt hält über einen Himmelfahrtstext. Auch er mahnt zur Verständigung, zur Liebe und zum Frieden. Da erscheint der Bischof in langer roter Robe, ein Dekan trägt die Schleppe, ein anderer geht mit dem Kreuze voran. Der Bischof nimmt mit der Linken das Kreuz entgegen und segnet mit der Rechten die Gemeinde. Eine stattliche, gewinnende, milde Erscheinung. Schon treten aber die in einem weissen Ueberwurf gekleideten Chorknaben, denen sich die Diakonen anschliessen, paarweise an und in feierlicher Prozession ihrem Bischof vorangehend, verlassen sie mit ihm den Chorraum, um seitlich sich zu entfernen, der Gottesdienst ist zu Ende. . . .

Interessant sind auch die Eindrücke, die die deutschen Gäste vom englischen Sonntag gewannen. „Dreimal,“ so erzählt mein Berichterstatter, „bin ich gestern in der Kirche gewesen, fast sechs Stunden, und ebenso viel habe ich gebraucht, um bei den Riesenentfernungen mein jedesmaliges Ziel zu erreichen. War es zu viel, bin ich enttäuscht? Das kirchliche Leben Londons bietet das grösste Interesse dar, und so darf ich von vornherein bekennen, es war ein interessanter Tag, nicht weniger als die andern alle, nur noch mehr religiös gestimmt.

Mein Gastfreund ist ein Baptistenprediger. Von seiner Gemeinde war ich zum Gottesdienst geladen und gebeten, eine englische Ansprache zu halten. Ich konnte mich dieser Bitte nicht gut entziehen. In England stehen sich die Kirchen nicht so argwöhnisch und spröde gegenüber als bei uns zu Lande. Man macht sich Konkurrenz nicht durch den Klang von Worten, sondern durch die Macht der Arbeit. Im übrigen denkt man wie Paulus: Wenn nur Christus gepredigt wird. Von den 140 deutschen Geistlichen haben wohl die meisten gestern in London amtiert. Die deutschen Gemeinden hatten sich die bedeutendsten Kanzelredner unter ihren Landsleuten erbeten, die englischen die englisch sprechenden, alle aber waren in eine oder die andere der interessanten Predigtstätten gegangen und standen unter der Macht des „Wortes" in der Riesenstadt London. —

Es war ein hübscher Bau. diese Kirche meiner Baptistengemeinde, vielleicht mehr Saal als Kirche, aber würdig, einladend; kein Altar, keine Kanzel, aber ein erhöhtes Podium, ein Katheder in Kanzelform und darüber die Orgel. Der Gottesdienst setzte sich aus Gebet. Schriftverlesung, Lied in mehrfachem Wechsel zusammen. Zuletzt folgte die Predigt. Was mir sofort auffiel, war *die Mobilisierung des Laientums* für das Reich Gottes. Da hatte jeder sein Amt und jeder tat es anscheinend freudig. Auch die praktische Seite trat einem sofort in die Augen: Neben der Kirche ein besonderer Saal für die Sonntagsschule, für Versammlungen; ja selbst für Turnen und Spiele waren die Geräte vorhanden. Die Lieder wurden frisch und lebhaft gesungen, stehend; die Lektionen langsam, mit Würde und Nachdruck gelesen. Lang war das Gebet des „Ministers", der kein Amtskleid trug, aber so wunderbar innig, weich, tief. Wie er unser liebes Vaterland mit einschloss, die Vertreter der deutschen Kirchen, seinen Gast selbst, wie er dankte für die Güter der Reformation, für Martin Luther — es machte auf alle Zuhörer einen tiefen Eindruck. Die Predigt war schriftgemäss, praktisch, anfassend, mit klarer Disposition, eine entschieden gute Leistung. —

Der Nachmittag galt dem Gottesdienst in der Westminster-Abtei. Wieder dieser liebliche konzertartige Gesang des Chores, die Schriftverlesung nach anglikanischer Weise, der Psalmgesang in der rezitativen Art und zuletzt die Predigt, ein Meisterstück. Dann schnell einen Blick geworfen in die Westminsterabtei selbst, dieses ehrwürdige, uralte Mausoleum, das die Gebeine aller grossen Männer Englands birgt. Dort ist die Totenstätte Wesleys, dort Händels, des englischen Nationalkomponisten deutscher Abstam-

mung, dort Livingstones Stein, eine innere Stimme ruft mir zu: Ziehe deine Schuhe aus, denn der Ort, darauf du stehst, ist ein heiliges Land. — (Schluss folgt.)

---

# Bücherschau.

*S. Witasek*, **Grundlinien der Psychologie.** Philos. Bibliothek Bd. 115. Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung 1908. 392 S.

Die „philosophische Bibliothek" beschränkte sich bisher auf gute und billige Klassikerausgaben. Mit dem vorliegenden Bande betritt sie einen neuen Weg. „Eine Sammlung von Kompendien, die knapp, verständlich und so objektiv als möglich den gemeinsamen Besitz und die bisherigen Errungenschaften je eines Hauptgebietes darstellen," soll ins Leben gerufen werden.

Das sehr empfehlenswerte Werk von Stephan Witasek, Professor in Graz, hält das angegebene Programm gewissenhaft inne. Mit dem gegenwärtigen Stand der psychologischen Forschung sehr genau vertraut, zeigt es in schöner, klarer und einfacher Sprache die Probleme und ihre wichtigsten Lösungsversuche, wobei die eigene Entscheidung nur mit löblicher Vorsicht zum Ausdruck kommt. Diese Zurückhaltung wird ohne Zweifel übel empfunden werden von solchen, die sich gerne sofort die „richtige" Theorie servieren lassen. Wem es aber weniger um Bequemlichkeit, als um den Erwerb eines tieferen Verständnisses zu tun ist, der wird dem Verfasser für seine Bedachtsamkeit danken, redet doch aus seinen Darstellungen nicht ein unschlüssiger Charakter, sondern ein bewährter Forscher.

Ich beschränke mich in dieser theologischen Zeitschrift auf diese allgemeinen Bemerkungen. Möge Witaseks gediegenes Werk die in Pfarrbibliotheken noch so vielfach vorhandene Pfuscherarbeit eines Kirchner und ähnlicher Pseudopsychologen unmöglich machen! *O. Pfister.*

*C. Brockelmann*, *Johannes Leipoldt*, *Franz Nikolaus Finck*, *Enno Littmann*, **Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients.** Bd. 7, Abt. 2 von: die Litteraturen des Ostens in Einzeldarstellungen, C. F. Amelangs Verlag, Leipzig 1907, 8° VIII und 282 S., Mk. 4.—.

Wenn im Vorwort selbst Brockelmann erklärt, die Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients zu schreiben, überschreite die Kräfte eines Einzelnen weit, dann wird man es mir nicht verargen können, wenn ich das Buch bespreche, obwohl ich nur für die syrische Litteratur und ihre Behandlung in dem Werke einigermassen zuständig bin.

Brockelmann behandelt die syrische und christlich-arabische (S. 1—74), Finck die armenische (S. 75 — 130), Leipold die koptische (S. 131 — 183), Littmann die äthiopische Litteratur (S. 185 — 270). Nur die Geschichte der syrischen Litteratur lässt sich schon einigermassen schreiben, die drei Arbeiten der andern sind nach dem Eingeständnis der Verfasser erste Versuche. Das ganze Amelangsche Unternehmen scheint auf ein weiteres gebildetes Publikum berechnet zu sein, und dafür ist die Brockelmannsche Arbeit, der an Sachkunde und Gediegenheit nichts gebricht, im Vergleich zu Wrigth und Duval, aber auch zu Nöldeke in der „Kultur der Gegenwart", vorzüglich geeignet.

Niemand wird Ephräms grosses Lied vom Tod (S. 19 ff.), oder das geistliche Morgenlied des Jakob von Sarug ohne Bewunderung lesen. Vielleicht hätten die Proben noch vermehrt werden können, etwa durch die reizende Anekdote von den Waschfrauen in der Biographie Afrems und den Seite 7 und 37 erwähnten Anfang des chronicon edessenum. Eine Probe aus dem Martyrium des Barsamja habe ich, für Schweizer Leser leicht erreichbar, im Religiösen Volksblatt 1908, 280 ff ins Deutsche übertragen. Die Vita Rabbulæ nennt Brockelmann „das beste Beispiel einer . . . Biographie" (S. 33). Die Sammlung des Marutha von Maiperkat, deren Bearbeitung Nöldeke als etwas dringliches fordert, und welche auch mir bei flüchtiger Durchsicht als sehr lohnend erschienen ist, ist reichhaltiger und viel reizvoller, als Brockelmann ahnen lässt. Ueber das Verhältnis des Achigar zu Tobit dürfte auch Br. seit der letzten Arbeit von Smend anders denken.

Ich kann das Buch allen Freunden dieser Litteraturen empfehlen.

Aeugst (Zch.) *Ludwig Köhler.*

---

## Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1909.

Die Direktion der Teylerschen Stiftung und die Mitglieder der Teylerschen Theologischen Gesellschaft haben in ihrer Sitzung vom 21. Oktober 1908 ihr Urteil festgestellt über eine in holländischer Sprache verfasste Antwort auf die Frage:

„*Was ergibt sich aus den Schriften des Erasmus über seine theoretische und praktische Stellung zur Religion?*"

Es wurde beschlossen, dem Verfasser, wenn er seinen Namen bekannt macht, eine Summe von 200 fl. zuzuweisen. Doch kann seine Arbeit nicht unter die Werke der Gesellschaft aufgenommen werden.

Ausgeschrieben bleiben die folgenden Preisfragen:

Zur Beantwortung vor 1. Januar 1910:

*1. „Die Gesellschaft verlangt eine Antwort auf die Frage: Welche Rolle hat das Luthertum gespielt im Niederländischen Protestantismus vor 1618; welchen Einfluss haben Luther und die deutsche Reformation auf die Niederlande und auf Niederländer geübt und wie ist es zu erklären, dass diese Richtung gegenüber anderen in den Hintergrund getreten ist?"*

*2. „Wie verhält sich der Calvinismus unserer Tage zu dem des 16. Jahrhunderts hinsichtlich seiner Lehren?"*

Als neue Preisfrage, zur Beantwortung vor 1. Januar 1911, wird ausgeschrieben:

*3. „Die Gesellschaft verlangt eine Studie über die Religiosität der ländlichen Bevölkerung Frieslands von heutzutage.*

Näheres durch die Redaktion.

---

## Notiz.

Die Redaktion verweist mit Nachdruck auf den Artikel des neuen Kirchenblatt-Leiters, Pfr. Rüetschi, über die von Tröltsch ausgegangene neue Beurteilung der Reformation und des Protestantismus. Er wirft längst sich aufdrängende Fragen in die Öffentlichkeit hinaus, deren Lösung einer ganzen Befreiung von alter, schädigender Schablone gleichkommen dürfte. — Wer beteiligt sich an der Diskussion? Jede Zeile lockt dazu!

---

# Die Katastrophe der Zwinglischen Politik.

Von *Paul Burckhardt, Basel.*

(Schluss.)

---

„Gevatter Ammann", sprach er zu Äbli, „du wirst Gott Rechenschaft ablegen müssen. Die Feinde sind jetzt im Sack und ungerüstet, nun geben sie gute Worte. Hernach aber, wenn sie gerüstet sind, werden sie unser nicht schonen." Immerhin wurde im ersten Kappeler Landfrieden viel erreicht: der ferdinandeische Bundesbrief wurde von Landammann Äbli in umständlicher Feierlichkeit mit dem Messer zerhauen; die evangelischen Burgrechte aber blieben bestehen. Ferner sollte in den gemeinen Vogteien der deutschen Schweiz die Mehrheit jeder Gemeinde über den Glauben entscheiden. Im Hinblick darauf, wohl auch um des äussern Eindrucks willen, rühmte Zwingli gelegentlich auswärtigen Freunden gegenüber den „gar ehrlichen" Frieden, den Zürich errungen, während die Gegner "einen nassen Pelz" heimgebracht hätten. Aber sein Herzenswunsch, dass die V Orte gezwungen würden, in ihrem eigenen Gebiet freie Predigt zuzugestehen und den Pensionen und dem Fremdendienst zu entsagen, wurde nicht erfüllt. Die staatsklugen und dem Krieg abgeneigten Berner hatten es verhindert. Zwingli sah aber nun wohl mehr und mehr ein, dass nicht allein die Führer, sondern das ganze Volk der Urkantone seine sittlich-religiöse Reform verwarf. *Von nun an hört Zwingli tatsächlich auf, ein patriotischer Reformator zu sein,* eine eidgenössische Politik gibt es für ihn nicht mehr, und auch wenn er sich die Eidgenossenschaft als Grundlage seiner neuen Pläne denkt, so ist es nur eine ganz veränderte. Zunächst wurde der 1. Kappeler Landfriede von den Zürchern in gewalttätiger Weise ausgenützt. Im Thurgau, wo doch Zürich nur neben den andern Orten Hoheitsrechte besass, wurde der evangelische Glaube und die neue Kirchenzucht unerbittlich durchgeführt; katholische Landvögte fanden keinen Gehorsam mehr; in einzelnen Gemeinden des Thurgaus und Rheintales wurde auf Zürichs Betreiben zwei- oder dreimal neu abgestimmt, bis sich eine Mehrheit für den neuen Glauben ergab. Am gewalttätigsten aber ging Zürich, wir dürfen wohl sagen Zwingli, in den Landen des Abtes von St. Gallen vor. Vier Schirmorte, Zürich und Glarus, Luzern und Schwiz hatten über die Abtei und ihre Untertanen zu wachen. Nun aber besetzten Zürichs Truppen das Land; auf Zwinglis Befehl wurde der neugewählte Abt nicht anerkannt und die ungöttliche Abtsregierung überhaupt aufgehoben; Zürich und Glarus gaben von sich

aus der Landschaft eine weltliche Verfassung und verkauften eigenmächtig das Kloster an die Stadt St. Gallen. Der zürcherische Landeshauptmann blieb in seinem Amt, auch als nach klarem Recht Luzern einen Nachfolger schicken sollte. Die Toggenburger. Zwinglis allezeit geliebte Landsleute, durften sich von den zwei Schirmorten loskaufen und meinten vergnügt, nun seien sie so frei wie eine Spiegelmeise. Zwingli selbst erschien mit Zürcher Ratsherren in St. Gallen und im Toggenburg und gab dem neugewonnenen Glied des evangelischen Gottesstaates strenge Zuchtgesetze für Volk und Geistlichkeit. Diese Gewaltmassregeln erbitterten die fünf Orte ganz unsäglich, Hass und Wut gegen den tyrannischen Ketzermeister und Vogt aller Eidgenossen äusserten sich in unflätigen Schmähreden. Aber Zwingli hatte noch Kühneres und Gewalttätigeres im Sinn. Im letzten Jahr seines Lebens entwarf er in frischer, kraftvoller Sprache ein Programm: „*Was Zürich und Bern Not zu betrachten sei in dem fünförtischen Handel.*" Die Hauptgedanken sind folgende: Wer in der Eidgenossenschaft am meisten Macht hat und tüchtig zu regieren versteht, der soll auch mehr Macht haben als die andern Bundesglieder und sie leiten, Bern und Zürich machen $^2/_3$ der ganzen Eidgenossenschaft aus, ja mit ihren Verbündeten zusammen $^5/_6$. Sie sind also die Grundfeste des Staates. Die fünf Orte sind schlechte Regenten und schicken in die Vogteien schlechte Landvögte, die durch Geld verderbt und gegen die evangelische Wahrheit verstockt sind. Darum entzieht man ihnen wenigstens die deutschen Vogteien; man mindert ihre Stimmenzahl auf der Tagsatzung; man muss sie meistern und züchtigen; wenns sein muss, bis zur Vernichtung. Bern aber und Zürich sind wie zwei Ochsen, die an einem Joch ziehen und die andern evangelischen Orte leiten. Basel und Konstanz, das nun als Glied der Eidgenossenschaft angesehen wird, sollen ihnen zunächst stehen, doch so, dass sie an der Hand geführt werden und nicht selbst gehen. „Summa. wer nicht Herr sein kann, ist billig, dass er Knecht sei."

Es ist Zwinglis Theorie von der besten Staatsform, der aristokratischen Herrschaft der Starken, Weisen und Frommen, angewendet auf den eidgenössischen Staatenbund.

Es ist das gewalttätigste politische Programm, das vor der Revolutionszeit je in der Schweiz aufgestellt worden ist; es konnte auch nur von einem Manne entworfen werden, der von Geburt keinem alten Orte angehörte und keine kantonalen Empfindungen von seinen Vätern ererbt hatte. Aber vor allem entwarf eben ein Mann diesen Plan, den die Gewalt einer Idee vorwärts trieb, die stärker war als jeder Patriotismus. Ein Versuch, das Pro-

gramm auszuführen, hätte wohl mit schrecklichem Bürgerkrieg begonnen und mit der Auflösung der Eidgenossenschaft geendet. Ich halte die Ansicht mancher Historiker nicht für zutreffend, Zwingli habe damit politische Gedanken des 19. Jahrhunderts, nämlich das Postulat einer starken leitenden Bundesgewalt und einer Vertretung der Stände nach ihrer Bevölkerungszahl vorausgenommen. Vollends ungerecht ist es, dem Reformator masslose Herrschbegierde, Rachsucht und blinde Leidenschaft zuzuschreiben. Ich meine, wir dürfen Zwingli überhaupt nicht als einen Staatsmann ansehen, der sich bestimmte politische Ziele setzte; er war und blieb der vom Eifer um sein göttliches Werk rastlos angetriebene Prophet, der altgeheiligte Tafeln zerschlägt, um neue aufzustellen. Was galten ihm jetzt ehrwürdige Erinnerungen an Morgarten und Sempach, was die Erhaltung des eidgenössischen Gebietes und der einzelnen Orte, wenn vielleicht ein neuer, viel grösserer Gottesstaat im Entstehen begriffen war, in dem die evangelischen Schweizerstädte selbst nur ein Glied waren? Das besprochene Programm von der Umgestaltung der Eidgenossenschaft war ja nicht der letzte Zweck, es war eigentlich mehr die *Angabe der Mittel, wie die Kräfte der Eidgenossenschaft dem neuen Gottesstaat dienstbar werden konnten.* Das wird aber erst verständlich, wenn wir nur Zwinglis kühnste und phantastischste Gedanken, die seiner *internationalen evangelischen Politik*, betrachten.

Kaiser Karl hoffte, wie schon erwähnt, nach dem Friedensschluss mit dem Papst und dem französischen König die Unterdrückung der deutschen Ketzerei durchführen zu können. Noch bevor er selbst nach Deutschland kam, erfolgte im Frühling 1529 zu Speier ein drohender Reichstagsbeschluss: Weitere Neuerungen im Glauben und weitere Säkularisation geistlicher Gebiete wurden verboten und die Unterdrückung aller Wiedertäufer, sowie aller Gegner des Sakramentsglaubens befohlen, also auch der Anhänger Zwinglis. Dagegen hatten sechs Fürsten und 14 Reichsstädte, letztere meist der zwinglischen Richtung angehörend, entschieden protestiert und hatten so dem Trotz des Überzeugungsglaubens gegen weltliche Macht den schönen Namen des Protestantismus für alle Zeiten erworben. Aber was half der Trotz, wenn die kaiserliche Heeresmacht die Widerstrebenden niederwarf? Aufregung und Angst herrschten besonders in den bedrohten süddeutschen Städten, Aufregung und feuriger Eifer zu helfen erfüllte auch Zwinglis Seele. Strassburg wünschte nun dringend den Anschluss an das christliche Burgrecht. Capito, auch ein Vorkämpfer der internationalen evangelischen Kirchenpolitik, konnte nicht begreifen, dass die evangelischen Schweizer

durch die Bundesrücksicht auf „die V Söhne Belials" noch irgendwie gebunden seien. Auch Ökolampad dachte ähnlich; von den alten Bünden sei ja wenig mehr übrig als der Name. Briefboten eilten wieder hin und her zwischen den schwäbischen, den elsässischen und den schweizerischen Städten; die Frage eines grossen evangelischen Städtebundes beschäftigte die Gemüter. Sogar der berüchtigte Herzog Ulrich von Württemberg, ein charakterloser Lump, der sein Land an Österreich verloren hatte, stand mit Zwingli in brieflichem Verkehr; denn, weil er als protestantischer Fürst ein Faktor im Kampf für die allgemeine evangelische Sache werden konnte, idealisierte sich Zwingli die fragwürdige Person dieses Mannes. Auch nach dem siegreichen Ausgang des 1. Kappelerkrieges blieb die furchtbare Gefahr von Seiten des Kaisers bestehen; es war eine europäische Gefahr, und fast ganz Europa umfassten nun auch die Sorgen und Berechnungen des zürcherischen Propheten.

Nun aber war bereits die verhängnisvolle Spaltung der Protestanten eingetreten zwischen Luther und seinen Genossen einerseits und Zwingli, Ökolampad und den Strassburgern anderseits. Da suchte ein 25-jähriger, lebenslustiger, aber auch glaubenseifriger Reichsfürst, der *Landgraf Philipp von Hessen*, die entzweiten Reformatoren durch das übliche Mittel eines Glaubensgespräches einander nahe zu bringen und womöglich zu versöhnen. Im September 1529 sollte auf dem Schloss zu Marburg das Gespräch stattfinden. Am 4. September machte sich Zwingli heimlich auf die Reise nach Hessen; dem Rat, von dessen Ängstlichkeit er eine Hemmung fürchtete, schickte er erst unterwegs eine schriftliche Erklärung zu; dabei bat er auch, man möge ihm einen Ratsherrn nachsenden. Auch Ökolampad war von einer Ratsbotschaft begleitet; nur Bern war, ein fataler Umstand für die Zukunft, in Marburg gar nicht vertreten. Die Ratsboten liessen die Eingeweihten deutlich erkennen, dass man auf dem Landgrafenschloss noch anderes beraten werde als die Abendmahlsfrage. Zum ersten Mal wieder seit den italienischen Feldzügen kam Zwingli aus der schweizerischen Heimat in die grosse Welt hinaus, in eine Welt hochgespannter Gegensätze. Ein gewaltiger Kampf tyrannischer Kaisermacht und römischer Unterdrückung gegen evangelische und bürgerliche Freiheit schien bevorzustehen. Zwingli kam nun in Strassburg an und erfuhr hier, angeblich aus der besten Quelle, „aus der rechten Kunstkammer," wie er sich ausdrückt, die geheimen Pläne des Kaisers. Die ketzerischen Städte sollten, eine nach der andern, hergenommen, ihre Häupter verhaftet und hingerichtet, ihr Handel ruiniert, und sie

selbst „wohl berupft“, „ausgemergelt“ und wehrlos gemacht werden. Die Schweizer aber, diese schädlichsten Bauern und Erbfeinde aller natürlichen Obrigkeit, Fürsten und Ritter, seien jetzt uneins und darum sei nun Zeit, sie ganz zu vernichten. Man sieht, es sind die schon bekannten Herzenswünsche des österreichischen Adels; Zwingli aber hörte das alles wohl zum ersten Mal so krass und dazu eben „aus der rechten Kunstkammer“. Darum also hatte sich der Pfaffenkaiser Karl mit Papst und König Franz ausgesöhnt; die Eidgenossenschaft und Venedig, hörte er, seien vom Frieden ausgeschlossen. Also wäre vielleicht die stolze Republik an der Adria, weil vom gleichen Feinde bedroht, für die Sache der protestantischen Schweizer und Reichsstädte zu gewinnen. Auch meinten die Strassburger, die mit hochgestellten französischen Protestanten in Verbindung standen, der König von Frankreich sei dem Evangelium im Grund nicht abhold und wäre vielleicht bald wieder gegen den Kaiser zu gewinnen. All dies stürmte nun auf Zwingli ein, und ganz erfüllt davon teilte er dem Geheimen Rat in Zürich diese Sorgen und Pläne mit. Trotz aller Gefahr war er zuversichtlich: „Der Kaiser wird nüt des weniger die Hand verbrennen. Gott wird uns nit verlassen.“ In dieser Stimmung kam er nach Marburg. Die Einigung mit Luther und Melanchthon scheiterte freilich an der starren Unbeugsamkeit der Wittenberger, auch mit den unter Luthers Einfluss stehenden Fürsten, besonders dem mächtigen Kurfürsten von Sachsen, war keine Verbindung zu hoffen, aber umsonst war die Reise nach Marburg doch nicht. Denn dem jungen Landgrafen Philipp hatte es Meister Ulrichs frische und kühne Schweizerart angetan. Nicht nur die Angst vor der vom Kaiser drohenden Gefahr, sondern auch die persönliche Begeisterung des Fürsten für den Reformator und das Vertrauen Zwinglis zum Landgrafen brachten ein kühnes *Bundesprojekt* zu Stande, zu dem wohl beide die Ideen gaben. Das christliche Burgrecht in der Schweiz sollte mächtig erweitert werden und zunächst alle der Zwinglischen Lehre geneigten Reichsstädte aufnehmen, vor allem Strassburg. Dazu trat dann Hessen; der Landgraf meinte, wenn Strassburg dabei sei, so komme er sich schon wie ein Nachbar der Eidgenossen vor. Tatsächlich unterschätzte er wie Zwingli den fatalen Umstand der weiten Distanzen ganz beträchtlich. Aber auch Venedig und Frankreich, ferner Ulrich von Württemberg, einige norddeutsche Reichsstände, vielleicht auch der König von Dänemark, sollten alle mithelfen gegen des Kaisers Tyrannei; dann brauchte man die Hilfe der starrköpfigen Lutheraner nicht, „dann“, so schrieb Zwingli später an die eidgenössischen Glaubens-

brüder, „wäre alles *ein* Sach, *ein* Hilf, *ein* Wille vom Meer herauf bis an unser Land.“ Prächtige Worte, aber freilich nur Worte! Die Taten, die folgten, waren recht bescheiden. Nach Venedig reiste Zwinglis Vertrauter, der junge Professor Rud. Collin, und trug seines Meisters Gedanken vor dem Dogen und Rat vor; aber die klugen Diplomaten gaben ihm nichtssagende Worte und ein beleidigendes Trinkgeld von 25 Kronen mit, das dann der Botschafter seinen gnädigen Herren zu Zürich gewissenhaft übergab. Noch fataler gings mit der praktischen Ausführung der Idee, Frankreich zu gewinnen. Allerdings wünschte König Franz Freundschaft mit der Schweiz und womöglich auch mit Zürich, denn er brauchte Schweizer Söldner. Eine Aufforderung zur Verständigung Zürichs mit Frankreich ging nun sogar vom französischen Botschafter in Solothurn aus. Da übergab Zwingli der Gesandtschaft die denkwürdige Schrift, die sein *Bündnisprojekt* enthielt. Dieses Bündnis sollte zum Schirm des Evangeliums gegen den Kaiser gerichtet sein; aber damit es keine der Sittlichkeit des Schweizervolkes schädlichen Bestimmungen enthalte, sollten auch die Diener am Wort den Vertrag begutachten. Dem bedrohten König, heisst es ferner, ziehen die Schweizer Krieger zu Hilfe, der König wiederum sendet den gefährdeten Eidgenossen Geschütz und Reiter, ausserdem *zahlt er den städtischen Obrigkeiten jährliche Pensionen.* Man staunt über diese Worte. Zwingli, der Todfeind der Kronenfresserei, spricht so! Es war eine Konzession an Bern, wo man seit der Reformation die Pensionen bitter vermisste. Ferner erklärte Zwingli entschuldigend, es seien ja allgemeine Staatseinkünfte, nicht Privatgelder, vergleichbar Steuern und Zöllen, auch habe Salomon einst von der Königin von Saba Geschenke erhalten. Allein, wenn es sich auch um ein Bündnis zu Schutz und Schirm der höchsten Güter handelte, wenigstens nach Zwinglis Meinung, so war jener Pensionenartikel doch ein Abfall von Zwinglis Prinzip, der die Ehre und Selbständigkeit der Eidgenossenschaft gefährden konnte. Aber der Vorschlag Zwinglis, d. h. der religiöse Zweck des Bundes und die Mitwirkung der schweizerischen Prädikanten, erschien dem französischen Botschafter so naiv, dass er in ironischem Tone antwortete. Trotzdem gab Zwingli noch nicht alle Hoffnung auf; denn von Hessen und Strassburg wurde er immer wieder in dem Wahn bestärkt, das Evangelium habe von Frankreich doch noch Hilfe zu erwarten. Im letzten Jahr seines Lebens widmete er noch Franz I. seine Darlegung des christlichen Glaubens; die Schrift ist wohl nie in die Hände des Königs gekommen. Zwingli starb in dem Irrtum, der jeder Ketzerei abgeneigte, liederliche und meineidige

Taugenichts, genannt der allerchristlichste König, sei eigentlich ein Freund der evangelischen Wahrheit. Von Frankreich und Venedig war also nichts zu hoffen, aber das war nicht die einzige Täuschung. Auch die süddeutschen Städte zogen sich zurück, als der Kurfürst von Sachsen nichts vom Bund wissen wollte. Und in der Eidgenossenschaft selbst war das mächtige *Bern* entschlossen, auf den „hessischen Verstand“, wie das Bündnis genannt wurde, nicht einzutreten. Die Berner Regierung war einer leidenschaftlichen Religionspolitik, die keine nationalen Schranken kannte, ganz abhold: Hier standen keine Theologen, sondern nüchterne Realpolitiker am Staatsruder; denen lag eine Versöhnung mit den fünf Orten viel mehr am Herzen als eine beim Volk ganz unpopuläre Verbindung mit weit entfernten Fürsten. Ihre geheimen Herzenswünsche waren ganz andere als die des zürcherischen Reformators; sie passten auf den geeigneten Zeitpunkt, Berns Macht im Westen auf Kosten Savoyens auszudehnen. Dazu kam noch Berns Eifersucht auf die führende Stellung, die Zürich dank Zwingli an sich gerissen hatte, und die gewalttätige Politik Zwinglis in der Ostschweiz missfiel ihnen gänzlich, besonders da für Bern nichts dabei abfiel. So lehnten die Berner den hessischen Verstand ab. Was trat also schliesslich von all den Plänen wirklich ins Leben? *Zürich* und *Basel,* später noch *Strassburg,* schlossen allein den *Bund mit dem Landgrafen,* und nur zu einer Aufnahme *Strassburgs* in das eidgenössische christliche Burgrecht konnte sich Bern verstehen.

Da kam noch einmal ein Moment, wo die kühnsten Hoffnungen Zwinglis und des Landgrafen in Erfüllung zu gehen schienen. In Augsburg war endlich Kaiser Karl persönlich erschienen, und der Reichstag, der für die Protestanten anfangs nicht ungünstig gewesen war, endete plötzlich gefahrvoll und drohend für sie. Noch eine letzte Mahnung zur Unterwerfung folgte; bald musste der Kaiser losschlagen, so glaubte man. Die lutherische Konfession, von dem ängstlichen Melanchthon vertreten, war widerlegt, Zwinglis eingesandtes Glaubensbekenntnis gar nicht angehört worden. Melanchthon benahm sich dabei aus Feigheit „kindischer denn ein Kind“; Luther wartete, auf alles gefasst, aber in herrlicher, glaubensfreudiger Stimmung auf der Koburg. Er war auch jetzt noch der kindlich treue Sohn der hl. römischen Kirche, er verehrte im Kaiser immer noch „das edle, fromme Blut Carolus“, das leider schlecht beraten sei. Merkwürdig! Auch die Luzerner schickten damals im Namen der fünf Orte dem Haupt des Hauses Österreich ihren „demütiglichen Gruss, mit herzlicher Inbrunst beschehen,“ als arme, gehorsame Untertanen. Und nun Zwinglis

Urteil! In Worten leidenschaftlicher Erregung spricht er von dem Erzfeind der evangelischen Wahrheit. Er rät den Ulmern geradezu, abzufallen von Kaiser und Reich. Was ist denn dieser Kaiser? Ein unerfahrener Mensch, ein abergläubischer Spanier, der nicht einmal Deutsch kann. Wer hat überhaupt Deutschland mit Rom und dem römischen Kaiser zu schaffen? Nicht mehr als etwa Ungarn mit dem Perserschah! Eine solche tyrannische Obrigkeit soll man abstossen. Bald nach dem Schluss des Reichstages kamen im thüringischen Städtchen Schmalkalden neue Verabredungen zwischen hessischen, sächsischen und strassburgischen Gesandten zu Stande, die nun doch ein *allgemeines protestantisches Bündnis* von Norddeutschland bis zur Schweiz bezweckten. Nun waren die Schweizer die Begehrten, sogar der Kurfürst von Sachsen war bereit, angesichts der drohenden Gefahr sich unter gewissen Bedingungen mit den Zwinglischen zu vereinigen. Der kluge Kirchenpolitiker, der diesmal die sich widerstrebenden Teile des Protestantismus zusammenleimen wollte, war der Strassburger Bucer. Er verfasste eine unklar gehaltene Glaubensformel über die Bedeutung des Abendmahls, doch so, dass sie wohl Luthers Meinung, schwerlich aber die Zwinglis ausdrücken konnte. Bucer wusste, dass Zwingli wohl eine allgemeine Einigung wünschte zu Schutz und Schirm der Freiheit und der Hauptsache des Glaubens, in dem er mit Luther einig war, dass er sich jedoch seine Überzeugung nicht verwischen lassen wollte; er wusste aber ferner, dass der Kurfürst von Sachsen und seine Genossen nur dann den Schweizern die Hand reichten, wenn sich Zwingli zu jener dunkeln Formel bekannte. Das letztere verschwieg Bucer vorläufig den Schweizern. So kam es denn, dass im Februar 1531 der allgemein gehaltene Entwurf des grossen Protestantischen Bundes zu Zürich mit Frohlocken, wie Zwingli dem Landgrafen schrieb, angenommen wurde; aber als ein paar Tage später zu Basel Bucer mit der Sprache herausrücken und die fatale Bedingung nennen musste, da kam es zum Bruch. Entschieden, ja heftig verwahrte sich Zwingli dagegen, dass er seine Überzeugung widerrufen solle. Als Prophet und Hirte dürfte er das nicht tun; denn, sagte er, wenn auch die Theologen die Formel so oder so auffassen könnten, das Volk werde doch irre gemacht. Zürich, Bern und endlich, wenn auch ungern, Basel verzichteten auf den Bund. Die Wege der deutschen und der schweizerischen Protestanten gingen bald immer weiter auseinander, wenn auch, so lange Zwingli lebte, die hessische Freundschaft bestehen blieb. Der Zürcher Reformator hatte also selbst, so könnte es scheinen, das Werk zerstört, an dem er so leidenschaftlich gearbeitet hatte. Er

hatte scheinbar gerade so gehandelt wie Luther in Marburg. Aber so steht es in Wirklichkeit doch nicht. Zwingli wehrte sich nicht gegen ein Bündnis mit denen, die nicht ganz seiner Überzeugung waren, er wehrte sich nur dagegen, selber widerrufen zu müssen. Das war nicht Steckköpfigkeit, sondern rücksichtsloses Beharren bei der Wahrheit. Historisches Recht und vaterländische Erinnerungen und Pflichten konnte er preisgeben, seine Glaubensüberzeugung nicht. Und das gehört zu seiner Grösse. Freilich kommt auch in Betracht, dass er hoffte, einen Teil der süddeutschen Städte doch noch bei seiner Lehre zu erhalten, vielleicht einen besonderen zwinglischen Bundesbezirk zu gründen; denn er betrachtete die schweizerischen und süddeutschen evangelischen Städte als seine *geistliche Provinz,* und hier duldete er keinen Widerspruch gegen seine Lehre. „Das christliche Burgrecht mag zweierlei Glauben nicht erleiden,“ sagte er; so dachten sogar die angeblich toleranten Herren von Bern. Die Härte gegen die Wiedertäufer z. B. wuchs jedesmal, wenn von aussen Gefahr drohte. *Toleranz kannte das Reformationszeitalter überhaupt nicht,* abgesehen von wenigen selbständig denkenden Menschen, die politisch nichts bedeuteten. Von den Reformatoren, und nicht zum wenigsten von Meister Ulrich, gilt das treffende Wort eines deutschen Historikers: „Ihre Toleranz begann, wo ihre Macht aufhörte.“

Aus all den verworrenen und wenig fruchtbaren Plänen und Verhandlungen tritt uns aber ein menschlich liebenswürdiges und herzerfreuendes Bild entgegen, *die Freundschaft zwischen dem Reformator und dem jungen Hessenfürsten.* Nur kurze Zeit haben sie sich persönlich gesehen und gesprochen, aber ein reger Briefwechsel unterhielt bis zu Zwinglis Tod die Freundschaft. „Lieber Hulrich Tzwingel, Lieber Meister Ulrich,“ so beginnt der Landgraf seine oft eigenhändig geschriebenen Briefe, in denen auch eine zwischen den beiden verabredete Chiffreschrift angewendet wurde, und der Toggenburger Bauernsohn redet die Durchlaucht wie seinesgleichen an; nicht nur „Gnädigster und liebster Herr,“ sondern auch „Lieber und guter Fründ!“

„Nehmt mein torechtig Bedenken im besten getreulich von mir an,“ bittet der 25-jährige seinen fast doppelt so alten, aber jugendlich frischen geistlichen Berater, und Zwingli mahnt einmal in bösen Tagen den jungen Streiter Gottes in folgenden Worten zur Standhaftigkeit: „Wir sagen Gott Dank, dass er den Landgrafen dermassen stärket, dass er die Wahrheit unverzagt bekennt. Es ist auch alle Ehre der Geburt und Herrlichkeit klein, ja nichts gegen die Ehre, dass man im Himmel und auf Erden

bekennen und loben wird, dass Ihr der einige und erste seid aus allen Fürsten, der, ohne hinter sich zu sehen, den Pflug hebt. Halt an, frommer Ackermann, halt an! Es geht nur wohl!"

Das Jahr 1531 brachte der schweizerischen Eidgenossenschaft endlich die Entladung der furchtbaren Spannung, die sich zwischen den feindlichen Brüdern immer mehr gesteigert hatte. Die gegenseitigen Schmähungen, die immer neuerfundenen Schimpfreden auf beiden Seiten, Hass und Rachgier besonders der tief gekränkten Waldstätter, wurden unerträglich. Als ein vornehmer italienischer Räuberhauptmann, der *Burgherr von Musso* am Comersee, die Graubündner schwer beleidigt und angegriffen hatte, da schickten nur die protestantischen, nicht aber die katholischen Orte den Bundesgenossen Hilfe. Zwingli ahnte auch in diesem Vorgang den Einfluss des Kaisers. Falsche Nachrichten schienen den Verdacht zu bestätigen; Zwingli drängte daher zum Krieg, auch wenn man Österreich selbst direkt angreifen müsse. Auch der tatenlustige Landgraf war zur Hilfe bereit, nicht so aber die Berner. Diese beurteilten die Lage ruhiger und klüger; der Zürcher Leu war überhaupt immer zu hitzig, und der Bär zu kalt. Doch war es Bern, das den schimmen Rat gab, man solle den Waldstätten zur Strafe für ihre Schmähungen und ihre Feindschaft *alle Zufuhr von Lebensmitteln sperren.* Basel, das auch nicht für den Krieg war, stimmte bei, und Zürich willigte trotz Zwinglis Abmahnung ein. Im Mai 1531 begann die Sperre. Zwingli hatte sich vergebens gegen diese halbe und furchtbar gehässige Massregel gesträubt. Es war statt eines offenen Kampfes eine aufreizende Quälerei. In einer Predigt sprach sich Zwingli damals so aus: Wer einen andern in's Gesicht schilt, der muss Wort und Faust bei einander haben; denn schlägt er nicht, so wird er geschlagen. So sollten auch wir nun den Streich folgen und nicht die armen Unschuldigen, — er dachte wohl mit Recht an Frauen und Kinder — hungern lassen." An die Bergpredigt darf man natürlich bei solchen Worten nicht denken, sondern an Zwinglis Überzeugung, dass menschliche Macht ein Instrument für die Handhabung von Gottes Wort sei. Aber er predigte jetzt umsonst. Die Burgrechtstädte hörten nicht auf sein Wort, Basel begann sich von Zürich zu entfernen, Bern wurde immer kühler und feindseliger, und in der eigenen Stadt fühlte Zwingli, wie da und dort heimliche Feindschaft und Verräterei gegen sein Werk tätig waren. Einzelne der zurückgedrängten Junker waren mit den fünf Orten, vielleicht gar mit Österreich, heimlich im Einverständnis, die Handwerker z. T. unzufrieden mit den strengen Sittengesetzen und mit der Allmacht des Geheimen Rates; manche,

wie z. B. viele Metzger, hingen noch am alten Glauben. Diese schimpften auf ihren Geschäftsreisen in den innern Kantonen weidlich über den Ketzermeister und mahnten zum Angriff. Auch die Zürcher Bauern murrten über die Sperre, die unchristlich und unbequem zugleich sei, und viele heimliche Täufer wollten weder von der Kirchengewalt noch von Harnisch und Schwert etwas wissen. — Zwingli war nicht verblendet; er wusste wohl, wie isoliert er eigentlich dastand. Er klagte auch wohl in der Predigt über die Gegner, die offen und heimlich an der Arbeit des Untergrabens waren; dazu war er körperlich und geistig abgespannt und ermüdet. Unter der so mannigfaltigen, aufregenden Tätigkeit, die ihm auch nachts den Schlaf raubte und die Sehkraft schwächte, drohte er zusammenzubrechen. Am 26. Juli 1531 trat Zwingli vor den Rat und *bat um Entlassung aus seinem Amt.* Er sehe, sagte er, dass seine redliche Hirtenarbeit doch nur Hass erwecke, man dulde wieder Freunde des Blutgeldes und Gegner des Evangeliums in Stadt und Rat und wolle der Wahrheit nicht folgen. Also sei er willens, einen andern Wirkungskreis zu suchen. Der Rat war überrascht und bestürzt. Durch eine ehrenvolle Abordnung der obersten Staatshäupter wurde der Reformator dringend gebeten und dazu vermocht, seine Entlassung zurückzunehmen und in Zürich zu bleiben. Er erklärte, ausharren zu wollen, wenn sich die Zürcher besserten; gern wolle er die Stadt gross machen, wenn sie Gott folge, und mit Gottes Gnade werde er sein Bestes tun bis in den Tod. Ich glaube nicht, dass Zwinglis Abschiedsgesuch nur ein Schreckmittel war, durch das er seine Stellung befestigen wollte; er trat vielmehr als zürnender Prophet offen vor das wankelmütige Volk und drohte ihm den Rücken zu kehren; er konnte ja gerade jetzt in der oder jener süddeutschen Stadt eine andere mächtige Stellung zu erringen hoffen. Es wäre dies wohl, äusserlich betrachtet, seine Rettung gewesen. Aber nun blieb er in Zürich und blieb auch im Geheimen Rat. Auf sein Betreiben wurde die Sperre gegen die fünf Orte als einmal beschlossenes Strafmittel energisch durchgeführt. Noch immer schrieb und empfing er wichtige politische Briefe; noch auf seiner Leiche fanden die Feinde unter andern Papieren ihr Absageschreiben an Zürich. Aber wenn auch die leitenden Männer in Zürich seinem Rat folgten, die Stimmung im Volk und bei den Bundesgenossen wurde doch nicht anders. Trübe Ahnungen wollten Zwingli nicht mehr verlassen. Todesgedanken erweckte in ihm das Erscheinen eines unheimlichen Kometen, in Todesgedanken bestieg er am *10. Oktober 1531* sein Pferd, um nach altem Brauch als Feldprediger die Seinen in Kampf und Not auf den Albis zu begleiten. Die alten Todfeinde, die fünf Orte,

hatten losgeschlagen. Mit Österreich und mit dem Papst standen sie in Verbindung; der letztere schickte ihnen sogar italienische Büchsenschützen, ein gemeingefährliches Gesindel, zu Hilfe. Die durch die Sperre verursachte Teuerung war so empfindlich und der Hass so leidenschaftlich geworden, dass sie am 9. Oktober die Kriegserklärung an Zürich abschickten. 8000 Mann, kriegsgeübte Truppen unter guten und populären Volksführern, sammelten sich bei Zug, und um die Mittagszeit des 11. Oktobers rückten sie unter dem Trommeln und Pfeifen der Schwyzer und den drohenden Hornstössen des Uristiers über die zürcherische Grenze. Am Abend desselben Tages lagen auf den Feldern bei Kappel die Leichen von über 500 erschlagenen Zürchern, und unter den Toten lag auch Meister Ulrich selbst. Die unglaubliche Liederlichkeit und Zerfahrenheit in den Rüstungen der Zürcher, die Nachlässigkeit ihres katholisch gesinnten Anführers, des Junkers Göldli, die einem absichtlichen Verrat sehr ähnlich sah, die ungleiche Zahl der Kämpfenden, 2000 Zürcher gegen 8000 Feinde, die düstere und mutlose Stimmung vieler Zürcher, das gänzliche Ausbleiben der zu spät gemahnten evangelischen Bundesgenossen, das alles hatte die furchtbare Niederlage verschuldet. Zwingli hatte in der Schlacht nicht selbst drein geschlagen, aber getreulich gemahnt und den Seinen Mut zugesprochen. Er wurde sodann mehrfach durch Wurf und Stich verwundet und zu Boden geworfen; so lag er todeswund unter einem Baum, als in der Dunkelheit des Herbstabends die Sieger das Schlachtfeld mit Fackeln absuchten. Einen Beichtvater wies er kopfschüttelnd ab; die Feinde erkannten ihn nun, und ein Söldnerführer aus Unterwalden gab ihm den tötlichen Streich.

Was in der Seele Zwinglis vorging, als er, den Tod vor Augen, dalag, können wir ja nicht wissen; aber es waren wohl Gedanken, wie er sie kurz vorher über den Prophetenberuf ausgesprochen hatte. „Ein Wagenlenker muss seinem Ziele zufahren, wenn auch viele seiner Rosse auf der Reise zu Grunde gehen. So sind wir Gottes Werkzeuge; keines, das nicht verletzt oder zerbrochen wird. Der himmlische Lenker aber führt seinen Rat doch aus.“ Die Wahrheit dieser Worte hat sich in Zwinglis Schicksal getreulich erfüllt. Das Werk der schweizerischen Reformation ging nicht unter, aber der Lauf der Geschichte nahm freilich andere Wege, als sie der Reformator hatte erzwingen wollen.

Die Katastrophe des 11. Oktobers 1531 ist schon wiederholt als *„das Glück von Kappel“* bezeichnet worden. Die erste und bekannteste Erklärung dieses Wortes ist ungefähr folgende: Der

Tod des gewalttätigen Politikers hat einen entsetzlichen Bürgerkrieg verhindert, einen konfessionellen Frieden und eine Rückkehr zu eidgenössischer Politik möglich gemacht und ist also ein Glück für die Schweiz gewesen. Dagegen ist aber einzuwenden: Gewiss bedrohte die internationale Kirchenpolitik Zwinglis den politischen Bestand der Eidgenossenschaft; aber ebenso gewiss ist, dass Zwingli seine Pläne auch nach einem zürcherischem Sieg bei Kappel nicht hätte durchführen können. Die *tatsächliche* Folge der Schlacht für die Schweizergeschichte, die gewalttätige und jedes eidgenössische Handeln lähmende Konfessionspolitik einer katholischen Minderheit, die auf der Tagsatzung rechtlich die Mehrheit ausmachte, war sicherlich kein Glück. Und vollends, wer nicht nur als Patriot, sondern auch als Protestant denkt und fühlt, anerkennt jenes Wort nie.

Allein es wird etwa auch noch in anderm Sinn vom „Glück zu Kappel" gesprochen, wie dies zum Beispiel im neuesten Zwinglidrama von C. A. Bernoulli geschieht: Zwingli habe mit seiner unmöglichen Politik Bankerott gemacht; da sei es ihm doch noch gelungen, die Zürcher zum Auszug aufs blutige Schlachtfeld zu zwingen, wo ihm selbst sein Glück den verklärenden Märtyrerschein geschenkt habe. Diese Auffassung vom Glück des Schlachtentodes hat etwas Wahres. Jeden Menschen adelt nach Schillers Wort sein letztes Schicksal. Aber das Wort „Glück" klingt frech, wenn wir das erhabene Ziel bedenken, für das der Held in Schuld, Kampf und verklärenden Untergang geraten ist. Es bleibt doch dabei, dass das sogenannte „Glück von Kappel" eine Tragödie, ja *dass Zwingli der grösste tragische Held der schweizerischen Geschichte gewesen ist.* Er stand unter dem Zwang der sein Leben beherrschenden Ideen; diese waren ihm die lautere göttliche Wahrheit. Er musste ihnen Bahn brechen, wo und wie er konnte. Auch Härte und Gewalt schien ihm, wie jedem gottbegeisterten Verkündiger eines neuen Glaubens, heilige Pflicht. Aber jeder Mensch, der menschliche Treue und menschliches Recht bricht, muss dafür büssen. Denn es ist ein rätselhaftes Gesetz der Menschheitsgeschichte, dass grosse Ideen mit ihrer stürmischen Gewalt ihre Träger zur Überschreitung menschlichen Rechtes und zum Gewalttun zwingen, dass aber eben diese Gewalttätigkeit an den Propheten selbst gestraft wird, dass die Werkzeuge Gottes zerbrochen werden müssen.

---

# Brauchen wir eine neue Reformation?

Vortrag, gehalten im *„theologischen Kränzchen“* zu Bern, am 9. Nov. 1908.

Von *M. Rüetschi,* Pfarrer, *Stettlen* (Bern).

(Schluss)

---

III.

Die „Kultur der Gegenwart“ will *Tröltsch* mit seiner Geschichte des Protestantismus verständlich machen; ohne Zweifel sind wir darin gefördert worden. Aber trotz allem bleibt uns vielleicht das Gefühl, dass wir in dem religiösen Problem der Gegenwart nicht eigentlich weitergekommen sind. Wir haben gehört, dass seit 200 Jahren eine neue Zeit aufgekommen ist; aber wir hören nicht, ob und wie in ihr eine neue Reformation durchgeführt wurde; einzig ist das Verhältnis zur alten Reformation zur „blauen Vergangenheit“ unsicher geworden; und für einen allfällig nötig werdenden Neubau erhalten wir höchstens den Platz angewiesen. *Tröltsch* kann sagen, dass er als Historiker zu weiterem nicht verpflichtet sei; aber so wie er selber die Aufgabe der Geschichte auffasst, kann das nicht seine letzte Meinung sein. Denn zum Verständnis der Gegenwart gehört doch vor allem eine klare Stellung zur Vergangenheit; man muss doch versuchen ihre innersten und höchsten Werte zugänglich zu machen. Nun versichert uns ja *Tröltsch*, dass gerade das seine Absicht sei. Nicht auf peripherischen Kulturgebieten gelte es, die Wirkung des Protestantismus zu suchen, sondern auf seinem eigentlichen Zentralgebiet, dem des religiösen Denkens und Fühlens selber (V. 57 f.). Das könne, meint er, nur eine Apologetik vergessen, die keinen rechten Mut zum religiösen Gedanken selbst fassen kann — oder eine religionslose Geschichtsphilosophie, die an ein eigenes, spontanes, aktives Leben der religiösen Idee nicht glauben kann.

Wenn nur zu unsern grossen und kleinen Geschichtsforschern auch einer so deutlich redete, wie *Tröltsch* auf der Stuttgarter-Versammlung deutscher Historiker! — Also gilt es, die *religiöse Idee der Reformation* zu erfassen; sie kann nichts anderes gewesen sein, als die *Heilsgewissheit.* Aber — sagt nun *Tröltsch* — gerade hieran erkennen wir, dass der Alt-Protestantismus nur eine Umbildung des Katholizismus ist, eine Fortsetzung katholischer Fragestellungen (V. 19). Auch bleibt die alte Grundidee einer durch und durch autoritativen, rein göttlichen Heilsanstalt, an der nur das jus divinum der Hierarchie (V. 20. 21) abgestrichen wird. — „Nur“ — aber es macht doch einen gewaltigen Unterschied aus,

ob die Kirche als die einzige und vollkommene Garantie des Seelenheils von Gott eingesetzt ist, oder ob sie nur Kraft menschlichen Rechtes dazu bestimmt ist, den Gläubigen die zum Heil dienenden Kräfte zu vermitteln. Da hat doch offenbar das Heil und die Gewissheit des Heils einen ganz andern Charakter bekommen, der nicht zu verwischen ist. Dieses ominöse „nur" begegnet uns aber nun bei *Tröltsch* noch des öfteren. „Nur das Wesen der Kirche selber ist geändert, ihr formeller Wunder- und Anstaltscharakter bleibt" (K. 265). Ebenso bleibt die asketische Idee, „nur" hat sie die Form und den Sinn gewechselt (V. 24); gestrichen wird „nur" das Ziel der asketischen Tugenden (K. 262). Es ist die Idee der Theokratie, „nur" die Ausübung der Theokratie ist verschieden (V. 22). „Es ist das katholische Schema, „nur" sein Inhalt ist anders" (K. 259). Die Reformatoren haben „die Gnade in all ihren Funktionen als Mittelpunkt des kirchlichen Erziehungs- und Erlösungssystems belassen, „nur" ihren Inhalt anders gedeutet" (K. 259). Nun aber gilt doch nach gemeiner Logik, das Wesen mehr als die Form und der Inhalt mehr als das Schema. Es müssen doch also tiefgehende Umgestaltungen am übernommenen Stoff stattgefunden haben. Es fehlt an Belegen dafür auch bei *Tröltsch* selber nicht. „Die religiöse Zentralidee des Protestantismus ist die Aufhebung des Sakramentsbegriffs" (K. 266). Bei *Luther* haben wir „die prinzielle Befreiung der von Fall zu Fall eingegossenen Sakramentsgnade, und die Hinwendung zu der den ganzen Menschen ein für alle Mal umfassenden Gesinnungsgnade und Sündenvergebung Gottes, die von keiner Vorbereitung verdient und von keiner Anstrengung betätigt, sondern die frei empfangen und nur als Zuversicht behauptet wird" (K. 278). Darin ist das Streben unverkennbar „die Religion psychologisch verständlich und damit als ein innerlich persönliches Erlebnis allen zugänglich zu machen" (K. 277). Nur glaubt *Tröltsch*, dass Luther dabei doch auf dem Boden des kirchlichen Supranaturalismus und damit im Mittelalter stehen geblieben sei. Aber ganz richtig entgegnet *Loofs*: Die mittelalterliche Kultur *war* Zwangskultur, gewiss; aber *Luther* hat den Zwang gebrochen, musste ihn brechen gemäss seinem Glaubensbegriff. Soweit seine Kirche Heilskirche ist, ist sie eine *unsichtbare* Kirche, die gar keine äussere Organisation verträgt.

Man braucht doch nur, z. B. in *Hausraths* „Luther" (I. 347 ff) nachzulesen, wie Luthers Schrift von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche, worin er den Sakramentsbegriff zerbrach, von allen Zeitgenossen übereinstimmend als die unverzeihliche Tat aufgefasst wurde, nach dem es kein Zurück mehr gab. Und zwar

kam *Luther* zu diesem Schritt, weil er etwas wollte, was die katholische Kirche nicht gab und nicht geben konnte: das frohe, ruhige Vertrauen, die Heilsgewissheit, Garantien der Gnade, durch die der sündige Mensch des Glaubens froh wird (W. R. 31). Das katholische System aber bestand gerade darin, den Gläubigen zwischen Angst und Hoffnung in der Schwebe zu halten und niemals zu voller Sicherheit gelangen zu lassen. Das war heilsam gewesen zur Bändigung der ungeberdigen Barbaren, an denen die mittelalterliche Papst- und Beichtkirche zu arbeiten gehabt hatte. Luther aber durchbrach diese kunstvolle Gängelung; nicht erst seine Lösung, sondern sein Streben schon war antikatholisch. Seine Lösung aber hob ihn hinaus über das Bisherige und begründete ein neues Zeitalter der Religiosität im Abendland (Dil. 54). Und diese Lösung, die den Sakramentsbegriff sprengte und damit die Kirche stürzte, das war positiv genommen, die *Rechtfertigungslehre*. Es ist, nach *Loofs*, L. L. 520, vgl. Hausrath I. 134 ff gerade durch die neuen Funde aus Luthers Werdezeit, bewiesen, dass die Rechtfertigungslehre den neuen Luther gemacht hat. Wir befolgen also durchaus den von *Tröltsch* selber gebotenen Weg, wenn wir hierin den Punkt aufweisen, an dem die Bedeutung der Reformation auch für unsere Zeit liegt.

Wenn wir nun freilich daran gehen, diesen Neubau aufzurichten, werden wir, wie weiland die Juden beim Bau der Mauern, in der einen Hand die *Kelle* und in der andern das *Schwert* führen müssen. *Dilthey* z. B., den wir oben (zit. S. 54) auf unserer Seite fanden, erklärt: Ich leugne durchaus, dass der Kern der reformatorischen Religiosität in der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben enthalten ist (Dil. 53). Aber erstlich haben wir gute Berater in *Loofs* und vor allem in den beiden Schriftchen von *Karl Holl* über die Rechtfertigungslehre. Sodann haben wir nun den Vorzug, die Streitfrage gleichzeitig geschichtlich und aktuell zu behandeln; denn wenn irgend eine religiöse Idee überhaupt der Kern des Protestantismus ist, dann ist sie es heute so gut wie zur Zeit der Reformatoren; entweder wir sind mit ihnen einig in dem, was ihr Innerstes bewegte -- oder wir haben eben nicht das Recht, uns als „Söhne der Reformation“ auszugeben. Von hier aus muss also auch Licht fallen auf die Frage, die *Tröltsch* bewegt, nach dem Verhältnis des Alt- und Neuprotestantismus.

Dabei handelt es sich nicht um eine „Repristination“. Selbstverständlich kann man einen geistigen Zustand niemals einfach kopieren; was vergangen, kehrt nicht wieder. Darum hat auch, wie *Holl* uns zeigt, die Rechtfertigungslehre eine reichbewegte

Geschichte hinter sich, und wenn man sie, wie er sagt, heute „wiedergewinnen“ will, so ist dabei „Eintönigkeit“ nicht zu fürchten.

Freilich lassen wir uns andererseits von den Zurufen derer nicht bange machen, die sagen: Verschont uns mit Prinzipien! das sind dürre Begriffe, trockene Schemata! gebt uns das vielgestaltige Leben. Aber wenn der Biologe auch im kleinsten Lebewesen immer den eigentlich richtungsgebenden Kern herauszupräparieren sucht: aus der Zelle den Zellkern, darin die Nukleolen und dort wieder die Chromatinkörperchen, so sollten wir in der Fülle geistiger Erscheinungen, welche das reformatorische Glauben und Denken ausgemacht haben, doch auch die eigentlich treibende Kraft feststellen können.

Nun aber hören wir weiter: diese treibende Kraft, dies eigentlich Durchschlagende kann jedenfalls nicht der Rechtfertigungsgedanke sein. Dazu fehlen jedenfalls heute die Bedingungen, wenn sie auch zur Reformationszeit durch die scharfe Buss- und Beichtpraxis den Leuten in Fleisch und Blut übergegangen sein mögen. Freilich ist sofort darauf hinzuweisen, dass dadurch Luthers Stellungnahme positiv so wenig vorbereitet war wie heute; denn allerdings wurde jedermann im Buss- und Beicht- und Ablasswesen umgetrieben; aber Keiner wusste und wagte zu sagen, wie man diesen Kreis durchbrechen sollte.

Doch, heisst es, man hole eher etwa den Gedanken des „Soli deo gloria“ hervor, wie er auch uns **Reformierten** nahe liegt. Darauf ist zu erwidern: einmal: es ist dies jedenfalls ein ebenso unpopulärerer und unzeitgemässer Gedanke: denn eben das liegt unseren heutigen Menschen fern, alles, was sie erleben, auf Gott zu beziehen. Doch gewiss, man kann auch so formulieren, wenn man dabei den Gedankenzusammenhang des Calvinismus nicht aus den Augen verliert. Die Frage ist nämlich, ob ein jeder Einzelne von uns dazu geeignet ist, etwas zur Ehre Gottes beizutragen. Für den, der sich in dem ewigen Heilsratschluss Gottes eingeschlossen weiss, ist das selbstverständlich. Für uns aber bleibt die Frage, wie wir zu solcher Sicherheit gelangen können. Und damit sind wir auch von hier aus bei der *Rechtfertigungsidee* angelangt. Denn dort wird dem Gläubigen das Heil sichergestellt, indem man ihm zeigt: *Gott selber schafft das Heil der Seele.* — Es liegen nun in dieser Auskunft zwei Sätze eingeschlossen: einmal: *das Heil kommt nicht von Menschen und ihren Institutionen;* damit ist allem Klerikalwesen, allem Vertrauen auf heilsame Kircheneinrichtungen ein für allemal der Boden entzogen. Ein jeder ist am Ende auf sich selbst gestellt. Er kann den Institutionen unendliches zu verdanken haben, aber er kann nie-

mals ihr Sklave werden; sie bestimmen nicht, was er vor Gott zu bedeuten hat. Indem wir in jeder Generation mit diesem Grundsatz gegen alle klerikale Verknöcherung Ernst machen, damit bleiben wir eben Protestanten. —

Die andere Seite der Rechtfertigungsidee lautet: *das Heil kommt nicht durch mich selbst.* Nicht, dass ich mich nicht darum bemühen würde, aber „wer Gottes sittliche Weltordnung fortwährend bricht, der kann seine Existenz vor Gott nie anders als eine immer neugeschenkte annehmen“ (H. G. 41). Wir müssen einsehen, dass Gott unsere Seele mehr geschätzt hat, als wir sie selber schätzten. Wir müssen erst fühlen, dass wir Gott wert *gelten,* erst dann können wir versuchen, uns vor ihm wert zu machen. Solange nicht die Freiheit eines guten Gewissens hergestellt ist, kann sich die Freiheit zum Guten nicht entfalten. Mit dem himmlischen *Gesetzgeber* kommen wir nicht zu Rate; entweder mogeln wir hinter seinem Rücken, markten mit ihm oder murren über ihn; zuerst müssen wir den Vater im Himmel gefunden haben. Wir müssen irgendwo in unserem Leben es erfahren, dass Gott unserem Verdienst zuvor gekommen ist. Haben wir es *einmal* gefühlt, so wird sich die Erfahrung wiederholen. Tritt sie aber niemals ein, so fehlt uns das, was man mit der Reformation, gestützt auf den ächten Paulus und ergriffen von Jesus — als „das Evangelium“ bezeichnen darf. Denn das Problem der Rechtfertigung muss da entstehen, wo in der Weise des Christentums das ethische Interesse auf das religiöse bezogen wird. —

Nun, das sind Sätze, für die man vielleicht unter Theologen auf Verständnis rechnen kann. Dass es sich in der *Praxis* natürlich nicht darum handelt, diese Sätze den Leuten an den Kopf zu werfen, versteht sich von selber. Darin liegt gerade ein Hauptgrund der Abneigung gegen die Rechtfertigungslehre, dass man mit allgemeinen Sätzen heute jedermann wegödet (vgl. Keller: „GrüneHeinrich“ II,11). Wir sind viel zu sehr Empiristen geworden, wir haben namentlich aus der Literatur und aus dem verfeinerten Verkehr eine viel zu reiche Kenntnis von seelischen Erscheinungen gewonnen, als dass wir uns irgend etwas vordemonstrieren liessen, das nicht an Menschen von Fleisch und Blut veranschaulicht wird.

So verstanden, können wir uns auch *Niebergalls* Kanon gefallen lassen: Je unpaulinischer ein Katechismus ist, um so besser ist er. — Dass man aber praktisch mit einem solchen Appell an das unmittelbare Gefühl nichts ausrichte, lassen wir uns nicht einreden. Dass, wie man etwa erfährt, die Bemühungen zur Weckung des Schuldgefühls in der Konfirmandenklasse blos Heiter-

keit erregen, beweist nur, wie schwer es ist, im *Klassen*unterricht an den Einzelnen heranzukommen. und kann nur ein Antrieb sein, soweit immer möglich Seelsorge zu treiben — und daneben Methodik des Unterrichts. —

Ich bilde mir nicht ein, mit diesen Andeutungen alle Gegner des Rechtfertigungsgedankens gewonnen zu haben. Immer wieder wird der Einwand erhoben werden: ein solches Schuldgefühl lasse sich ehrlicher Weise heute gar nicht erzielen; man treffe im Volke unausrottbar die Verdienstreligion und bei den obern Zehntausend das Verdienstgefühl ohne Religion — und wäre es auch nur das Verdienst, über alle Religion und alle Wahrheit erhaben zu sein. Darauf antworten wir: es liegt uns nicht daran, das Schuldgefühl in Permanenz zu erklären. Rechtfertigung sei persönliche Heilsgewissheit, unverbrüchliche Zuversicht, bei dem Allmächtigen als geistig-sittliche Kraft geborgen zu sein. Wir verstehen darum sehr wohl unsere *Perfektionisten,* denen das Armsündertum erleidet ist; nur sagen wir ihnen: ihr müsst doch einen recht schwachen Begriff von Gottes vollendeter Heiligkeit haben, wenn ihr meint, sie in euer geringes Menschenmass auffangen zu können; der Verdiensthunger rumpelt noch bei euch; seid doch froh und glücklich, wenn Gott mit seiner Gerechtigkeit überhaupt auf eure Seite treten will; ihr aber wollt sie nun gleich zu euren Gunsten mit Beschlag belegen, etwa so, wie die Pariser, da sie ihren „guten König" Ludwig XVI. vor lauter Begeisterung gefangen nach Paris schleppten. —

Wir verstehen auch die Leute, welche begierig die „Stunden mit Gœthe" zählen — und nach harmonischer Durchbildung der Persönlichkeit lechzen. Wir halten euch aber *Dilthey's* (55) Urteil entgegen, dass „jedes weltliche Bewusstsein der freien Würde der Person von Luther durch Religiosität überboten" worden ist. Mit gutem Grunde; denn alle diese Harmonie wird immer wieder gestört durch das Stöhnen des Weltschmerzes und das Hohnlachen der Skepsis. Wir aber können auf Menschen hinweisen, die beides überwunden haben, die der ruhigen Gewissheit sich freuen, dass Gott, der ihren widerspänstigen Sinn gebeugt hat, auch mit allen übrigen feindlichen Mächten zu Ende kommen wird. —

Sollte einer durch die Rechtfertigung so gefördert sein, so ist uns um dessen *sittliche Leistung* nicht bange. Wohl wissen wir, dass es nicht leicht ist, aus der orthodoxen Rechtfertigungslehre das sittliche Handeln abzuleiten. Aber tiefer und wärmer und kräftiger als in „des Menschen Dankbarkeit" hat es noch niemand verankert. Und wenn man heutzutage unter Theologen

— unter Ausschluss des Rechtfertigungsgedankens — alsbald die „Reichsgottesarbeit“ als ethisch-religiöses Prinzip hervorzukehren beliebt, so führt das, unseres Erachtens, ebenso leicht zur Phrase als pietistische Bekehrungsgeschichten; Phrase, insofern, als man sich dabei über das Verhältnis der religiösen und sittlichen Kräfte nicht klar wird. Man will etwas auch vor Gott Wertvolles tun – und muss sich doch beschränken auf das menschlich Mögliche und Erreichbare. Man will dem Geist dienen, und haftet unlöslich an Dingen und Sachen, Rechten und Rücksichten. Schliesslich siegt die weltgewandte und selbstsichere Routine, die auf den persönlichen Grund nicht mehr hinunterblickt, weil er verdeckt, vielleicht überhaupt nicht mehr da ist. Es ist um nichts weniger gefährlich, wenn man dabei völlig aufrichtig von der Gottgefälligkeit des Werkes überzeugt ist. Den Münsterturm kann man zwar ausbauen helfen mit Lotterielosen, die in irgend einer schmutzigen Winkelkneipe an Mann gebracht worden sind; ob aber Gott zum Bau seines Reiches Beiträge annimmt von Menschen, deren Geist sich niemals ernstlich vor sein Gericht gestellt hat, das ist eine andere Frage, die wir zwar nicht lösen, aber für uns doch immer wieder erwägen müssen. – Und das ist nun eben das Besondere an der Rechtfertigung, dass der Einzelne hier persönlich Gott gegenüber gestellt wird. Der Einzelne, gewiss; nicht die Rasse, der Staat, die Partei, die Familie — aber es ist nicht zu fürchten, dass ihm nun diese Begegnung zu Kopfe steigt. Mit andern Worten: die Gefahr des alles zersetzenden modernen Individualismus wird dann wett gemacht, wenn die Persönlichkeit sich religiös gehalten weiss. Der Mensch nimmt es sich heraus, sich vom Standpunkte Gottes aus anzuschauen, gleichsam Gott mit seiner Wenigkeit zu bemühen. Er greift zum Himmel mit erhobener Hand und holt sich seine Freiheit herunter es ist aber nicht zu fürchten, dass er sie missbraucht; denn er weiss, was diese Freiheit gekostet hat. Mit andern Worten: Wir vertreten den höchsten Individualismus, wenn wir behaupten, dass Gott selber, Kraft seiner Persönlichkeit sich um den Einzelnen kümmert, dass Gott sozusagen die Nöte des Einzelnen miterlebt; wir meinen aber, dass dabei das nötige Gegengewicht nicht fehle, weil der Erlöste niemals des heiligen Ernstes los werden kann, Gott selbst an seiner Seite zu wissen.

Nun haben wir bisher immer den Menschen in seinem religiösen Erlebnis direkt vor Gott gestellt. Wir halten uns dazu berechtigt, gerade durch den unitarischen Zug, der durch den Calvinismus geht (Dil. 83). Wir sehen, wie z. B. *Holl* das Rechtfertigungerlebnis rein psychologisch begründet und meint, dass

die Idee der geschichtlichen Erlösung damit geradezu in einer gewissen Spannung stehe (H. G. 35 f.). Aber wir möchten diese Spannung keineswegs los werden; wir geben vielmehr den von *Luther* beeinflussten Kreisen (*Hermann, Loofs. Gottschick, Hauri, Schlatter, Haering*) recht: das „propter Christum“, das heisst die Beziehung zu der in Jesu Christo geschehenen und vollzogenen Erlösung ist es, welche die Heilsgewissheit unter uns sichert und sie vor jedem Abirren in Leichtsinn oder Verzagtheit bewahrt. Wie wir es uns auch ausdenken mögen, wir können die Kraft nicht vermissen, die für die Reformation in dem Glauben an die auch für Gott wertvolle Bedeutung des Gottessohnes lag; denn damit ist unser eigenes, kleines und oft zerfahrenes Erleben in ein grosses und unverbrüchliches Geschehen gleichsam eingeschlossen und eingehüllt (s. *Haering* 402, 411, 416).

Damit sind wir freilich von dem volkstümlichen Gottesbegriff und Vorsehungsglauben recht weit abgekommen. Nicht als ob wir ihn gering schätzen möchten, bewahre. Aber es ist uns wichtig, darauf hinzuweisen, dass auch dieser, wie aller ächte Gottesglaube durchaus einen Supranaturalismus voraussetzt. eine irgendwie überweltliche und übersinnliche Macht, die wissenschaftlich direkt nicht nachgewiesen werden kann und soll. Mit der Unterscheidung von dem Übersinnlichen, das die moderne Welt anerkennt, und dem mittelalterlich Übernatürlichen, das sie verwirft, wird gar nichts erreicht; denn auf ihrem Gebiet schliesst die exakte Naturwissenschaft auch das Übersinnliche konsequent aus. Wir aber brauchen, um einen krassen Ausdruck von *Widmann* zu gebrauchen, einen „Vollblut Gott“, das heisst nicht irgend ein destiliertes Gebilde; einen Gott, zu dem man beten kann; auf den man alles, das Ewige wie das Alltägliche beziehen kann; vermag man mit ihm nur auf Distanz zu leben, so hat er überhaupt keinen Wert (H. R. 11). Es scheint bei *Tröltsch* ein Niederschlag der Beschäftigung mit der Aufklärung zu sein, dass er das gelegentlich übersieht, und etwa meint, dass dem heutigen Protestanten nur ein Glaube persönlicher Überzeugung überbleibe, „deren *allfällige Begründung auf wissenschaftliche Anschauungen* sich der Einzelne auch erst selbst zu bilden hat“ (K. 380).

Wir aber möchten gerade durch die Rechtfertigungslehre von einer unseligen Apologetik befreit werden, die glaubt, den lieben Gott rechtfertigen zu müssen. Wo die Theodicee die Stärke einer religiösen Position sein soll, da ist die Religion in bedenklichem Kräftezerfall. *Tröltsch* sagt (V. 63): es sei in der Entwicklung des Protestantismus der Punkt erreicht worden, wo der Weg der persönlichen Überzeugung wichtiger werde als

das Ziel der persönlichen Rettung.“ Das mag sein; dann war es aber ein toter Punkt, und wir haben allen Grund, uns mit der Reformation wieder einig zu wissen in dem höchsten Interesse: der Überzeugung von der persönlichen Rettung. Nicht ob es einen Gott gibt, ist die tiefste Frage, sondern ob es für mich einen barmherzigen und gnädigen Gott gibt, vor dem ich als Person bestehen kann. Um aber zu diesem Gott zu kommen, dazu braucht es zunächst nicht irgendwelche Begründung, sondern es braucht ein entschlossenes Wagen — ein Erlebnis, das eben die Reformation ausgedrückt hat mit dem kühnen Worte: Rechtfertigung — — ein Wort, das nicht verstummen, freilich auch nicht nur Wort bleiben darf, wenn wir des Segens der Reformation noch irgendwie teilhaftig bleiben wollen.

Es wäre nun ein Leichtes, nachzuweisen, was denn die wirklich vorgefallenen Veränderungen der geistigen Kultur für Modifikationen in der Darstellung und Anregung dieses religiösen Grundgedankens hervorgerufen haben. Doch ist das zum Teil bei der Würdigung von *Tröltsch's* Stellung geschehen, z. T. für heute zu weitführend. Nur kurze Änderungen seien gestattet.

*Tröltsch* zeigt, dass der moderne Geist der Fortschrittsidee huldigt, und sich daher mit der Annahme von Katastrophen und Brüchen im geistigen Leben nicht befreunden kann (K. 401 f.). Nichts hindert nun die heutige Dogmatik, diesem Gedanken der stufenweisen Höherentwicklung nahezutreten und die Reformation als eine Etappe aufzufassen, wie andere Taten geistig-sittlicher Befreiung. Nur muss dafür gesorgt sein, dass die höhere Stufe jeweilen als das Sein*sollende* anerkannt wird; bleibt der Einzelne im Niedrigeren zurück, so rechnet er sich das als Schuld an und verschanzt sich nicht hinter geschichtlicher Entwicklungsnotwendigkeit und unerlässlichen Durchgangspunkten. Aufgabe wäre es also, das Interesse *Luthers* an der Erbsündenlehre (das gerade hierauf hinausläuft L. L. 533) mit *Zwingli's* weitblickendem Gottesgedanken organisch zu verbinden.

Den Versuch aber, die Rechtfertigungsidee auszuschalten, möchten wir schon darum widerraten, weil er ja in grösstem Masstabe längst gemacht und — man darf wohl sagen - missraten ist. An der morgenländischen griechisch-russischen Kirche sind *Augustin* und seine Nachwirkungen spurlos vorübergegangen. Religion und Sittlichkeit sind daher dort immer mehr auseinander gefallen. Heute sucht nun *Tolstoi* die Verbindung wieder herzustellen; aber es geht mühsam, und in einer Weise, die man — trotz aller Hervorkehrung der Bergpredigt — nicht als evangelisch, sondern als modern-täuferisch bezeichnen kann. — Doch —

wie gesagt — hier kam es darauf an, nachzuweisen, worin wir uns trotz dieser Anerkennung mit der Reformation innig verwandt fühlen, weil wir in entsprechender Lage entsprechende Lösung suchen müssen.

Sagt man uns nun aber: diese „wir" seien doch eine recht kleine Zahl und es fehle viel daran, dass die grosse Menge bewusst solcher Überlegung folge, so entgegnen wir: es ist nicht unsere Sache, zu sagen, ob und wann dieses Gefühl wieder weitgreifend und helleuchtend an den Tag tritt, wie in der Reformationszeit; wir haben blos dafür zu sorgen, dass das feine Kerzenlicht, das einst als das vornehmste galt, nicht ausgelöscht oder völlig bei Seite gesetzt wird, — wie es ja auch in öffentlichen Gebäuden trotz aller Auerbrennern und Bogenlampen als ultima ratio gehütet wird. — Und heisst es: das ist doch ein gar verschwindender Fleck in dem weiten Gebiete christlicher Gedanken, auf dem wir uns neben all dem heute Kursfähigen mit den Reformatoren zusammenfinden sollen, so sagen wir: Die Schiffe der ersten Weltumsegler und die modernen Ozeandampfer haben recht wenig gemein; aber die Magnetnadel brauchen beide und auch ein heutiges Schiff ist schlimm daran, wenn der Sturm das Steuerhäuschen samt dem Kompass hinweggefegt hat. Wir meinen: was die Reformation mit der Rechtfertigungslehre auszudrücken versucht, das allein ermöglicht eine sichere Steuerung der protetantischen Kirche im Sinne des Evangeliums Jesu Christi. — Nicht eine neue Reformation, sondern von neuem ein frisches, lebendiges Verständnis der Reformation, das ist es, was wir brauchen. —

---

# Von der Philologentagung.

Von Pfarrer *J. Wirz* in *Benken* (B.).

(Fortsetzung.)

---

Das zweite grosse Dokument biblischer Grazität behandelte Gymnasialprofessor *R. Helbing* aus Karlsruhe in seinem Vortrag über „**Die sprachliche Erforschung der Septuaginta**": Die ungeahnte Fülle der Papyri und Inschriften lenkte die Aufmerksamkeit der Philologen auf das hellenistische Griechisch, das keine Degeneration, sondern ein frisch sich entwickelndes Reis am alten Stamme ist. Dessen Studium veranlasste sie, „sich auch um andere vulgäre Texte, die als eine Art Domäne der Theologen gegolten hatten, zu kümmern, nämlich um das Neue Testament

und die Septuaginta." Das erstere, dem man ja auch sonst grösseres Interesse entgegenbrachte, kam dabei am besten weg (Blass, Thumb). Von der andern Seite halfen die Theologen die Brücke bauen (Deissmann, Schmiedel). Recht wenig ist aber bisher die Sprache der Septuaginta, dieser Hauptquelle der ersten κοινή-Periode, behandelt worden. „Schon der grosse Umfang der Übersetzung des Alten Testaments, worin alle Lebenssphären berührt werden, bürgt dafür, dass grosse Schätze grammatischen und lexikalischen Materials zu heben sind." Zunächst sind für die sprachlichen Phänomene der LXX Parallelen aus der übrigen Koine-Literatur, der ältern wie der spätern, zu suchen, von der Literatur vor Aristoteles (attische Komödie) bis auf die byzantinische Zeit und das Neugriechische. Dabei kommt u. a. auch die Frage der sogen. biblischen Wörter in Betracht. „Man kann nur solche Wörter allenfalls als biblisch bezeichnen, die einen jüdischen oder (im Neuen Testament) einen christlichen Begriff bezeichnen." Zweitens muss aber eine Darstellung der Sprache der LXX auch kritische Ergebnisse liefern und eine künftige philologische Ausgabe der Septuaginta vorbereiten. Für diesen Zweck kommen vor allem die ältesten Handschriften B, א und A in Betracht. Das 3. Ziel des LXX-Forschers ist „die Erklärung der einzelnen Erscheinungen, wobei man auf die Prinzipien der κοινή-Frage eingehen muss. Schliesslich ist die Hebraismenfrage sehr in Betracht zu ziehen. Es ist zu untersuchen, ob syntaktische Konstruktionen, die man bisher lediglich aufs Konto des hebräischen Originals setzte, wirklich ungriechisch sind." In der Tat beseitigt die Koine-Forschung viele Hebraismen. „Öfters zeigt es sich, dass eine Konstruktion zwar griechisch ist, aber sehr häufig Anwendung findet infolge mechanischer Übertragung des Urtextes. Selbst zum Stil im allgemeinen lassen sich Parallelen im hellenistischen Griechisch finden. Jedenfalls waren die LXX dem hellenistischen Leser nicht unverständlich."

Diese letztere Tatsache war für die jüdische und christliche Propaganda und Mission sehr wichtig. — Für die Ausführungen dieses Vortrages mit ihrer echt philologischen Klarheit und Präzision möchte ich mich ganz besonders dankbar bekennen. Und die Arbeit von Philologenseite, die er in Aussicht stellt — welcher Theologe möchte sie nicht mit Jubel willkommen heissen! Hatte man doch auf unserer Seite schon lange das drückende Gefühl, dass diese Riesenarbeit der Bewältigung der LXX, insbesondere einer nach philologischen Grundsätzen herzustellenden kritischen Ausgabe, die Theologen allein nicht zu Stande bringen können, sondern nur im Verein mit den Philologen. Denn dazu gehört nicht

nur Meisterschaft auf verschiedenen theologischen Gebieten, sondern auch eine ganz gründliche Beherrschung der griechischen Philologie und der unübersehbaren griechischen Literatur, wie nur Gelehrte, die ihre ganze Lebenskraft und -arbeit ihr widmen, sie zu erlangen vermögen. Für Theologen — nur so nebenbei — ist das eine Unmöglichkeit.

Und welch reicher Gewinn wird daraus auch für das Neue Testament resultieren, das — und dies lenkt zum vorhergehenden Vortrag zurück — sprachliche Bearbeitung und Aufhellung noch so bitter nötig hat. Was können und müssen uns, gerade uns Pfarrern, die *κοινή*-Forscher noch geben, damit wir das Neue Testament sprachlich besser verstehen! Welcher Theologe hätte nicht schon empfunden, wie wir mit unsern gymnasialen klassisch-griechischen Sprachkenntnissen, wenn wir das Neue Testament lesen und verstehen sollen, oft jämmerlich hilflos dastehen in dieser neuartigen Sprachwelt. Wir können's ja so ungefähr, obenhin verstehen, aber gerade die genaueren Bedeutungsinhalte eines Wortes, die feineren Sinn-Nüancen bleiben uns so oft verborgen, oder wir verstehen etwas geradezu falsch, nach dem klassischen Griechisch.

In ein ganz anderes, aber wiederum uns Theologen gleicherweise wie den Philologen wichtiges Gebiet führte in der *romanistischen Sektion* der Vortrag von Prof. *Wechssler* aus Marburg über **„Mystik und Minnesang"**: „Der erste Kreuzzug, der das asketische Lebensideal in seiner höchsten Ausbildung zeigt, brachte zugleich die erste Befreiung vom Zwang der kirchlichen Lebensanschauung. Zuerst in Südfrankreich wandten sich die breiten Volksmassen von der Kirche ab. Und die Kreise der feudalen Hofhaltungen wurden religiös indifferent. Dort formulierten die Dichter ein anderes Lebensideal, mehr Sitte als Sittlichkeit in sich schliessend: die Cortezia, Courtoisie, hövescheit." Fürstliche Frauen wurden von ihnen als Erzieherinnen zur höfischen Zucht gepriesen. Das Minnelied war ein politischer Panegyricus, der Frauendienst dem Herrendienst parallel. Die Trobadors und Minnesinger empfingen ihre wertvollste Anregung von der mystischen Grundstimmung der religiös erregten Zeit. „Den ältesten Minnesingern gingen Bernhard von Clairvaux und Hugo von St. Victor unmittelbar voraus. Mystik ist das Hinausstreben der Seele aus dem Endlichen ins Unendliche durch die Kraft der Liebe." Das mystische Erlebnis, allen Zeiten und Völkern gemein, ist im höchsten Sinne poetisches Erlebnis. Die verschiedenen Stadien in der Mystik, von der mystischen Sehnsucht bis zur Ekstase zeigen sich auch im Minnesang. „Der Frauendienst wurde ge-

steigert zur Andacht, zum Frauenkult. Frauenminne wurde der christlichen Caritas gleichgestellt und als Kardinaltugend und Quelle alles Guten gepriesen.“ Sie erzieht auch zur Keuschheit. „Dantes mystische Frauenverehrung war keine Neuerung, sondern in Südfrankreich vorbereitet. Er versöhnte Kirche und Frauendienst, indem er seine Beatrice als Symbol kirchlicher Begriffe auffasste, in der Vita Nuova als Engel-intelligenza, in der Commedia als sapienza divina. Nach ihm war sich Petrarca, der Mann der Renaissance, des Gegensatzes wohl bewusst und litt schwer darunter.“

Dieser uns Theologen sehr viel neues sagende und vieles in neuer Beleuchtung zeigende Vortrag erinnerte mich wieder einmal schmerzlich an eine Unterlassungssünde im gewöhnlichen theologischen Universitätsbetrieb. Das germanisch-romanische Mittelalter, das theologisch und religiös durchaus nicht finstere und unfruchtbare, sondern höchst lebendige und reiche, wird in unsern kirchen- und dogmengeschichtlichen Vorlesungen viel zu stiefmütterlich behandelt zu Gunsten der uns doch viel ferner liegenden und uns viel weniger berührenden alten Kirche und auch der Reformation, die doch in vielen ihrer Einzelheiten — abgesehen von ihrem Kernpunkt nur ein unfruchtbares, dem evangelischen Volk ewig unverständliches Theologengezänk war. Die Einbürgerung und eigentümliche Ausgestaltung des Christentums in unserer germanisch-romanischen Welt ist namentlich auch für uns Pfarrer unvergleichlich viel wichtiger als alle die philosophischen Haarspaltereien des griechisch-christlichen Dogmas. Überhaupt — Kirchen- und Dogmengeschichte in allen Ehren — aber viel notwendiger wäre, wiederum namentlich für uns praktische Theologen, eine Geschichte der *Religion*, der *christlichen Volksfrömmigkeit*, wie sie sich in den verschiedenen Völkern, insbesondere bei den uns am nächsten liegenden zwei europäischen Hauptrassen, der germanischen und der romanischen gestaltet und betätigt hat. Weniger die Religion der Theologen als der Laien. Nicht die Geschichte der „Kirche“ und der „Dogmen“ interessiert uns hauptsächlich, und darin liegt gerade das beste und die höchsten Lebenswerte des Christentums nicht; sondern die Geschichte des Christentums, der wirklich gelebten Religion sollten wir kennen. Nicht in den Kirchenleitungen mit ihren Machenschaften und Organisationen und nicht in den dogmatischen Ansichten der gelehrten Theologen ist das Christentum enthalten, das wir kennen lernen und studieren möchten und sollten. Wir sollten vielmehr wissen, welches war das deutsche Volkschristentum z. B. unter den Karolingern; welches war die tagtägliche Frömmigkeit, Glaube und Aberglaube, Gewissheit und Zweifel, Angst und Trost

der höfischen Kreise des 13., der Bürger und der Bauern des 14. und 15. Jahrhunderts? Überhaupt: was hat das deutsche Volk aus dem Christentum gemacht: wie lebten unsere Vorfahren in religiöser Beziehung u. s. w.? Man würde dabei, wie mir wenigstens bei gelegentlicher Beschäftigung mit dahingehöriger altdeutscher und mittelhochdeutscher Literatur scheinen will, unter anderm auf die interessante Tatsache stossen, dass unsere Vorfahren (das Volk, nicht die Theologen) vielfach über das gelehrte altchristliche Dogma hinweg an das Evangelium angeknüpft und dieses sich assimiliert haben, natürlich unter Beimischung autochthoner Religionselemente. Diese deutsche Volksreligion, die das Mittelalter bis zur Reformation sich geschaffen hat und die zum grossen Teil heute noch lebt, auch im evangelischen Volke, sollten wir Geistliche unbedingt kennen, viel mehr noch als die Gnostiker und Manichäer und Montanisten und wie diese sonderbaren alten Kunden alle heissen. Aber von jenen eminent wichtigen Dingen bekommt der angehende Pfarrer im landläufigen theologischen Studiengang so gut wie keine Andeutung.

Da ist unter Mithilfe der Philologen und Kulturhistoriker, der Germanisten und Romanisten, noch ganz erstaunlich viel Material zu verarbeiten und Licht zu gewinnen. Heliand, Otfrieds Evangelienharmonie, altdeutsche und mittelhochdeutsche Bibelübersetzung, Taufgelöbnisse, Katechismen, Gebete, Beichten, Hymnen, Marienlieder u. s. w., dann nicht minder die weltlichen Dichtungen — daraus könnten und sollten wir unser deutsches Volk und sein deutsches Christentum, seine Probleme, seinen Glauben, seine Sehnsucht, seine Mängel und Vorzüge kennen lernen. Für solche deutsche religiöse Volkskunde, also für das, was wir Pfarrer vor allem nötig haben, wäre z. B. einzig aus der wundervoll tiefen Dichtung Wolframs von Eschenbach, dem Parzival, unvergleichlich viel mehr zu holen, als aus einem Dutzend alter griechisch-römischer Kirchenväter. Aber um jenes hochwichtige und hochinteressante Gebiet, um jene lebendigen Dinge alle kümmern sich leider unsere zünftigen theologischen Gelehrten so gut wie nichts, wissen in ihrer grossen Mehrzahl nichts davon und begehren nichts davon zu wissen. Ihnen ist viel wichtiger, was die Mönche der sketischen und diejenigen der nitrischen Wüste oder irgend ein gänzlich gleichgiltiger protestantischer Theologieprofessor 3. und 4. Grades einmal behauptet haben. Und doch haben die alle zusammen uns nicht so viel zu sagen, als beispielsweise die einzigen paar Eingangszeilen des genannten wunderlichen Wolframschen Epos, wo die deutsche Volksseele sich durch den Mund des tiefsinnigen Grüblers offenbart:

„Ist zwîvel herzen nâhgebûr,
daz muoz der sêle werden sûr“ etc.

Das gehört auch zu der im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift von Pfarrer Pfister geforderten „Reform unserer Ausbildung zum Pfarrer.“

Im Vorübergehen notiere ich noch schnell einen Vortrag aus der *Indogermanischen Sektion* von Prof. *Osthoff* aus Heidelberg über **„Regenbogen und Götterbotin“**, in welchem er zu erweisen sucht, dass die griechische Bezeichnung des Regenbogens, ἶρις, mit der gleichlautenden Götterbotin ursprünglich nichts zu tun habe (sachlich, obwohl die beiden Wörter etymologisch aus derselben Wurzel stammen), sondern erst in der nachhomerischen Zeit infolge der gleichlautenden Wortform die mythenschaffende Volksphantasie die Götterbotin zur Personifikation des Regenbogens gemacht habe.

Es ist ja, ich möchte hier nur das beifügen, in der Religionsgeschichte eine sehr häufige Tatsache, dass Wortlaute, namentlich gleich- oder ähnlichlautende Wortformen (ob sie nun etymologisch verwandt sind oder nicht) schöpferisch werden und neue Vorstellungen, Mythen etc. hervorbringen.

Selbstverständlich — und das habe ich, weil es eben darum weniger symptomatisch ist, bis zum Schluss verspart — ist auch in der *Orientalistischen Sektion* allerlei theologisches verhandelt worden. Pfarrer *Iselin* in Riehen eröffnete den Reigen der Vorträge mit einer sorgfältigen Untersuchung: **„Syrische Aufschlüsse über den Ursprung der Gralsage“**, worin der bewanderte Kenner der syrischen Literatur wirklich neue Aufschlüsse zu geben vermochte. „Die verschiedenen Fassungen der Gralsage, die wir kennen, sind alle schon ein Gewebe von verschiedenen Sagenmotiven. Der Vorstellung vom Gral als dem Behälter von Christi Wundenblut oder der Hostie liegt ohne Zweifel die mittelalterliche Vorstellung vom Mysterium des eucharistischen Mahles zu Grunde. Aber die Ausprägung derselben in Form einer Legende von einer wunderbaren, geistliche und leibliche Speise bietenden, auch Recht und Gericht schaffenden Gralschale oder Graltafel hängt zusammen mit einer alten, in der morgenländischen Christenheit verbreiteten legendenhaften Erzählung vom Grabe Christi und dessen Wunderstein. Auch hinter der Schilderung des geheimnisvollen Gralwächters und der paradiesischen Gralburg liegt die Sage von einem wunderbaren Wächter eines heiligen Grabes am fernen, halbwegs überirdischen Orte. Einzelheiten („Wunschgefäss vom Paradies“, „Obst aus dem Paradiese“, „Holz des Lebens“, „Eden“) der Gralsage beweisen, dass sie von einer Para-

diesessage inspiriert worden ist.“ Die Literatur der syrischen „Schatzhöhle“ seit dem 6. Jahrhundert gibt uns Einblick in jene christliche Legendenbildung, die das Bestreben hatte, „für alle Gestalten und Einrichtungen des christlichen Glaubens Typen und Vorbilder in ältester Zeit zu suchen.“ Dem Abendlande sind diese Gedankenkreise weniger durch schriftliche als durch mündliche Mitteilung bei Anlass der Kreuzzüge bekannt geworden, wofür der Vortragende einen kontrollierbaren Fall aus dem 5. Kreuzzuge nachweist.

Die Gralsage des romanisch-germanischen Mittelalters, aus der morgenländischen christlichen Legende und zwar, abgesehen von den längst erkannten Beziehungen zum Abendmahl, aus den Sagen vom Grabe Christi und vom Paradies hergekommen — das ist das neue wertvolle Licht, das der Vortrag auf diese dunkle verworrene Frage werfen konnte. Leider wurden diese Aufschlüsse durch keine nachfolgende Diskussion gewürdigt und *konnten* nicht recht gewürdigt werden — in der Orientalistensektion. Es ist schade, dass der Vortrag nicht in der romanistischen oder germanistischen Sektion gehalten wurde. Dort hätte er ohne Zweifel weit mehr Interesse und dankbare Empfänglichkeit gefunden. Denn — das weiss ich aus meiner Teilnahme an germanistischen und romanistischen Vorlesungen und Seminarien seiner Zeit — unsern Philologen ist, wie so zahlreiche andere aus dem jüdischen, christlichen und arabischen Orient eingeführte Elemente des Mittelalters, ganz besonders auch die Gralsage und namentlich ihre Herkunft eine crux interpretum, ein vielverhandelter, aber höchst sonderbarer und unverständlicher Fremdkörper. Sie kennen dieses Sagengewebe nur aus der europäisch-mittelalterlichen Literatur und können mit diesen letzten Trieben des ganzen tiefwurzelnden Baumes nicht viel anfangen. Die Sache kommt auf einmal hineingeschneit in unsere mittelalterliche Literatur. Und die Theologen — die wissen in der Regel noch weniger davon. Das ist auch wieder so eine Einzelheit zu dem oben bemerkten: Von dieser ganzen für die mittelalterliche deutsche und französische Frömmigkeit, für die Religion *unseres* Volkes also, so überaus charakteristischen Gralsage habe ich in keiner theologischen Vorlesung je etwas gehört. Zum mindesten nicht so, dass ich mich noch daran erinnern könnte, und das kommt schliesslich auf dasselbe hinaus.

(Schluss folgt.)

---

# Zur Erinnerung an Emil Egli †.

Von *Willy L. Wuhrmann*, *Elsau.*

Am Sylvester 1908 verlor die theologische Fakultät der Zürcher Hochschule innerhalb desselben Jahres ein drittes Mitglied, den Ordinarius für Kirchengeschichte Emil Egli. Und wenn auch seit langem in der Schweizerischen Theologischen Zeitschrift Nekrologe nicht mehr üblich gewesen sind, so stehe doch diesmal ein Wort dankbaren Gedenkens darin an den Mann, der im Laufe der Jahre manchen Beitrag gespendet hat. Als vor etwas mehr als 25 Jahren das erste Heft der „Theologischen Zeitschrift aus der Schweiz" erschien, da wurde es eröffnet durch einen Aufsatz aus der Feder des Privatdozenten Emil Egli, einen Rathausvortrag über „Luther und Zwingli in Marburg." Und im Laufe der Jahre erschien noch manche grössere und kleinere Arbeit Eglis in dieser Zeitschrift, ich erwähne blos die „Kirchengeschichte der Schweiz bis auf Karl den Grossen."

Ein stilles, aber überaus arbeitsames Gelehrtenleben hat mit Eglis Tod seinen Abschluss gefunden. Am 9. Januar 1848 wurde Egli in Flaach geboren als Sohn des Sekundarlehrers und nachmaligen Geographieprofessors an der Kantonsschule in Zürich, J. J. Egli. In Winterthur und St. Gallen besuchte er die Schule und studierte dann von 1866—1870 in Zürich Theologie. Noch im gleichen Jahre, da er seine Universitätsstudien abschloss, kam Egli als Pfarrvikar nach Kappel a./A.; seine Privatstudien aber setzte er fort auf dem Gebiete der Reformationsgeschichte, der grossen Zeit unserer vaterländischen Geschichte, der seine ganze Liebe gehörte, und in der er bewandert war wie keiner seiner Zeitgenossen. „Es darf wohl ohne Übertreibung gesagt werden, dass seit dem 16. Jahrhundert, seit den Tagen des grossen Bullinger, von keiner Seite mit einer solchen Hingabe, einer solchen Liebe zur Sache, einer solchen Gewissenhaftigkeit auf dem Boden der Geschichte Zwinglis gearbeitet worden ist, wie das durch Egli geschah" [1]). — Die Gegend, in der der junge Vikar lebte, und die daselbst geschehenen wichtigen Ereignisse boten ihm den

[1]) Meyer von Knonau in der „Neuen Zürcher Zeitung" 1909 Nr. 4 2. Morgenblatt, wo auch eine ausführliche Aufzählung der Arbeiten Eglis sich findet. Weitere Nekrologe: Basler Nachr. Nr. 5 von Paul Wernle; Bund Nr. 27 von Oskar Frei; Kirchenfreund Nr. 1, Redaktionelle Notiz, von Prof. C. Orelli; Protestantische Monatshefte, März-No., von Pfr. A. Waldburger; Religiöses Volksblatt Nr. 4, von demselben; Schweiz. Protestantenblatt No. 4 von Pfr. Hans Baur; Tagblatt der Stadt St. Gallen No. 10 von Pfr. A. Waldburger. (*Red.*)

äussern Anlass zu seiner ersten, 1873 erschienenen Publikation: „Die Schacht von Kappel 1531“. Im Jahre 1871 war Egli als Pfarrer nach Dinhard gekommen, einem kleinen Dorf in der Nähe Winterthurs. Der Ort war ihm unbekannt, und so fragte er seinen Vater: „In welcher Gegend liegt auch dieses Dinhard?“ worauf der Vater antwortete: „In gar keiner Gegend“ [1]). Seine Tätigkeit daselbst dauerte fünf Jahre; sie liess ihm reichlich Zeit für seine Studien übrig. Er hatte sich mit dem bekannten Archivar Strickler in Verbindung gesetzt, der ihm riet, eine Aktensammlung zur Zürcher Reformationsgeschichte zusammenzustellen. Von Zürich aus wurden ihm nun jeweilen Pakete von Akten in die Einsamkeit hinausgesandt, die Egli sorgfältig sichtete und abschrieb. Die Frucht dieser Arbeit erschien im Jahre 1879 als „Aktensammlung zur Geschichte der Zürcher Reformation in den Jahren 1519—1533.“ Dieses mit enormem Fleisse zusammengetragene Werk bietet eine Fülle noch unbearbeiteten Stoffes und ist eine reiche Fundgrube für den Reformationshistoriker.

Indessen war Eglis Name bekannter und er selbst als (damals noch einziger) Pfarrer nach Aussersihl berufen worden (1876), einer Gemeinde, die heute von vier Pfarrern bedient wird. Die Nähe der Stadt war für den Forscher von grossem Vorteil; er habilitierte sich auch 1880 als Privatdozent. Aber dieser Vorteil war mit einer grossen Schattenseite verbunden, die jenen illusorisch zu machen drohte. „Mein Studierzimmer war da eigentlich mehr ein Auskunfts- und Armenbureau, und ich sagte mir, entweder gibst du dein städtisches Pfarramt oder aber deine wissenschaftlichen Studien auf.“ Er wählte das erstere, als im Jahre 1885 die Gemeinde Mettmenstetten ihn zum Pfarrer berief. Acht Jahre ist er dort geblieben, dann war es zu Ende mit der pastoralen Tätigkeit; er kam als Nachfolger Fritzsches 1893 an die Universität. Nun gehörte er ganz der ihm lieben Tätigkeit an; keine Predigtvorbereitungen und Casualien unterbrachen mehr sein Studium; er war ein Gelehrter, dessen zurückgezogenes Leben ganz in der Arbeit aufging. Es würde zu weit führen, alle seine Arbeiten aufzuzählen und zu würdigen, auch gehört dazu eine bewährtere Feder als die meinige.

Ein Wort jedoch über Eglis *Persönlichkeit* sei mir noch gestattet. Wenige Studenten sind ihm näher gekommen, aber die ihn in seinen vier Wänden kennen lernten, denen ist er ein liebevoller Berater und Freund geworden. Da konnte oft der wort-

---

[1]) Die Dinharder mögen diesen Scherz dem alten Geographieprofessor zu gute halten.

karge Mann ganz lebhaft erzählen; seine Augen fingen an zu leuchten, wenn er auf jene grosse Zeit von Zwinglis Wirksamkeit zu sprechen kam. Er hat auch jeden ermuntert, später im praktischen Pfarramt mit dem Studium der heimatlichen Kirchengeschichte fortzufahren. „Es ist ganz gut für einen jungen Pfarrer, wenn er eine kleine Gemeinde bekommt, dann findet er doch auch noch Zeit, solchen Studien sich zu widmen.“ Besonders am Herzen lagen ihm die „Zwingliana“, Mitteilungen zur Geschichte Zwinglis und der Reformation, für sie suchte er immer neue Mitarbeiter zu werben. Einmal nahm er den 1. Band derselben vom Regal, streichelte liebevoll den Buchrücken und sagte: „Den hätten wir fertig gebracht, vielleicht reicht's noch zu einem zweiten, aber einen dritten fertig zu stellen, ist mir nicht mehr vergönnt.“ Das war ja auch seine Sorge bei der Herausgabe von Zwinglis Werken im Corpus Reformatorum, dass die Aufforderung erst im Alter an ihn herangetreten war, und er die Arbeit wohl nicht mehr zu Ende führen könne. Ihr zuliebe schob er vieles zurück, vor allem die Arbeit an einer Geschichte der Schweizerischen Reformation.

Er hat überhaupt merkwürdig oft in seinem letzten Jahr vom Sterben gesprochen, wohl weil er fühlte, dass seine Gesundheit durch ein Herzleiden sehr litt. Nur mit Mühe konnte er im Sommer-Semester 1908 seine Kollegien zu Ende führen; Ende Juli suchte er Erholung in den Bündner Bergen, dann, als es nicht besser wurde, im Wallis. Doch die Kuren wollten nicht helfen; seine Todesahnung sollte in Erfüllung gehen — das scheidende Jahr hat ihn abgerufen.

Der dies schreibt ist im letzten Lebensjahr Eglis oft bei ihm gesessen und hat mit ihm gearbeitet und geplaudert. Und alle diejenigen, die den bescheidenen Gelehrten näher kennen lernten, trauern nicht nur um den Verlust, den die Wissenschaft durch seinen Tod erlitten; sie trauern vor allem um den Freund, den sie verloren. Eglis Verdienste werden nicht bloss auf Jahrzehnte hinaus ihre Bedeutung bewahren; das Andenken an den Lehrer und Freund wird frisch im Herzen seiner Schüler weiter leben.

* * *

Obige Zeilen rufen einer Würdigung der Lebensarbeit des verehrten Mannes. Ich will sie mit ein paar Stücken zu zeichnen versuchen, wie sie mir vorschwebt; sie soll zugleich der Ansicht der gelehrten und ungelehrten Stimmen wehren, welche in Egli nur den treuen, fleissigen, zum Erstaunen zuverlässigen Archivarbeiter und Kommentatoren sehen.

Seine Bedeutung reicht tief in die modernsten Sorgen der Kirchengeschichtschreibung hinein. Das Recht der materialistischen Geschichtsbetrachtung klopft gebieterisch an unsere Türen und fordert, dass der Boden gewertet werde, worauf die Garten- und die Sumpfpflanzen der Vergangenheit gewachsen sind. Wer hat gründlicher, nüchterner und wahrheitsliebender diese Vorbedingung aller historischen Darstellung erfüllt als der Verfasser der „Schlacht von Kappel"? Aber wehe dem Historiographen, dessen vornehmster Kanon das Milieu ist; doppelt wehe dem Geschichtsschreiber der religiösen Heroen und Heldenzeiten wie der starrer und stiller gewordenen kirchlichen Formen und ihrer Vertreter. Er wird versinken in einem sinnlosen Wust nichtssagender, ärgerlicher oder halbkomischer Miniaturfiguren und ihres zufälligen Platzwechselns auf dem Schachbrett der Welt. Wer hat mehr — frage ich wieder — zur Abwehr solcher Manier und zur Einpflanzung geistvoller und glaubensfroher Geschichtsauffassung geleistet als der Begründer und Leiter der Zwingliana, als der kongeniale Interpret eines Bullinger? Dort hat er den scheinbaren Kleinigkeiten ihren Sinn und ihre Tragweite entlockt, hier neben seinen lieben Meister Huldrych in ungeminderter Grösse und Eigenart die Geduld in klugen, guten Worten gestellt, wie sie durch das fromme Gemüt und die ungeheure Arbeitsleistung des jungen Freundes des Reformators die zürcherische Kirche gerettet und neu zu fügen vermocht hat.

Und wenn heute die Auseinandersetzung mit der am konsequentesten von Tröltsch verfochtenen These, die Reformation sei noch in mittelalterlichen Denk- und Organisationsformen stehen geblieben und habe durch die Aufklärungszeit erst in modernes Fahrwasser hinüber geführt werden müssen, ihrer gründlichen Durcharbeitung und Abklärung für jedes Land bedarf, — wer hat uns die Erreichung eines einfachen, klaren und wahren Resultates ermöglicht, wenn nicht die reale und stets auf die innerlichen Gedanken und vorab Stimmungen dringende Arbeit Eglis? Von hier aus ist nun die Vergleichung und die ähnlich sorgfältige Eroberung des 18. Jahrhunderts der sichtbare Weg zur Lösung der alten Frage: Warum wird die Aufklärung so heftig gescholten und hat doch so grosse, unerreichbare Umwälzungen hinterlassen?

Nicht ersetzen können wir Emil Egli, aber sein Lebenswerk fortsetzen und ausbauen, so gut es jedem Einzelnen gegeben ist!

*A. W.*

---

# Die Englandfahrt Deutscher Pastoren vom Juni 1908 mit praktischen Reflexionen für Schweizer Pfarrer.

Von Pfarrer *M. Thomann*, Embrach (Zürich).

(Schluss.)

---

Die Zeit mahnt zum Aufbruch. Wieder hinein in Licht und Leben. Das Programm enthielt eine Einladung von dem „hochwürdigen Dr. Campbell Morgan“, einem berühmten Prediger der Kongregationalistenkirche. Heiss schien die Sonne vom Himmel, heiss waren auch die Räume, die uns aufnahmen, die Versammlungsräume der Gemeinde. Es wurde Thee herumgereicht und gern genommen, denn man war ganz erschöpft. Um 7 Uhr sollte der Gottesdienst sein, den unser Gastgeber selbst abhielt.

Ein gewaltiger Bau, diese Kirche, wieder wie die der Baptistengemeinde mehr Saal als Kirche und in derselben Anordnung. Aber diese gewaltigen Dimensionen, dieser Anstieg beider Emporen in der gewaltigen Elipse dieses christlichen Bauwerks! Es war ein heisser, aber doch ein schöner Maienabend, wie London sie nicht viele hat, und der Riesenbau von 2500 Sitzplätzen füllte sich doch bis auf den letzten Platz, ja die Gänge waren noch angefüllt mit Kirchenbesuchern. Wie schon der Gesang, dieser tausendstimmige Gesang der stehenden Gemeinde ergriff, erbaute, besonders als am Schluss das alte Lutherlied „Ein feste Burg ist unser Gott“ in der unübertrefflichen Carlyleschen Uebersetzung den Riesenbau fast erzittern machte! —

Campbell Morgan ist zur Zeit Englands grösster Kanzelredner. Es brauchte einem nicht erst gesagt zu werden, man hörte es, man erlebte es. Es war das Dämonische ins Heilige übersetzt, so stand der Mann da, so packte er die Seelen, so herrschte er über 2500 Menschenseelen. . . . Nur eine kurze Begrüssung der deutschen Gäste, in seiner Predigt überliess er sich ganz dem heiligen Strom und dem heiligen Zweck seiner Rede. Man hätte bisweilen ein Laubblatt fallen hören können, wenn er dann und wann ein Wort, eine Frage in die Versammlung hineinrief und dann für einen Augenblick seine Rede aussetzte, so bewegt, so innerlich ergriffen wurde das Menschenherz. Selbst wir Deutsche, an den feierlichen Ton deutscher Predigt gewöhnt, sahen es ihm nach, wenn er in der feinsten Schärfe des Gedankens bis zum heiligen Humor sich verstieg — so sehr passte dieser Humor in die Situation, in die Atmosphäre dieses Mannes und dieser Gemeinde hinein. . . .

Und dann ein seltenes Erlebnis. Ein Mann bat darum, nur wenige Worte der „Anwendung“ auf das Gehörte sagen zu dürfen — es war der Friedensapostel Mr. Stead. Er hielt den Engländern eine ernste Standrede über ihren Fremdenhass, bald seien es die Franzosen, bald seien es die Russen gewesen und heute schürt a small school von Friedensfeinden den Hass gegen die Deutschen. Der Hass müsste herausgerissen werden, sonst wären wir — und er schrie es laut mit sich fast überschlagender Stimme in die Kirche hinein: children of the Devil. —

Ich fuhr zurück zu meinem freundlichen Wirte. Dann und wann blitzte in den Nebenstrassen ein hellerer Lichtschein auf. Ich wurde belehrt, dort seien openair-services, Strassengottesdienste; der Engländer ist auch im Heiligtum praktisch, intensiv, unermüdlich. Viel könnte der behäbige Deutsche von ihm lernen, namentlich aber vom englischen Sonntag.“

Über den Besuch der Musenstadt Cambridge berichtet mein Gewährsmann folgendermassen: „Ein warmer Sommertag lockte hinaus nach dem alten Cambridge. In reichlich einstündiger Fahrt führte uns der Express aus London's engem und grossem Häusermeer in das Land der Farms und üppiger Weidegründe. Wieder alles aufs trefflichste arrangiert. Schon im Zuge begrüsste uns Dr. Breul, Professor der deutschen Sprache. Einige instruktive Schriften, selbst eine Serie künstlerischer Postkarten wurden uns eingehändigt. Auf dem Bahnhof stand eine Anzahl nail coatches bereit, deren Sitze auch von den alten Herrn mühelos erklettert wurden, und von dieser lustigen Höhe aus, wobei einer der Herren Professoren die Führung und die Erklärung übernahm, ging es an den alten, ehrwürdigen Gebäuden der Musenstadt vorüber nach den sogen. „Colleges.“ Es war ein wundervoller Morgen. Wie ein übermütiger Student hätte man in die lachende Flur hineinjubeln mögen: „Den allerschönsten Sonnenschein lässt uns der Herrgott kosten . . . .“

Es ging zu den „Bachis“, wunderbar schönen Parkanlagen an der Rückseite der Kollegiengebäude. Mächtige hohe Linden im dichtesten, frischesten Grün säumten die Landstrasse ein, dann und wann durch eine Öffnung ein Blick nach einem der altertümlichen Gebäude, dann und wann einer der alten Torbogen zur Rechten und schliesslich wurde vor einem der 17 Colleges Halt gemacht. Was sind sie? Alte Gebäude, in Spätgotisch erbaut, epheuumsponnen, blumenumrankt, meist in weiss und rot und blau, den englischen Nationalfarben, um weite, rasengeschmückte Höfe gruppiert, ein Bild köstlicher Romantik. Es ist als ob die Zeit an diesen Gebäuden spurlos vorüber gegangen wäre. Sie

grüssen uns wie ein Dornröschentraum, wie ein sagenumsponnenes Bild einer grossen Vergangenheit.

Und so sieht es auch im Innern aus. Die Räume sind wie in den Geist der Vergangenheit getaucht. An den Wänden die Bilder der Gründer der Anstalten oder ihrer Lehrer, oder der grossen Männer, die hier studiert haben. Auf Schritt und Tritt begegnet dem Studenten der Geist der Ahnen. Hier liest man nicht Geschichte, hier erlebt man sie. Seele und Geist werden umsponnen von dem Geist einer alten grossen Zeit.

Die einzelnen Colleges, in denen zumeist die Studenten wohnen und leben, bilden eine Welt für sich, sie lassen sich nach unseren akademischen Begriffen nicht schematisieren, der Unterschied der Fakultäten ist fliessend. Der Aufenthalt ist nicht billig, für 5–6 Studienmonate 3—4000 Mark. Jedes College hat seine Bibliothek, seine Kapelle, in welcher zweimal täglich „morning and evening prayer" gehalten wird, — seinen Speisesaal. Unser Lunch wurde uns in dem wunderschönen Trinity-College-Saal gereicht. Welch ein Festsaal! Diese wunderbare Gotik. Diese köstliche Gemäldesammlung an den Wänden, diese hohen, weiten Türöffnungen, die ins Freie führten, aus denen das Grün des Rasens und das Gerank des Epheus sich hineinstahl, — ein Bild von berückender Schönheit und Romantik.

Und nun folgte Rede um Rede. Ich sehe noch heute die Gestalt des weissbärtigen, ehrwürdigen Masters vor mir, der präsidierte. Zu Worte kamen auf unserer Seite die akademischen Redner Rade, Rietschel u. a. Man sah es diesen Männern an, wie gern sie Lehrer wären an einer Anstalt, wo kein Staatsbeamter etwas zu sagen hat, die sich gut, ja reichlich fundiert, — im letzten Jahre hatte ein „College" ein par Millionen Stiftungen erhalten — frei entwickelt in einem stolzen Selbstregiment." —

Und nun abschliessend noch ein letztes Bild vom letzten Tag des Aufenthaltes der deutschen Englandfahrer in London.

„Der Vormittag war dem Besuch der Missions-Ausstellung in der Agrikulturhall gewidmet. Wieder eine Tat der Engländer, wie die christlichen Völker sie noch nie gesehen haben. Das Arrangement kostet 300,000 Mark. Man hofft 200,000 Mark für die Mission daran zu gewinnen. Wir werden in Form von Riesenbildern, Dioramen und Panoramen, auf alle Gebiete der Mission geführt. Wir sehen die Heiden in ihrer häuslichen Arbeit, die Missionare in ihrer Missionsarbeit, wir sehen die Erzeugnisse der Heiden aller Länder, aufgebaut und ausgestellt, wir sehen die Statistik aller Missionsarbeit in Tafeln, illustriert, dass jeder vom Bilde ablesen kann, warum und wie und wodurch Mission ge-

trieben werden soll. Ein Missionskursus seltener, aber praktischer Art. 10,000 junge Mädchen und Männer aus London haben die Aufsicht, kurz den Dienst des Steward in der Ausstellung unentgeltlich übernommen, welche Perspektive in das ernste englische Christentum! Und dort steht auch das Zelt mit Livingstones Lebenserinnerungen, der Baumstumpf, darunter er begraben, seine Haarlocke, seine Tagebücher! Möchte der Geist des grossen Livingstone über dieser Ausstellung schweben und wir, wie ein Redner sagte, kleine livingstones im Tempel Gottes werden. Der Vormittag des letzten Tages war ein Genuss.

So weit die Ausführungen meines Berichterstatters. Und nun erst möchteich zu den praktischen Reflexionen für Schweizer Pfarrer übergehn. Ich fasse dieselben in fünf Punkten kurz zusammen und sage:

1. In England ist die Kirche noch eine Macht. Ich denke nicht nur daran, dass sie in politischen Fragen ein gewichtiges Wort mitspricht und eine Reihe ihrer Führer zu den einflussreichsten Mitgliedern des englischen Parlamentes gehören. Als bei dem jüngst stattgehabten Eucharistischen Kongress das Gerücht laut wurde, König Eduard wolle den päpstlichen Kardinallegaten Vanutelli in Audienz empfangen, erhob das protestantische England durch die Vermittelung seiner Kirche Protest und der Empfang, wie auch das Umhertragen des hlg. Sakramentes und das Tragen der priesterlichen Gewänder unterblieb. Auch insofern ist die Kirche drüben noch eine Macht, als die Leute in die Kirche gehen. Freilich werden auch hie und da, besonders vom Lande her, Klagen laut über Abnahme des Besuches und Zunahme des Indifferentismus und Unglaubens. Wer aber drüben schon Kirchen besucht hat, ist gewiss mit dem Schreiber erstaunt gewesen über die rege Beteiligung, gerade auch von Seiten der Männerwelt, auch an Nachmittagen und Abenden. Woran liegt das? Verdiente diese Frage nicht im Blick auf unsere Verhältnisse in der Heimat eines eingehenden Studiums an Ort und Stelle?

2. Was noch mehr besagen will, England ist ein religiöses Volk. Sie zucken die Achseln; „der Burenkrieg ist dafür nicht gerade Beleg.“ Gewiss, er hat die Sympathien, die bis dahin noch für England bestanden, in weiten Kreisen herabgemindert oder zerstört. Und doch muss auf der andern Seite wieder gesagt werden, diese Burenkrieggeschichte ist eine solch komplexe Frage, dass es Fernerstehenden kaum gelingen wird, sich darüber ein sachliches, in jeder Beziehung gerechtes Urteil zu bilden. — Trotz Allem bekommt man drüben den Eindruck, die Religion ist noch eine Macht im täglichen Leben. Kann dies von unserm

Volke auch gesagt werden? Es wäre undankbar, wollten wir, was von alt-schweizerischer Treue, Redlichkeit und Biederkeit in unserm Volke noch lebt, nicht freudig anerkennen. Aber ist die Anschauung nicht weit verbreitet, Religion ist Sache des Pfarrers, *er* soll beten, auch für die Gemeinde, *er* die Bibel lesen, *er* sich überhaupt mit den Fragen des Glaubens beschäftigen. Der Durchschnittslaie steht diesen Dingen vielfach entweder interesselos gegenüber und weiss ihnen keinen Wert für die praktischen Lebensaufgaben abzugewinnen, oder sie bilden das noli me tangere, darüber mancher nicht gerne spricht und Farbe bekennen mag, oder sich vornehm kühl überlegen dünkt, als wären diese Dinge mit ein paar Worten am Biertisch und der Weisheit aus Häckels Welträtseln endgültig abgetan. — Bei meinem zweimaligen Aufenthalt in England und Schottland stand ich jedes Mal unter dem tiefen Eindruck: hier wird viel und ernst gebetet auch von Männern. Die Bibel ist noch in ganz anderm Masse Volksbuch als bei uns. Ich erhalte wöchentlich den „Britisch Weckly“, ein weit verbreitetes religiöses Blatt. Da werden in einem Fragekasten aus Laienkreisen allerlei Fragen exegetischen, dogmatischen, ethischen Inhalts aufgeworfen und von einem Geistlichen beantwortet, die zeigen, dass die Bibel gelesen, und mit Interesse gelesen wird. Was tun die Sonntagsschulen, die Vereine junger Männer nicht alles, um Bibelkenntnis ins Volk, in die Männerwelt hineinzubringen.

3. Um Eines aber möchte man die Engländer ganz besonders beneiden. Es ist die Mobilmachung des Laienstandes für die Zwecke des Reiches Gottes, im unfassendsten Sinne des Begriffes. Ist's bei uns nicht vielfach so, dass der Pfarrer allein dasteht auf weiter Flur, wenn er etwas beginnen will? Wie viele haben Mühe, Helferinnen für die Sonntagsschule zu bekommen, von Helfern wollen wir nicht reden. Drüben haben sie Männer, es ist allbekannt, dass Lord-Majors, Professoren, reiche Kaufleute sich zum Dienst an der Jugend hingeben. Welche Summe von Laienbetätigung, oft zur Lösung der schwerwiegendsten sozialen Probleme mobil gemacht, schliessen die Universitäten (Mission), die „Christlichen Vereine Junger Männer“ in sich. Wir haben bescheidene Anfänge ja auch bei uns. Aber drüben ist alles grosszügig. Man muss nur einmal in der alten Exeter Hall das weitverzweigte Werk des dortigen Vereins gesehen haben, oder einige Tage in dessen wunderschönem Ferienheim auf der Insel Wigth gelebt haben, und ein gewisser Neid, der all' das gerne zu Nutz und Frommen der schweizerischen jungen Männerwelt dienstbar machte, lässt sich schwer darnieder halten. Sie haben drüben

auch das *Geld* für solche Veranstaltungen, eben weil sie die Leute dafür haben; und sie haben die Leute, weil das Verständnis für den Wert und die Notwendigkeit dieser Dinge drüben ein viel allgemeineres ist, als hierzulande.

Aber auch der Pfarrer findet für den Dienst in seiner Gemeinde tatkräftigste Unterstützung aus Laienkreisen. Da wird eine Gemeinde unter so und so viele junge Leute verteilt. Sie haben die Aufgabe, die neu Zuziehenden aufzusuchen, ihnen mit Rat an die Hand zu gehen, sie zur Kirche einzuladen, die Kranken zu besuchen, die Armen zu unterstützen etc. etc. Man hat es drüben erkannt, der Pfarrer ist nicht allein da, um diese Dinge zu treiben, er kanns gar nicht allein, wir müssen ihm helfen, ihn unterstützen, als seine „Handlanger“ uns ihm zur Verfügung stellen.

4. Ich nenne als Viertes kurz: England ist das Land, das wie kein anderes reich ist an philanthropischen Werken aller Art, an christlichen Liebeswerken innerer und äusserer Mission. Auch nur die hauptsächlichsten auf den einzelnen Gebieten christlicher Liebestätigkeit aufzuzählen, würde ermüden. Von höchstem Interesse dürfte auch ein Einblick sein in die Versuche zur praktischen Lösung der sozialen Fragen, wie sie drüben gemacht werden und wie Förster in seinem Buche: „Christentum und Klassenkampf“ darüber rühmend spricht: „Es gäbe Vieles, unendlich Vieles drüben zu sehen, zu lernen, dessen Gewinn uns durch's ganze Leben begleiten würde.“

5. Und nun, meine Herrn, erlauben Sie mir zu den praktischsten aller Reflexionen meines Themas überzugehen. Mit Freude habe ich aus dem Protokoll der „Schweizerischen reformierten Kirchenkonferenz“ gesehen, dass Glarus einen Antrag eingebracht hat betr. Anbahnung offizieller Beziehungen mit den protestantischen Kirchenbehörden der andern europäischen Länder. Der Antrag wird allerdings erst nächstes Jahr zur Behandlung kommen. — Wie wäre es, meine Herren, wenn diese Beziehung einmal im Blick auf die grösste und bedeutendste aller protestantischen Kirchen, diejenige Englands, die lebendigste aller Formen annehmen würde, diejenige von Person zu Person, von Auge zu Auge. Wie wäre es, wenn einmal *eine Englandfahrt schweizerischer Pfarrer zu Stande gebracht werden könnte,* nicht im Interesse irgend einer politischen Mission, lediglich von dem Wunsche eingegeben, von den grossen Lehrmeistern praktischen Christentums drüben Belehrung und Anregung zu empfangen zu Nutz und Frommen der eigenen lieben Kirche im Heimatland? Oder bedürfen

wir solcher nicht; vermögen wir uns selbst zu genügen, gerade im Blick auf unser Amt, unsere Kirche?

Bei aller England-Begeisterung, die der geneigte Leser auch diesen Zeilen abgefühlt haben mag, ist sie doch keineswegs so blind, behaupten zu wollen, es komme alles Heil für unsere Kirche von dorther, es sei drüben alles so mustergültig, dass wir die englischen Verhältnisse kurzweg kopieren wollten und sollten. Nicht um gedankenloses Kopieren, sondern um aufmerksames Studium des überreichen Materials kann es sich handeln. Warum sollten wir Pfarrer nicht auch einmal versuchen, was Kaufleute, Ärzte, und viele andere gelehrte und ungelehrte Berufe schon längst tun, durch eigene Anschauung von Andern zu lernen und das Beste zu behalten? — Und sollte uns, die wir berufen sind, als geistige Führer dem Volke voranzugehen, eine Versetzung aus den engen und beschränkten Verhältnissen unserer Umgebung hinaus nicht dringend not tun, dass Blick und Gesichtskreis sich weite, das Urteil über andere Zustände gerecht und billig werde und die Selbstschätzung in den gebührenden Schranken bleibe, dass etwas von jener erfrischenden Grosszügigkeit, wie sie uns drüben so wohltuend entgegentritt, auch in unserer Kirche und allem was sie tut, zu verspüren ist. Die Erkenntnis, dass wir von Andern, zumal von den Engländern, fürs praktische Amt viel lernen können, beginnt erfreulicher Weise gerade unter den jüngern Theologen sich Bahn zu brechen, denn immer zahlreicher werden die „Englandfahrer“ unter den Kandidaten.

Ich verhehle mir freilich die Unterschiede einer schweizerischen Pfarrerfahrt von der eben geschilderten offiziellen Reise nach London nicht. Die deutschen Pastoren waren geladen, wir müssten uns selber einladen. Der Versuch wäre aber doch zu wagen, ob nicht ein diesbezüglicher Wunsch aus dem Schooss der Schweizer-Geistlichkeit, *durch die geeigneten Persönlichkeiten vorgetragen,* drüben freundliche Aufnahme fände. Wir leben im Zeitalter internationaler Kongresse. Die englischen Bürgermeister besuchen die Städte Deutschlands, deutsche Arbeitervereine gehen über den Kanal.

Uns würde kaum Extrazug und -Schiff gratis hinüberführen. Und damit berühre ich vielleicht den Punkt, der manchem Kollegen einen solchen Plan von vorn herein als unausführbar erscheinen lässt. Nur soviel sei gesagt: gemeinschaftlich käme eine solche Reise bedeutend billiger und auch ihr Ertrag dürfte ein grösserer sein.

Mir war es nur darum zu tun, diesen Gedanken einmal in

weitere Kreise unserer Geistlichkeit hineinzuwerfen. Vielleicht findet er da und dort Wiederhall.

Der Ernst des praktischen Christentums in England ist eine Macht, die schon manchen Skeptiker zum freudigen Bewunderer gewandelt hat. — — —

# Casualiengelder.

**Ein neues Diskussionsthema, wie s. Zt. über Abstinenz etc. Die Redaktion bittet um referierende und kritisierende Äusserungen aus den verschiedenen Kantonen, auch von Stadt und Land.**

Es ist nicht gerade eine besonders brennende, aktuelle, die Gemüter erregende Frage, welche hier berührt wird und Anlass zur Meinungsäusserung geben soll, aber doch eine Frage, die es wert ist, einmal besprochen zu werden. Für manchen Kollegen ist sie bedeutungslos, weil es in seiner Gemeinde nicht üblich ist, für Taufen, Hochzeits- und Leichenreden besondere Entschädigungen auszurichten, oder weil diese Gaben, altem Usus gemäss, in das Spendgut oder dergleichen fliessen; aber in vielen Gemeinden spielen sie doch eine Rolle, werden als eine Beigabe zu der gesetzlichen Besoldung betrachtet und als solche angenehm empfunden. In einer Zeit, da Teuerungszulagen auch an Pfarrer ausgerichtet werden, wohl in der Erkenntnis, dass sie für ihre Leistungen oder ihre Stellung ungenügend honoriert seien, mag es freilich seltsam scheinen, wenn man diese Bächlein abgraben will und dennoch möchte ich wünschen, dass dieses alte Zöpfchen abgeschnitten werde — nicht etwa weil diese Zulage nicht willkommen wäre, sondern weil damit manche Gefahr und Entwürdigung verbunden zu sein scheint. Wir Pfarrer sind auch Menschen und könnten leicht die Dienste bei den genannten Anlässen nach der gespendeten oder zu erwartenden Entschädigung richten. Wir werden das natürlich bestreiten und sagen, darauf nehmen wir keine Rücksicht, wir erfüllen auch da unsere Pflicht, wo wir nicht noch extra honoriert werden, aber können wir es verhindern, dass dieser Vorwurf vielleicht von einer Seite erhoben wird, die uns nicht gewogen ist oder sich in irgend welcher Weise verkürzt oder verletzt glaubt? Eine Entwürdigung, eine Beeinträchtigung unseres Amtes aber ist es, wenn uns ein „Trinkgeld“ angeboten werden will, wenn nach einer Trauung z. B., wo möglich noch in der Kirche, der neugebackene Ehemann seinen mehr oder minder gespickten Beutel zieht, um dem Pfarrer, der ihn mit so „schönen Worten“ in die seligen Gefilde des Ehestandes hinübergeleitet hat, den Obolus zu entrichten, wenn Einer

uns fragt: Was kostet's? oder wenn man uns nachträglich durch ein Kind den „Lohn“ schickt. Diese oder ähnliche Erfahrungen hat gewiss Jeder gemacht. Was nützt es, wenn wir die Leute in ihren Redensarten korrigieren? So denken sie eben und darum wäre es besser, wenn diese Casualiengelder verschwänden. Als ich im Freundeskreise diese Frage einmal zur Sprache brachte, gab man mir zur Antwort, ich wäre zu empfindlich, und dasselbe sagten auch meine „Herren Kirchenältesten“, denen ich meine Bedenken nicht verschwieg. Man wird mir raten: dann nimm die Gaben nicht; ich habe schon Manchen gebeten, von einer Entschädigung Umgang zu nehmen, und fühlte wohl, wie er froh und erleichtert von dannen zog; wer will aber jedesmal die Bedürftigkeit erkennen? Und dann, wie ist es, wenn die teuerer gewordene Lebenslage, wenn allerlei Verpflichtungen es uns verbieten, diese Quellen zu verstopfen? Das Rationellste wäre wohl Ersatz dieser Casualiengelder durch eine Zulage, aber wer will sie betteln gehen?

Wie kann diese Frage wohl am Besten gelöst werden? Bin ich wirklich zu empfindlich. *M. in W.*

---

# Bücherschau.

Dr. *Karl F. A. Lincke*, **Samaria und seine Propheten.** Ein religionsgeschichtlicher Versuch mit einer Textbeilage: Die Weisheitslehre des Phokylides, griechisch und deutsch. Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr, 1903. VIII u 179. Geh. 4 Mk.

Der eigentliche Inhalt des Buches, dem Originalität nicht abgesprochen werden kann, ist eine in immer neuen Variationen vorgetragene Melodie über das Thema: Was kann aus Juda Gutes kommen? Davon ausgehend, dass der Gegensatz von Juda und Israel für das Verständnis und die Beurteilung der alttestamentlichen Geschichte und Religion von grosser Bedeutung ist, treibt der Verfasser diesen Gedanken auf die Spitze und identifiziert den Gegensatz geradezu mit demjenigen von religiösen und sittlichen Ideen einerseits, hierarchischen Idealen und Institutionen andererseits, mit dem von Religion und Politik, von Propheten und Gesetz, und erklärt schliesslich: Im Christentum steht Israel gegen Juda. Was irgend gross und bedeutend ist an der Religion Israels, kommt aus dem Norden. Man gewinnt den Eindruck, dass diese Überzeugung von vornherein feststeht; der geschichtliche Stoff muss sich diesem Dogma wohl oder übel anpassen. Ja, obschon der Verfasser im Vorwort als Grundbedingung für das Verständnis des zu schildernden Geisteskampfes die unparteiische Vernehmung der Zeugen fordert, wird man selbst den Verdacht schwer los, dass die Schrift von antisemitischen Neigungen beeinflusst, wo

nicht eingegeben sei. Wird doch gleich am Anfang (S. 2) gesagt, Samariter und Juden stehen sich bis zuletzt so feindlich gegenüber, dass man nicht umhin könne, bei Israel und Juda die Frage des Unterschiedes der Rasse zu stellen.

In 5 Kapiteln wird der Antagonismus der beiden Stammverbände dargestellt. Kap. I: *Die Propheten Ephraims,* behandelt die Geschichte von Mose bis zum Exil, Kap. II: *Phokylides,* sucht die Echtheit des phokylideischen Lehrgedichtes, d. h. seine Entstehung im 6. vorchristlichen Jahrhundert, und seine Abhängigkeit vom Parsismus darzutun, um alsdann dieses Gedicht als Vorlage für die jüdische Gesetzgebung des Exils und des folgenden Jahrhunderts, besonders für das Heiligkeitsgesetz und einen Teil des Deuteronomiums zu erweisen. Kap. III beschäftigt sich mit den *Essenern.* Kap. IV: *Die Weisheit Salomos,* sieht im 1. Teil dieser Schrift ein Erzeugnis der samaritanischen Prophetenschule des 2. vorchristlichen Jahrhunderts, im 2. Teil einen alexandrinischen Anhang. Kap. V: *Die Makkabäer,* gibt eine Darstellung der Politik und Literatur des Judentums des 2. Jahrhunderts.

Die Gesamtauffassung Linckes von der Geschichte Israels und seiner Religion wie die Beurteilung zahlloser Einzelfragen ist so eigenartig und fordert wohl auf jeder Seite so sehr den Widerspruch heraus, dass zur gründlichen Auseinandersetzung mit seiner Schrift ein besonderes Buch zu schreiben wäre. Auch die Methode seiner Untersuchung und die Art seiner Stellungnahme zur bisherigen Arbeit der Forschung ist in mehrfacher Beziehung zu beanstanden. Ich meine nicht, dass es nötig gewesen wäre, jede vereinzelt ausgesprochene Meinung anderer Gelehrter über jeden zur Sprache kommenden Gegenstand zu registrieren, aber es geht nicht wohl an, völlig neue Behauptungen ohne Begründung einfach hinzustellen, und so allgemein angenommene und wissenschaftlich so wohl begründete Anschauungen wie die, dass das Pentateuch in seiner grossen Masse aus den Quellenschriften des Jahvisten des Elohisten, des Deuteronomiums und der Priesterschrift bestehe, hätten nicht ohne jegliche Erörterung und Diskussion ignoriert und ohne Beweis durch eine andere Ansicht ersetzt werden dürfen, nach der z. B. Ex 20–40 (sic!) das Bundesbuch (Ex 22,6–8 wird z. B. durch Ex 28,15 ff. erläutert S. 82) bilden, das Buch Lev aber das um cap. 19 sich ankristallisierende Heiligkeitsgesetz darstellt. Dieses „Heiligkeitsgesetz“ ist älter als jenes „Bundesbuch“ (S. 94), das seinerseits mit dem Gesetz des Jahres 444 identisch ist (S. 109). Für all diese Behauptungen wird nicht der Schatten eines Beweises erbracht; das Verhältnis zu Neh 8–10 wird mit keinem Worte gestreift, dafür wird als „merkwürdige Gleichung“ mitgeteilt, dass um dieselbe Zeit die Antigone in Athen aufgeführt worden sei (die „ungeschriebenen Gesetze“). Ebenso wenig wird der Beweis angetreten für die Ansicht, dass die kanonische Genesis in mancher Hinsicht sich als ein z. T. dürftiger Auszug aus dem Buch der Jubiläen darstelle, das seinerseits im 2. vorchristlichen Jahrhundert entstanden und auch älter sei als Hiob (S. 158 ff). Auch die auf S. 24 vorgetragenen Versicherungen über die Hauptquelle der historischen Bücher ersetzen eine wissenschaftliche Begründung nicht. Um die Abhängigkeit des phokylideischen Gedichtes vom Parsismus zu beweisen, stellt L. eine ganze Anzahl

z. T. recht allgemeiner und wenig besagender Betrachtungen an, wobei er sich z. T. auf recht späte und unzuverlässige Berichte stützt, dagegen finden wir hiefür nicht ein einziges Zitat aus dem Avesta, aus dem jene Übereinstimmung zu ersehen wäre. Nur auf S. 21 ist (ohne Angabe der Stelle) ein solches Zitat zu anderm Zwecke gegeben, nämlich um zu zeigen, wie ähnlich Jahve und Ahuramazda, Elia und Sarathustra, Ahabu und Vistaspa, die persischen Raubritter und Benhadad von Damaskus seien. Trotzdem seit den ersten Anfängen ein schroffer Gegensatz zwischen Josephstämmen und den levitischen „Bündlern" besteht, auch scharf zwischen dem *Jahve*heiligtum des Propheten Mose in Kades und dem *Elohim*berge des Arabers Mose unterschieden wird, nimmt L. doch ohne weiteres an, dass die Jahveverehrung auch den „Leviten" eigen gewesen sei. Aber nirgends erfahren wir, wie eine solche Aneignung der Religion des feindlichen Verbandes sich geschichtlich vollzogen habe und wie sie überhaupt denkbar sei. Solcher Schwierigkeiten ergeben sich auch sonst noch eine ganze Reihe, offensichtlich ohne dass der Verfasser sich derselben bewusst geworden wäre. So scheint er auch zu übersehen, welche Konsequenzen sich aus seiner Annahme einer makkabäischen oder gar nachmakkabäischen Entstehung der Genesis für die Kanongeschichte ergäben. Ferner ist die Arbeit von L. nicht arm an innern Widersprüchen und Unklarheiten. Auf S. 13 lesen wir, dass David den Stamm Benjamin fast gänzlich aufgerieben habe. und etliche Zeilen weiter. dass ein Teil dieses Stammes sich nachher gegen David erhoben habe. S. 42 steht oben: „für denkende Männer in Juda und Samaria lag eine Stadt wie Milet im 6. Jahrh. v. Christi nicht ausser der Welt"; das will heissen, Palästina stand infolge der Perserherrschaft geistigem Einflusse von dorther offen. es konnte also z. B das Gedicht des Milesiers Phokylides die Vorlage für ein jüdisches Landrecht werden. Aber ungefähr 2 Jahrzehnte vorher waren (S. 42 Mitte) die kleinasiatischen Griechen, deren „Vorherrschaft zur See von Pontus bis Kyrene unbestritten war," so beschränkt, dass sie über Lydien nicht hinaussehen. Nach S. 82 trägt der Hohepriester das Losorakel auf der Brust, nach S. 86 befindet es sich in der heiligen Lade. S. 96 oben steht: „Im Dekalog ist das *heno*theistische religiöse Bekenntnis vorangestellt." Ibid. Mitte: „Der Dekalog ist . . . eine Erhebung Jahves zu dem Adon Jahve, dem Herrgott, neben dem die andern Götter sämtlich Nichtse sind." Ganz unklar ist die Art, wie L. über Mose und sein Werk redet. Er unterscheidet einen Propheten Mose der Josephstämme in Kades und einen Leviten Mose der mit Juda verbundenen Stämme; diese letztern sollen dann den Richter von Kades kopiert haben (S. 10), aber man erfährt nicht, warum das geschah und wie es geschah, ob die Leviten eine eigene Mosetradition hatten und dieselbe dann durch jene Kopie vielmehr eine Usurpation bedeutet und Mose ursprünglich mit den Leviten nichts oder nur als ihr Gegner zu tun hatte. Auf S. 28 wird das offenkundige vaticinium ex eventu 1. Reg 13,1 ff. besprochen, ohne dass klar würde, ob L. über dasselbe nur referiert, oder ob er wirklich glaubt, dass ein Prophet in Jeroboams I Zeit so bestimmte Aussagen über den König Josia machte. Endlich ist es als ein Fehler zu bezeichnen, dass der Verf. bei aller scheinbaren Betonung der Bedeutung wandernder Ideen und Vorstellungen doch gerade bei wichtigen Punkten das Gewicht allzu einseitig auf literarische Zusammenhänge legt, wie

...]. bei dem Versuch, die Weisheitslehre des Phokylides als Quelle des ...igkeitsgesetzes nachzuweisen.

Aus der Unmasse von Einzelfragen, deren Behandlung der Kritik ruft, ... im Folgenden noch eine Anzahl hervorgehoben. S. 7 behauptet L., dass ...raim sich trotz Mischung mit kanaanitischen Volksresten namentlich im ...lichen Gebirgsland unverändert erhalten habe bis in die Zeit des Propheten ... Nazareth und der römischen Kaiser. Worauf stützt sich diese Behauptung? ... bringt L. die Chabiri der Tell-el-Amarna-Tafeln etymologisch in Verbin-... mit hebr. châbêrin und übersetzt „Bündler", „wie sie sich auch später ... in Palästina nannten, im Gegensatz zu dem Volk des Landes (Am-ha-arez)." ... die Pharisäer zur Zeit Jesu sind die direkten Epigonen jener Chabiris ...1400 vor Chr., und ihr Gegensatz zur ungelehrten Masse des Volkes wird ...arallele gesetzt zu dem Gegensatz zwischen den gegen Palästina vor-...genden Eroberern und den Kanaanitern! Warum aber dieser „hebräische" ...e nur von dem vorisraelitischen Abd-Chiba in Jerusalem gebraucht wird ... sonst nicht mehr vorkommt bis herab auf die spätjüdische Literatur, er-... wir nicht. — „Der Aufstand des Absalom war ein Kampf der Nord-...me gegen Juda" (S. 13); darum war wohl Hebron der Sammelplatz der ...rer! — Die Schilderung der Revolution des Jehu in 2. Reg. 9 f ist nach ...vitische Geschichtsfälschung (S. 19); „er tritt die Regierung in Samaria ...m Einverständnis mit den Besten seines Volkes." Das stimmt für den ...der des Omriden seltsam zu der vorhergehenden Verherrlichung Omris und ...... Und ist denn L. das Urteil des von ihm sehr hochgehaltenen Propheten ... über Jehu (c 1.4) unbekannt? Die Behandlung dieser Erzählung ist ty-... für die Art der historischen Forschung und Quellenkritik bei L. So hat ... es leicht, der hebräischen Schriftstellerei alles Beliebige aufzubürden. — ... Jahvepropheten waren die beste Stütze des Königtums in Ephraim" (S. 21). ... reimt sich das mit der Haltung Elisas gegenüber den Omriden und mit ...as Urteil über das Königtum? Von diesen selben Propheten heisst es ...22), dass sie Priester in Ephraim waren, dass die Prophetenschule des Elia ... Elisa die geistige Macht des Reiches Ephraim darstellte; und doch das ...e Urteil des Hosea über sie? Nach S. 26 setzt Hosea die Befreiung Israels ... Ägypten voraus; wie erklärt sich L. diese Überlieferung bei Hosea, da ... nach seiner Auffassung gerade das Israel Hoseas nicht aus Ägypten ge-...men war? Was übrigens in diesem Prophetenbüchlein für Israel ungünstig ...et, ist judaistische Entstellung (S. 27); aus seinen Rügen gegen Ephraim ...cht „der nachbarliche Hass Judas und der Leviten." — Der König Josia ...mt sehr schlimm weg, während der Assyrer in Samaria auch nach 722 ... Jahvekult begünstigt, zerstört Josia, was jener gepflegt (S. 28). Für die ...ände unmittelbar nach der Einführung des Deuteronomiums wird Maleachi ...rt (S. 29 f). Der Prophet Jeremia wird durchweg als Vertreter und Ver-...ter der Nordstämme beurteilt. Weil er die Rechabiten in Schutz nimmt, ...rt er zu den Propheten Ephraims. Wie erklärt sich L. bei seiner Auf-...ng von den Sympathien und Antipathien Jeremias dessen bewegliche ...en um sein Volk? Ganz dunkel bleibt, wann sich L. die Ermordung ...Gedalja denkt. Er sagt (S. 35), der Bericht darüber gebe ein Bild von ...Zuständen in Palästina zur Zeit der ersten Versuche der Chaldäer, die

Oberherrschaft über Palästina zu gewinnen. War das zur Zeit Jojakims oder Zedekias? Und nach Karkemisch noch Versuche?

Ebenso eigenartig, wie in Kap. I die vorexilische Geschichte Israels behandelt wird, beschäftigt sich Kap. II mit der Phokylidesfrage. Auch hier haben wir wieder eine ganze Anzahl völlig in der Luft stehender Behauptungen, wie die, dass Heraklit sich von der zoroastrischen Theologie angezogen fühlte, und dass der Artemiskult in Ephesus persische Elemente gehabt habe (das heilige Herdfeuer!). Der Einfluss des Parsismus im griechischen Westen wird, und zwar schon in der allerersten Zeit der persischen Zeit, als sehr tiefgehend gedacht. Wie damals, als die Perser gehasst und bekämpft wurden, ihre Religion doch eine solche Wirkung gehabt haben könne, wird nicht gefragt. Mit den wichtigen Fragen, was eigentlich zu den Hauptlehren des Parsismus jener Zeit gehört habe und in welchem Masse man die Perser des Kyros als Mazdaverehrer betrachten dürfe, beschäftigt sich L. gar nicht. Ob die Lehre von den Weltperioden, die schroffe Ausprägung des Dualismus in zwei entgegengesetzten Geisterreichen, die Unsterblichkeitslehre jenem Parsismus schon eigen gewesen, ist sehr fraglich, und damit wird auch die behauptete Einwirkung desselben auf Pythagoras höchst problematisch. Wie leicht L. es sich macht, parsistische Einflüsse nachzuweisen, zeigt (S. 46) die Entdeckung, dass die Inschrift eines in Unteritalien gefundenen Totentäfelchens: „Seliger und Gebenedeiter, du wirst nicht mehr ein Sterblicher, sondern ein Gott sein", den parsistischen Unsterblichkeitsglauben voraussetzte. Sind auch die griechischen Mysterien parsistisch? Hat Rohde seine Psyche umsonst geschrieben?

Dass L. die Widerlegung von Bernays, der das Phokylidesgedicht für eine moralische Anthologie aus biblischen Quellen aus der Zeit 150 vor bis n. Chr., also für ein Pseudepigraph erklärt hatte, und der Beweis der Echtheit gelungen sei, kann schwerlich behauptet werden. Ein Hauptargument, auf das L. grosses Gewicht legt (S. 50), die Ähnlichkeit mancher Stellen in der christlichen Didache mit dem phokylideischen Gedicht ist hinfällig, da die literarische Benutzung einer Schrift im 2 christlichen Jahrhundert doch nicht als Beleg für die Entstehung derselben im 6. vorchristlichen Jahrhundert gelten darf. Für die These: „Phokylides ist das ins Griechische übersetzte Zarathustra" fehlen alle Belege (S. 59) Man erfährt nicht einmal, woher L. seine Darstellung der Lehre Zarathustras entnommen hat. Dass eine Reihe von Lehren des Plato aus Phokylides entlehnt seien, entbehrt wiederum der Begründung. Um solche Abhängigkeit wissenschaftlich zu beweisen, müssten doch die dicta probantia, konfrontiert werden; mit einigen allgemeinen Sätzen kann das nicht geleistet werden. — S. 60 steht zu lesen, dass im 6. vorchristlichen Jahrhundert „der Parsismus" (nicht etwa die persische Macht) ganz Vorderasien von Pontus bis zum Nil beherrscht habe, dass aber die persischen Könige den unterworfenen Völkern volle Freiheit liessen, welche Götter sie verehren wollten; „die religiöse Gesinnung war die Hauptsache, darauf wurde Gewicht gelegt" (sic!).

Aber wozu diese ganze Erörterung über das Gedicht des Phokylides? Im Gegensatz zu Bernays möchte L. dartun, dass gewisse Partien des Pentateuch nicht etwa dem jüdischen Pseudophokylides den Stoff für seine Spruchsammlung geliefert haben, sondern ihrerseits erst auf Grund dieses Gedichtes

entstanden sind. Namentlich der Kern des Heiligkeitsgesetzes, Lev 19, wird durch synoptische Übersicht (S. 66 ff) als solche Nachbildung zu erweisen gesucht. Es würde zu weit führen, die Parallelen alle kritisch zu prüfen. Die ...te besteht darin, dass das Wort des Phokylides: „Ehre Gott vor allem" gleichsetzt wird Lev 19,2: „Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, Jahve euer ...t." L. anerkennt auch Unterschiede, aber er erklärt sie nicht (S. 74); denn es genügt nicht, zu sagen, dass aus dem Gesetze der Sondergeist eines herrschsüchtigen nationaljüdischen Priestertums spreche (S. 75). Wie ein solcher chauvinistischer Priesterstaat dazu käme, eine solche fremde Spruchsammlung durch Umbildung und Reduktion des reinen Monotheismus zum Henotheismus zu seinem Grundgesetz zu erheben, wird nicht erörtert. Die These von L. setzt voraus: 1) Der Parsismus hat bei der ersten Berührung unter Kyros sofort das Griechentum aufs tiefste beeinflusst und so u. a. die Weisheitslehre des Phokylides ins Dasein gerufen; 2) Dieses Gedicht ist noch im 6. Jahrh., vielleicht unter Kyros (S. 78) in Juda Vorlage für das Gesetz Lev 19 geworden. Spätere Erweiterungen des Heiligkeitsgesetzes haben das Buch Lev geschaffen. Eine noch spätere Bearbeitung liegt im „Bundesbuch" (Ex 21 40!) vor. Den Kern des Deut bildet Dt 12 f „Das Exkommunikationsgesetz gegen Ephraim" (S. 87). „Der ältere Dekalog des Deut.", cap. 27,14—26, ist ebenfalls von Phokylides abhängig (S. 89 f). Diese Fluchtafel stammt aus der Zeit Esras (S. 94). Nach S. 89 ist sie aber älter als der Dekalog Dt 5, dieser somit nachesraisch. Das Deut, „das Denkmal priesterlicher Unduldsamkeit, hat sich durch reichliche Ausschmückung in ein Denkmal prophetischer Religion und wahrer Humanität verwandelt" (S. 94). Man sucht umsonst nach einer Erklärung dafür, wie das nachexilische jüdische Priestertum dazu gekommen sei, eine solche Umwandlung seines Gesetzes vorzunehmen und dem prophetischen Geiste, der doch nur in dem verhassten Samaria zu Hause ist, solche Konzessionen zu machen. — Die Abhängigkeit des Pentateuch vom Parsismus soll sich auch darin zeigen (abgesehen von der durch Phokylides vermittelten), dass die Mosessage in mehreren Zügen, z. B. Ex 34,27 ff, der Zarathustrasage nachgebildet sei und unzweifelhaft den Zweck verfolge, Mose nicht hinter Zarathustra zurückstehen zu lassen!

Auch die Schilderung der Verhältnisse der Juden und Samariter vom 5. Jahrhundert ab trägt denselben Charakter, wie die früheren Abschnitte. Alles wird zu Gunsten Samarias gedeutet; Juda hat immer Unrecht. In hohen Worten wird, vom „religiösen Geist und der edlen Bildung" geredet, die in Samaria ihre Stätte hatten (S. 101 f, 152 f), aber worin sie bestanden, hören wir nicht. Und warum nahmen denn die Samariter das Gesetz der Juden an? — S. 118 scheint L. die Rechabiten und Essener zu identifizieren und ebendort wie S. 112 gilt die Weisheitslehre des Phokylides als Schriftdenkmal der Essener, als Spiegelbild ihrer ganzen Denk- und Lebensweise. Wie soll man das nach den vorhergehenden Ausführungen verstehen? Diese Weisheitslehre stammt von dem Mileser Phokylides (S. 48), ist von ihm unter dem bestimmenden Einfluss des Parasismus gedichtet worden (S. 59), bildet die Grundlage für das Heiligkeitskeitgesetz (S. 66 ff) und für die deuteronomische Fluchtafel (S. 89 f), zugleich ist sie aber ein Schriftdenkmal der Essener in Samarien (S. 112, 118), die ihrerseits die Fortsetzer des Werkes und der Religiosität der Rechabiten und Propheten Ephraims sind, und schliesslich lebt der Geist des

Phokylides wieder in der „Weisheit Salomos" auf (S. 128). Der Nachweis, dass der 1. Teil der Weisheit Salomos ein Produkt der „samaritischen Prophetenschule in Sichem" sei, steht auf schwachen Füssen (S. 141); eine Auseinandersetzung mit andern Ansichten, die auch hier sehr am Platze wäre, findet sich nicht; dafür die Versicherung (S. 137), „Der Verfasser der Weisheit Salomo habe das Schicksal der Landschaft Samaria und das Ketzergericht über d Prophetenschule in Sichem vorausgesehen," deren Existenz einfach dekretiert wird. — In der Darstellung der Makkabäerzeit kommt die Antipathie L. wieder deutlich zum Ausdruck, er vermag der Grösse dieser Bewegung nicht gerecht zu werden (S. 150ff). Den Juden macht er endlich auf religiösem Gebiet noch den Vorwurf, dass sie in ihrer Literatur (im Buche Jesaja, in Jesus Sirach, den Sprüchen Salomos und im Hiob) gegen den Unsterblichkeitsglauben der Samariter „polemisiert" hätten. „Unsterblichkeit aber und göttliches Gericht sind ursprünglich Glaubenserrungenschaften der religiösen Volksseele von Samarien" (S. 165). Nach früheren Ausführungen sollte man glauben, das wären durch Phokylides vermittelte parsische Ideen (S. 46, 127 f).

Ob durch solche „religionsgeschichtliche Versuche" die alttestamentliche Wissenschaft sonderlich gefördert werde, erscheint sehr fraglich.

*J. Hausheer.*

*Wilh. Schlatter*, **Wegmarken**, Erlebtes, Errungenes und Erkanntes. 8° 192 S. Basler Missionsbuchhandlung. Fr. 3.—

Charakteristisch ist die Abhandlung: Wer ist ein Theologe? Darin plädiert der Lehrer am Predigerseminar, an der Anstalt für wissenschaftlich nicht ausgerüstete Verkündiger des Evangeliums, wie es *ihnen* richtig erscheint — selbstverständlich für die Existenzberechtigung des ungelehrten Gottesgelehrten, weil die Apostel, speziell der Verfasser der Apokalypse Fische gefangen statt studiert habe. Das Christentum sei keine Scheinlehre etc. Dabei verwechselt Schlatter die wissenschaftliche Verarbeitung des religiösen, kirchengeschichtlichen, kultischen Stoffs mit der Gotteserkenntnis („Eroberung" derselben) durch das Herz, also mit der Frömmigkeit, der frommen Ueberlegung usw. Der Begriff der absolut feststehenden Offenbarung und die Gewissheit, selber sie richtig zu besitzen und zu verstehen, überhebt ihn aller Frage nach der Wahrheit. Immerhin kann ein Studierter sie trotz seines Studierens einmal haben — nur muss sein Studium ihm den Weg zu Schlatters Dogmatik (er personifiziert sie mit Jesus) offen gelassen haben (S. 166). *A. W.*

Das **Calvinjahr** bringt eine Reihe Publikationen. Vorerst sei nur auf die zur Massenverteilung an Schüler der höhern Klassen und erst recht an Erwachsene sehr geeignete, auch mit hübschem Titelbild nach René Boivin ausgestattete Lebensbeschreibung D. A. Baur's in Weinsberg verwiesen (kl. 8°. S. Mohr, Tübingen, 1909. Einzeln 50 Pfg.)

Der Verfasser steht uns als Autor der 2-bändigen Theologie Zwinglis nahe. Er weiss auch hier lebensfrisch und klar die ganze Wahrheit und zugleich ihre Wurzeln zu schildern und dadurch dem, unserm Geschlecht nicht ohne weiteres sympathischen „Unfehlbaren von Genf" dem Herzen verständlich und sogar lieb zu machen. Seine Grösse verstehen heisst zum grossen Teil die Weiterercntwicklung spezifisch reformierten Wesens begreifen. Wir hoffen auf starke Verbreitung des Büchleins. *A. W.*

# Zur Reform der Ausbildung zum Pfarramt.

Von D. *K. G. Götz* in *Basel*.

---

Schon vor geraumer Zeit hat Pfarrer Dr. O. Pfister in Zürich in dieser Zeitschrift „die Reform unserer Ausbildung zum Pfarrer“ in einer Reihe von Artikeln befürwortet auf Grund einer Umfrage bei verschiedenen bekannteren schweizerischen Geistlichen. Seine Ausführungen reizten mich zu einer Entgegnung. Doch wollte ich abwarten, ob nicht sonst, besonders etwa von akademischer Seite eine sachliche Erwiderung erfolge. Da dies, soviel ich weiss, bisher nicht geschehen ist und mich die Sache immerhin eine weitere Erörterung wohl wert dünkt, so sei mir gestattet, hier zu Pfisters Ansichten Stellung zu nehmen.

Die jetzt übliche theologische Bildung der zukünftigen Pfarrer scheint mir persönlich im Blick auf die Praxis des Pfarramtes nicht so mangelhaft als Pfister und seinen Gewährsmännern, wenn ich auch von vornherein gerne einräume, dass sie da und dort zu wünschen übrig lässt. Ich kann darüber unbefangener als mancher andere urteilen, weil ich von der Pfarrpraxis und vom wissenschaftlichen Unterricht eine gewisse, wenngleich bescheidene Erfahrung habe und doch in beidem nicht mehr unmittelbar drin stehe. Ich beginne gleich mit den Einzelheiten. Besonders heftig wird von Pfister und Genossen die bisherige Art des alt- und neutestamentlichen Studiums kritisiert. Sie haben dabei nach Pfister die Verhältnisse vor 10—15 Jahren zunächt vor Augen. Auch in meiner Studienzeit, was nicht soviel länger her ist, fand man in der Tat meist die alt- und neutestamentliche Exegese eher langweilig und trocken. Aber spielte dabei nicht hauptsächlich ein jugendliches Versehen mit? Jede wissenschaftliche Arbeit, in die man noch nicht recht eingeführt und eingewöhnt ist, bereitet doch, wie fast jede neue Arbeit überhaupt, anfangs mehr Mühe und Unlust als Lust. Daran muss begreiflicherweise immer wieder erinnert werden, so platt und bekannt es ist, gegenüber dem allgemeinen jugendlichen Wahn, Studium sollte nichts wie Lust und Freude sein und genussreiche Selbstentwicklung. Desgleichen bei dem Schreck vieler Anfänger vor dem Hebräischen. Dasselbe betreibt eben keiner mit Gewinn, der nicht ein wenig „ochsen“ kann, seinen Willen unter das Joch der Selbstüberwindung beugen. Und gerade dieses Joch will die Jugend von jeher schwer tragen. Dass man das nun aber in reiferen Jahren nicht einsieht und weiter gegen die Exegese und die dafür notwendigen Sprachen murrt, verstehe ich nicht. Oder

glaubt man wirklich etwa, gründliche Kenntnis der Sprachen sei nicht nötig für das Verständnis der Bibel, oder die des Griechischen nur und nicht auch solche des Hebräischen? Jeder weiss doch, wie viel ihm entgeht, schon wenn er ein englisches oder französisches Buch in Übersetzung lesen muss; obschon diese Sprachen und ihre Welt und Denkart der unsrigen noch nahe stehen. Darum sollte auch jeder ermessen können, wie dringend nötig erst die Kenntnis des Hebräischen für das völlige Verständnis der Bibel ist, deren Denken und Welt uns soviel ferner liegen. Oder glaubt einer ohne rechte Kenntnis des Alten Testaments das Neue jemals wirklich verstehen zu können, das mit alttestamentlichem Wesen und Geist ganz durchtränkt ist? Von der Wichtigkeit des Hebräischen für die Kenntnis der ausserkanonischen jüdischen Literatur, die das Verständnis des Neuen Testaments so sehr erleichtert, will ich gar nicht reden.

Wohlfeil ist ferner der Spott Pfisters über die Zerstückelung der neutestamentlichen Wissenschaft in so viele einzelne Disziplinen. Er mag hinsehn, wo er will, in aller Wissenschaft wird ihm jede systematische Trennung bei genauerer Betrachtung nachteilig und künstlich vorkommen; weil das Leben eben stets nur eines und ungeteilt ist. Aber als moderner Mensch, der er sein will, sollte er gleichwohl wissen, wie grossen Gewinn die heutige Gewohnheit der Arbeitsteilung auch in der Wissenschaft bringt gegenüber dem alten Handwerksbrauch. Nicht so ganz ungerechtfertigt, mindestens was die Zustände noch vor etwa einem Jahrzehnt anbelangt, scheint mir der Vorwurf, dass das eigentlich Religiöse in der alt- und neutestamentlichen Wissenschaft zu kurz komme. Denn heute noch hat man in der Tat diesen Eindruck in gewissen Kommentaren zum Alten und Neuen Testament. Indessen trifft der Vorwurf in solcher Allgemeinheit jetzt nicht mehr zu. Oder empfinden nicht die Zuhörer wie Leser zum Beispiel Duhms lebendig wenigstens eine gewisse Art alttestamentlicher Religiosität? Ist es ihnen nicht etwa zu Mute, als rede selbst einer der alten Nabis zu ihnen mit dionysisch flammendem Haar, und als fasse sie ein Taumel der Begeisterung fast wie die alten Prophetensöhne? Und wissen denn nicht auch Wellhausen oder Marti und andere sehr wohl die mannigfaltige alttestamentliche Frömmigkeit zu schildern, die Art eines Amos, Jeremia usw.? Ebenso pflegt heute die Beziehung des religiösen Inhalts der Bibel auf die Situation des Studierenden und seine Umgebung nicht mehr allenthalben zu fehlen. Für's Neue Testament zeigen neueste Kommentare, wie der von Joh. Weiss herausgegebene, das sichtliche Bestreben diesem Mangel abzuhelfen.

Und ähnliche Tendenzen verfolgt die Arbeit Schlatters. Übrigens war die zeitweilige Zurückdrängung des religiösen und die starke Betonung des sprachlichen und geschichtlichen Moments sehr berechtigt, damit einmal eine bessere Grundlage gerade für die praktisch-religiöse Auslegung geschaffen werden konnte gegenüber der alten rationalistischen Willkür und der späteren orthodox-erbaulichen Verschwommenheit.

Es gibt freilich immer Leute genug, die den früheren Zustand rationalistischen Faustrechts und erbaulicher Anarchie auf exegetischem Gebiet schöner finden als wissenschaftliche Ordnung. Die darüber unwillig sind oder doch nicht einverstanden, dass man bei den zukünftigen praktischen Theologen geschichtliches Gefühl gegenüber der Bibel weckt, den Sinn für die Wirklichkeit stärkt und damit gewisse Schranken für die Auslegung und erbauliche Anwendung des Alten und Neuen Testaments errichtet. Nicht nur gewisse Sektenleute und beschränkte Orthodoxe denken so, auch ein Lagarde hat darüber gescholten und sich einmal zu der Behauptung verstiegen[1]: „indem der Protestantismus die Grenzsteine zwischen den beiden Gebieten kirchlichen Schriftgebrauches und wissenschaftlichen Schriftverständnisses ausriss, hat er sich selbst das Grab gegraben." Andere und so auch ich empfinden da jedoch anders. Wir sind dankbar, an Stelle der unvollkommenen Auffassung vom Alten Testament als Weissagung auf Christus und auf das Neue Testament die zutreffendere Anschauung einer meist fortschreitenden Entwicklung vom Alten Testament zu Jesus und dem Neuen Testament hin zu besitzen. Wir sind froh zu wissen, wo besonders im Alten Testament für uns verwendbarer religiöser Stoff sich findet, und brauchen ihn nicht mehr künstlich und gewaltsam aus schlechtem Material herauszupressen. Wir plagen uns nicht mehr mit solchen Erzählungen, die eigentlich religiös-sittlich ganz geringwertig sind, nennen offen im Alten und Neuen Testament schön, was schön ist, und unschön, was unschön ist, und sehen neben den Schatten umso heller das Licht. Die Quellen stehn uns offen, wo das lebendige Wasser quillt, und wir müssen die durstige Seele nicht mehr mit trübem Abwasser tränken; denn wir können jetzt auf die ursprüngliche Überlieferung zurückgehen und Missverständnisse und Missdeutungen Späterer ruhig bei Seite lassen. Wir brauchen uns und andere nicht mehr mit absurden Erzeugnissen jüdischer Wundersucht und apokalyptischer Spekulation zu bemühn und erfahren das Heil um so eher und können desto ruhiger die Zukunft Gott anheimstellen. Die

[1]) Deutsche Schriften 1892, S. 229.

jüdische Theologie des Neuen Testaments verbirgt uns die reine Herrlichkeit der Erscheinung und Worte Jesu nicht mehr, sondern umhüllt sie blos noch für unser Auge wie der Leib die Seele, wie das Gewand den Leib. Manche Einzelheiten der Überlieferung sehen wir freilich im Widerstreite der Kritik schwanken; aber das verbundene Ganze der überlieferten Tatsachen gibt uns doch Anhalt genug, seit wir wissen, dass das Wesen des Evangeliums nicht sowohl in den überlieferten äussern Tatsachen als solchen besteht, sondern in der Gesinnung, die darin zum Ausdruck kommt, im Gottvertrauen, Geduld, Demut, selbstloser Liebe. Darum begreife ich Leute nicht, die, wie ein Gewährsmann Pfisters erwähnt, mit der heutigen Wissenschaft zerfallen, zu Spurgeon greifen, um die richtige Benutzung der Schrift, namentlich des Alten Testaments zu lernen. Zwar habe ich selbst die grösste Hochachtung vor Spurgeons erwecklicher und erbaulicher Beredsamkeit, auch vor seiner tiefen christlichen Erfahrung, aber keine vor solcher Exegese bei ihm, die es fertig bringt, zum Beispiel über die silbernen Füsse der Stiftshütte zu predigen. Solche Auslegekunst begehre ich nicht zu lernen.

Die früher übliche philosophische Schulung der jungen Theologen möchte ich dem Tadel Pfisters und seiner Genossen gegenüber nicht gerade verteidigen. Heute dürfte hierin die jeweilige Person des Dozenten sehr wesentliche Unterschiede bedingen. Bei manchen Vertretern der Philosophie ist jetzt entschieden ein neuer Aufschwung zu bemerken. Namen brauche ich nicht zu nennen; da jeder sie kennen kann. Den Betrieb der dogmatischen Fächer beurteile ich hingegen erheblich günstiger als Pfister und die mit ihm. Von einem dogmatischen Hauptwerk unserer Zeit, der Dogmengeschichte Harnaks, scheint Pfister keine eigene Kenntnis zu haben. Wenigstens erscheint es im Blick auf dieses Werk, das doch von Tausenden benutzt wird und so viele Auflagen und Übersetzungen erlebt hat, auch immer noch einen tiefgreifenden Einfluss ausübt, sehr merkwürdig, dass nach Pfisters Ansicht *niemand* an der Dogmengeschichte Gefallen finden soll. Bei der Symbolik müssen es Pfister und seine Leute seiner Zeit übel getroffen haben. Mir steht A. Ritschls Kolleg darüber in bester Erinnerung. Es gab eine treffliche Einsicht in das innerste Wesen des Protestantismus. Auch Kattenbuschs Symbolik der griechischen Kirche ist wahrlich ein nicht gering zu schätzendes Werk. In der eigentlichen Dogmatik herrschte allerdings, das ist Pfister und den Andern zuzugeben, ebenso wie in der Philosophie längere Zeit eine gewisse Ebbe. Aber als „philosophischer Kopf“ muss ja Pfister wissen, dass nach Hegels richtiger Beobachtung

die Geschichte und so die Geistesbewegungen in Gegensätzen verlaufen. Demgemäss ist in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts auf die vorhergehende philosophisch-dogmatische Hochflut ein Rückschlag erfolgt und die Historie mehr in den Vordergrund getreten; aber die Gegenströmung kann nicht fehlen. Und so sind denn auch jetzt deutliche „Anzeichen vorhanden, dass man aus der einseitig historisch-kritischen Arbeit heraus möchte.“ Solche sehe ich einmal in verschiedenen grössern dogmatischen Schriften der neuesten Zeit von Kaftan, Häring, Wendt, Tröltsch und andern, ferner besonders in dem eifrig erneuten Studium der Psychologie.

Die Beliebtheit der letztern bei so manchen heutigen Theologen und Philosophen beruht wohl hauptsächlich auf dem Bestreben, auch der Erforschung der frischen, unmittelbaren Gegenwart gegenüber der Vergangenheit wieder zum Rechte zu verhelfen. Ich persönlich stehe zwar dieser eifrigen Pflege der Psychologie in gewisser Hinsicht wenigstens etwas kühl gegenüber. Ich fürchte, sie dient, trotz der prinzipiell angenommenen empirisch exakten Methode, zur Verstärkung des heutzutage so wie so stark wuchernden Subjektivismus; weil die Beobachtung des eigenen und überhaupt des gegenwärtigen Geisteslebens noch weniger zu allgemein anerkannten und befriedigenden Ergebnissen zu führen verspricht als die Beobachtung des Geisteslebens in der Geschichte, das uns doch in ungleich grösserer Ruhe und Objektivität gegenüber steht. Immerhin finde ich für den theologischen Fachmann die Beteiligung an der heute neu aufblühenden Disziplin der Religionspsychologie oder doch ihr Studium sehr wünschbar, so gut wie das der schon länger eingebürgerten Religionsgeschichte und Religionsphilosophie. Für den theologischen Anfänger hingegen scheint mir unbedingt das Studium der Dogmatik und der mit ihr verwandten Disziplinen immer noch die Hauptsache. Das darin behandelte Christentum fasst ja nach unserer heutigen Erkenntnis nicht nur die reine Religion Jesu in sich, sondern zugleich eine ganze Reihe von andern Religionsformen, Gesetzesreligion, Mystik usw., die mit dem Christentum eine mehr oder weniger innige Verbindung eingegangen sind. Die Dogmengeschichte, nebst Symbolik und Geschichte der protestantischen Theologie ist daher eine Art Abriss der Religionsgeschichte. Die Apologetik und die Dogmatik hinwieder sind Religionsphilosophie und Religionspsychologie in nuce. Das ist aber, was der Anfänger in der Theologie bedarf, ein Ausschnitt aus dem Ganzen der Religionswissenschaft, eine Zusammenfassung des Wichtigsten. Mehr kann ihm anfangs nicht viel nützen. Darum scheint mir nur

zweckmässig, wenn in Zukunft wie bisher blos nebenbei dem Theologiestudierenden auch Gelegenheit geboten wird, Religionsphilosophie, -geschichte und -psychologie im allgemeinen kennen zu lernen. Ich weiss wohl, andere denken hierüber anders. Hat doch Lagarde, der bei den jüngern heutigen Theologen stärkern Einfluss hat als sein einstiger Göttinger Kollege A. Ritschl, schon behauptet[1]: „Wer heutzutage im althergebrachten Sinne Theologie, das heisst christliche Theologie studiert haben will, der weiss nicht, was an der Zeit ist. Komparative Religionswissenschaft gilt es treiben.“ Allein so enge wie Lagarde fasst mindestens bei uns in der Schweiz den Bereich der „christlichen Theologie“ niemand mehr. Bei uns werden jetzt selbst die dogmatischen Disziplinen alle, geschweige denn andere, eigentlich nicht mehr „konfessionell“, das ist vom Standpunkt eines kirchlichen Bekenntnisses aus, sondern auf rein wissenschaftlicher Grundlage betrieben oder doch zu betreiben gesucht. Darum dürfen wir nicht unbesonnen einfach nachsprechen, was Lagarde im Blick auf preussische konfessionelle Verhältnisse vor langen Jahren geschrieben hat. Andererseits würde eine Zurückdrängung des Studiums des Christentums und der alttestamentlichen Religion zu Gunsten einer vermehrten Berücksichtigung der allgemeinen Religionswissenschaft im theologischen Unterricht unserer Universitäten nur der heute so verbreiteten seichten Vielwisserei und oberflächlichen Bildungssucht Vorschub leisten, deren grimmiger Feind derselbe Lagarde mit Recht gewesen ist. Für die eigentlichen Fachgelehrten allein kann weitgehende Berücksichtigung der allgemeinen Religionswissenschaft von Nutzen sein. Aber das braucht man diesen heute nicht mehr zu sagen. Steht es doch heute an unsern schweizerischen theologischen Fakultäten, wie ich eben gesagt habe, so, dass wir einer Umbildung derselben zu religionswissenschaftlichen in Lagardes Sinn kaum mehr bedürfen. Unmerklich vollzieht sich oder hat sich die Umwandlung derselben aus konfessionellen Einrichtungen zu allgemein religionswissenschaftlichen bereits vollzogen. Sodass, wenn der vielleicht nicht mehr ferne Tag kommt, wo die Trennung von Kirche und Staat eine Veränderung auch in der Stellung des Staates zu den Fakultäten zu fordern scheinen wird, von Seite dieser Fakultäten die Antwort ergehen kann: Wir sind schon seit Jahr und Tag keine konfessionell-kirchlichen Institute mehr, sondern solche allgemein wissenschaftlicher Art auf dem für jeden Staat, auch den Zukunftsstaat[2]), wichtigen Gebiet zunächst des Christen-

[1]) Deutsche Schriften 1892, S. 154 f. [2]) Man vergleiche die Zugeständnisse von A. Menger. Neue Staatslehre S. 56f, 201, 206ff, eines Gegners dieser Ansicht in Hinsicht auf den sozialistischen Staat der Zukunft.

tums, Judentums und dann überhaupt der Religion. Denn in Wahrheit trägt heute bei uns nur noch ein Nebenfach, das Stiefkind der wissenschaftlich theologischen Fakultät, die praktische Theologie eigentlich konfessionell-kirchlichen Charakter; arbeiten doch in allen andern Zweigen der wissenschaftlichen Theologie auch profane Gelehrte mit, klassische Philologen, Orientalisten, Juristen usw., also Leute von vielerlei persönlicher Religion und Weltanschauung, und werden von unsern Fachtheologen berücksichtigt. Die praktische Theologie aber wird leicht den Rückweg zu ihrer wahren Mutter, der Kirche finden.

In der Ethik macht sich ähnlich wie in der Dogmatik neuerdings eine verstärkte Richtung auf die Gegenwart und ihre Bedürfnisse geltend. Hier ist diese Richtung auch sehr wünschbar und einstweilen kaum zu übertreiben. Denn es fehlt noch viel, dass namentlich die praktischen Probleme der christlichen Kulturethik, wie sie für den späteren Pfarrer in den Stadt- und Landgemeinden immer wichtiger werden, durchgearbeitet wären. Der von Ragaz ausgesprochene Tadel, dass die theologische Ethik zwischen Philosophie und biblischer Erbauung ein kümmerliches Dasein führe, entbehrt, soviel ich sehe, nicht einer gewissen Berechtigung, trotz der erfreulichen Arbeit von Herrmann, Wendt, Häring und andern in jüngster Zeit.

Mit der Kirchengeschichte ist Pfister selber nicht so übel zufrieden. Die jüngste Vergangenheit hat eben auch auf diesem Gebiete am meisten geleistet. Immerhin klagt einer seiner Gewährsmänner, die Kirchengeschichte sei zu viel Sach- und zu wenig Personunterricht. Aber mit Recht erinnert Pfister daran, dass die Furcht vor dem Examen das lebendigere Studium oft hemme. Denn in der Tat pflegen die Durchschnittsstudenten zwar mit grossem Eifer Zahlen, Namen und Tatsachenmaterial aufzuschreiben; sobald jedoch der Vortragende persönliche Frömmigkeit in Einzelzügen zu schildern beginnt, so werden wie auf Befehl die Federn abgelegt, man setzt sich bequem hin und hält das für eine Gelegenheit zum Ausruhen oder für den gegebenen Augenblick, um einen lieben Buchstaben in die Bank einzugraben. Und so finden sich natürlich später in den Kollegienheften nur die allertrockensten statistischen Stoffsammlungen. Auch für besondere Rücksicht auf vaterländische Kirchengeschichte, die ein anderer vermisst, dankt der gewöhnliche Student meist wenig. Das Interesse dafür wird in der Regel erst lebendiger, wenn man mit den handgreiflichen Spuren der kirchlichen Vergangenheit im Amt gelegentlich in Berührung kommt, und dann nicht einmal bei allen. Übrigens kommt das wichtigste Stück vaterländischer

Kirchengeschichte, die Reformation in der Schweiz, in den Vorlesungen über allgemeine Kirchengeschichte durchweg genugsam zur Geltung.

Betreffs der praktischen Theologie beklagte unlängst in Deutschland ein gewisser Frühauf, der besser den Namen Spätauf trüge, sie sei unfruchtbarem Historismus verfallen. Daraufhin hat ihm Rade in der Zeitschrift für Theologie und Kirche mit Recht vorgehalten, dass er offenbar nur die Art von Achelis kenne, und ein Bassermann, Baumgarten, Niebergall, Sulze, Simons für ihn nicht existierten. Ebenso habe er von Drews Bestrebungen wohl keine Ahnung. So wird es bei den Anhängern der heutigen Theologie wohl noch hie und da stehn, nicht nur gerade im Fach der praktischen Theologie, dass sie gar nicht recht kennen, worüber sie klagen, oder persönliche schlechte Erfahrungen mit einem Dozenten voreilig verallgemeinern, ohne sich anderwärts umgesehen zu haben. Und doch ist es heute so leicht mit Hilfe von Schriften anderer Lehrer die Mängel auszufüllen, die dem akademischen Studium infolge der unvermeidlichen, menschlichen Unvollkommenheit des Dozentenstandes und der Dozentenwahl anhaften. Leider erwacht gerade in der praktischen Theologie übrigens die Teilnahme und das Verständnis in der Regel erst nach dem Abschluss des Studiums, wenigstens bei uns in der Schweiz, wo die Leute so oft ohne längere praktische Vorübung in Predigt, Katechese usw. in's Amt gelangen. Die meisten würden nach etwa einjähriger Amtstätigkeit, wenn sie einmal die Schwierigkeiten der Sache selbst kennen gelernt haben, dem Vortrag des Dozenten für praktische Theologie mit ganz anderer Aufmerksamkeit folgen als früher. Es ist das eben überhaupt ein grosses Hindernis fruchtbaren Studiums und Lehrens an der theologischen Fakultät, dass es dem Studenten fast immer an genügender praktischer Erfahrung und vielfach auch an innerer Reife fehlt, um das Gebotene recht aufnehmen zu können. Auch der Sinn für Dogmatik und Ethik würde bei manchem viel stärker sein, wenn er schon einigemal vorher eine Darstellung christlichen Glaubens und christlicher Sittlichkeit im Konfirmandenunterricht hätte versuchen müssen, oder wenn er bereits mit den sozialen Verhältnissen und Missverhältnissen einer wirklichen Gemeinde zu tun gehabt hätte. Ebenso wäre der Sinn für Dogmen und Kirchengeschichte bei manchem mehr aufgeschlossen, wären ihm übergeistliches Wesen, abergläubische und asketische Verirrungen, die seit Jahrhunderten in mancherlei Sektengestalt immer wiederkehren, oder veraltete dogmatische Meinungen in lebendigen Persönlichkeiten, in Konkurrenz und Widerspruch schon

vorher entgegengetreten. Und wie weckt doch die Notwendigkeit der allsonntäglichen Predigt das Bedürfnis nach exegetischer Handreichung und Hilfe!

Der Student sieht natürlich in jugendlicher Selbstüberschätzung seine Unreife höchst selten ein. Vielmehr kreidet er gewöhnlich seine mangelhafte Aufnahmefähigkeit dem Lehrer als Schuld an, als Langweiligkeit, gelehrte Kleinkrämerei u. dgl. Häufig reduziert er auch das Gebotene durch Schwänzen und liederliches Nachschreiben. Nachher aber, im praktischen Amt steht er da und weiss sich nicht zu helfen trotz den vielen gehörten Vorlesungen und trotz bestandenem Examen, das ja meist so gelinde ist. Ja, es kommt ihm oft vor, sein gesamtes Studium habe gar keinen rechten Wert für die Praxis, das Nötigste habe man ihm gar nicht gesagt[1]). Während in Wahrheit eben grösstenteils der Fehler bei ihm liegt, sein Studium ein oberflächliches gewesen ist, häufig nichts als notdürftige Examenarbeit, weil er fast alles Dargebotene nur in's Gedächtnis aufgenommen hat und oft nicht einmal in dieses, kaum etwas aber wirklich innerlich sich angeeignet und verarbeitet. Die Dozenten werden in der Mehrzahl diese Mängel ihrer Zuhörer nur zu gut empfinden und selbst darunter leiden; aber steht es in ihrer Macht sie zu ändern? Ein Gewährsmann Pfisters findet, und er selbst stimmt demselben anscheinend bei, dass an der Universität, wie an der Mittel- und Volksschule, die Schüler zu wenig an sich selber erfahren und zu wenig mitarbeiten; dass ihnen zu viel nur die Erfahrungen anderer gedankenmässig andemonstriert werden, Gelehrsamkeit angeworfen, statt Freude an eigener wissenschaftlicher Tätigkeit ausgebildet werde. Für den heutigen Studienbetrieb trifft dieser Tadel meines Erachtens nur wenig mehr zu, seit der Einrichtung der sogenannten Seminare, die dazu da sind und sich auch dafür eignen zur Mitarbeit und eigner Erfahrung zu erziehen. Heute trägt die Schuld, wenn es hieran mangelt, gewöhnlich der Student und nicht die Organisation. Der Student will sich eben häufig einfach nicht zu eigner Erfahrung und Mitarbeit heranziehen lassen, trotz aller vom Dozenten im Seminar dafür aufgewandten Mühe. Da sitzen solche Herren öfters und übersetzen mit eherner Stirne den blühendsten Unsinn. Sie sind zu träge, um sich recht vorzubereiten, und denken, der Dozent könne ja ihr Gefasel schon so rangieren, dass etwas vernünftiges dabei herauskomme. Oder sie verfertigen höchst mangelhafte Seminar-

[1]) Vergl. neuerdings G. Mix, Zur Reform des theol. Studiums, ein Alarmruf, München 1908, und die Bemerkungen von Rade, Zeitschrft. f. Theol. u. Kirche, 1909. 1, 76f.

arbeiten, und wenn die Kritik etwas scharf ausfällt, sind einzelne im Stande und kommen nicht mehr. Dagegen hilft natürlich auch die beste Organisation nichts und würde meines Erachtens auch stärkerer Zwang nicht viel helfen. Obschon ich einen Versuch damit nur billigen könnte, faulen und eingebildeten Burschen gegenüber.

Eher kann man fragen, ob nicht durch andere zeitliche Anordnung der Studien sich zum Teil wenigstens erreichen liesse, dass die Studierenden den Mitteilungen der Lehrer mehr innere Reife oder doch praktische Erfahrung entgegenbrächten, so etwa durch Einschiebung längerer praktischer Uebungen, Kurse in innerer Mission und dergleichen zwischen den Studiengang oder durch Verlegung des zweiten Examens hinter eine Vikariatstätigkeit[1]). Doch wird sich in letzterer Richtung bei der losen Art unserer jetzigen kirchlichen Organismen nicht viel machen lassen. Und für das erstere Abhülfsmittel bieten eigentlich jetzt schon die langen akademischen Ferien genügende Gelegenheit, die von einsichtigern Studenten auch benutzt wird. Ein Mehr in dieser Hinsicht müsste doch vielleicht dem Betrieb der Studien wieder schaden.

Solche Erwägungen liegen indessen Pfister und Genossen ganz ferne. Sie suchen auch die Mangelhaftigkeit der üblichen Ausbildung nicht bei den Studenten, sondern allein bei den unpraktischen Unterrichtenden oder Examinatoren und der unpraktischen, der Gegenwart wenig zugewandten Methode des Unterrichts. Ja schliesslich geht sogar ihre Meinung dahin, dass der Hauptmangel unserer theologischen Ausbildung weniger in der unzureichenden theologischen als vielmehr in der lückenhaften allgemeinen Bildung bestehe. Sie vermissen namentlich die Berücksichtigung von Fächern wie Nationalökonomie und soziale Frage, Natur-, Kultur-, Kunstgeschichte, Musik, Volkskunde und -psychologie, Elemente des Zivil-, Armen- und Schulrechts, Psychologie des Unterrichts, Psychiatrie, moderne Sprachen, besonders Englisch. Nun fällt mir gewiss nicht ein, die Wünschbarkeit einiger Kenntnisse in den meisten genannten Fächern für den praktischen Pfarrer zu bestreiten. Aber ich sehe nicht recht ein, weshalb man nicht auch beim bisherigen Bildungsgang der Theologen sie sich verschaffen könnte. Diese Theologen werden ja doch eben an einer universitas litterarum gebildet und nicht in einem abgelegenen geistlichen Seminar, können in jeder Fakultät Kollegien besuchen. Zu meiner Zeit war es auch bei den Streb-

[1]) Vergl. auch Rades Vorschläge a. a. O. S. 77.

samern üblich, allerhand solche aussertheologische Kollegien zu belegen, allerdings nach dem eigenen Geschmack. Man hörte Kultur- und Kunstgeschichte bei Jakob Burckhardt, bei Treitschke in Berlin Politik, hörte Du Bois Reymond usw. Und ich kann nicht glauben und habe nie gehört, dass das heute anders ist. Dabei mag allerdings geschehen, dass nach abgeschlossenen Studien und begonnener praktischer Tätigkeit dann noch das eine oder andere vermisst wird; weil man seine Wichtigkeit und Notwendigkeit als Student noch nicht erkannt hatte. Aber was schadet denn das? Muss man sich denn *alle* Bildung, theologische und andere, an der Universität kaufen, steht später der Markt nicht mehr offen? Offen gestanden, ich würde es für sehr verkehrt halten, wenn man da etwas ändern und den jungen Leuten noch mehr aufdrängen wollte, als ohnehin an der Universität überreichlich geboten wird. Namentlich würde ich es für einen grossen Schaden ansehen, wenn man das Studium dadurch praktisch wirksamer zu machen trachten würde, dass man noch allerhand weitere theoretische Praxis wie Psychologie des Unterrichts, elementares Zivil-, Armen- und Schulrecht einbezöge. Mir scheint es schon genug an der Pädagogik, Theorie des geistlichen Amtes und dergleichen theoretischer Praxis. Wir wissen nachgerade, was dabei herauskommt. Ich sehe nicht ein, warum wir Theologen gewisse moderne Schulmänner nachäffen sollen, welche — um mit Pfister zu reden — „die Misere unserer ungeheuer einseitigen und auf völlig verkehrten Grundlagen aufgebauten Volks- und Mittelschulbildung," die theoretische Einseitigkeit derselben allerdings erkennen, aber daraus nur den verkehrten Schluss ziehen, dass man auch die Praxis in den Bereich der Schule ziehen müsse. Statt dass sie einmal einsehen, wie eigentlich nur die theoretischen Anfänge für die Schule taugen, die theoretische Fortbildung aber besser selbständig und im Laufe des praktischen Berufslebens vorgenommen wird, und nicht das halbe Leben zu Zwangsbildung verschult werden darf. Die Schulmänner, die dem „modernen Hunger nach Leben und freier Persönlichkeit", der wohl zum guten Teil gerade aus der allzulangen allgemeinen Bildungsdressur und Schulsklaverei entsteht, mit künstlichen Surrogaten stillen wollen statt Lebensbrot, können sich wenigstens noch damit verteidigen, dass die spätern Lebensverhältnisse die selbständige Fortbildung oft nicht mehr gestatten, wiewohl dies heute auch nicht mehr in dem Masse zutrifft wie noch vor kurzem. Aber für die zukünftigen Pfarrer gilt das unter allen Umständen nicht. Für sie ist es daher durchaus zweckmässig, dass die übliche theologische Bildung mehr nur wie eine Einführung in die

Theologie sich darstellt und die spätere, mannigfaltige andere Inanspruchnahme des Pfarrers in der Praxis nicht stark berücksichtigt. Im theologischen Beruf vor andern muss und kann das praktische Amt und der spätere selbständige Stand die Hauptbildung mit seiner reichen Fülle von Anforderungen und Anregungen wie Erfahrungen bringen. Oder hat denn heute ein Pfarrer im praktischen Amt nicht genug Gelegenheit, ja die schönste Gelegenheit, weiter zu studieren und sich fortzubilden? Die hohen Schulen sind ja wahrhaftig heute nicht mehr wie im Mittelalter die einzigen Brunnen, wo die Weisheit fliesst. Wir haben Zeitschriften, Bücher genug, Lesemappen, vor allem öffentliche Bibliotheken, um von anderer Gelegenheit zur Fortbildung wie Ferienkursen gar nicht zu reden. Carlyle [1]) schon sagt darüber treffend: If we think of it, all that university or final highest school can do forus, is still but what the first school began doing, — teach us to read. We learn to read, in various languages, in various sciences; we learn the alphabet and letters of all manners of books. But the place, where we go to get knowledge, even theoretic knowledge is the books themselves. It depends on what we read, after all manners of professors have done their best for us. The true university of these days is a collection of books.

Man wende nicht ein, der Pfarrer im Amt habe keine Zeit mehr zu Studien. Der Einwand ist selten stichhaltig. Denn sozusagen alle beginnen in kleinern Gemeinden, wo sie noch genügend Zeit zu Studien haben, ja manchmal recht viel. Überdies kann man häufig beobachten, dass gerade die praktisch am meisten beschäftigten, in den grössten Gemeinden amtierenden, noch am meisten weiter studieren und den Zusammenhang mit der Wissenschaft pflegen. Sie wissen eben meist die Zeit besser auszunützen als die weniger stark beschäftigten, die sie manchmal mit übermässiger Umständlichkeit oder für's Amt unnützen Liebhabereien vertrölen. Jene fühlen eher, dass sie den Ansprüchen an ihr Amt nicht genügen können, wenn sie nicht durch immer erneutes Studium ihre beständigen geistigen Ausgaben ausgleichen. Während diese bei den geringern Bedürfnissen ihrer Gemeinden und dem Mangel an Konkurrenz oft gar nicht merken, wie armselig ihre Predigt und ihr Unterricht ist. Allerdings sind sie auch öfters die wissenschaftlich weniger begabten. Aber unfähig zu theologischen Studien sollte eben kein Pfarrer sein; denn das einzige, was ihm das Recht zum Amt gibt, sind ja theologische Kenntnisse und Fähigkeiten. Die Frömmigkeit allein tut es nicht, geschweige denn anderes. Sonst könnte man ja den ersten besten

[1]) On heroes ed. Collancz p. 197.

frommen Laien zum Gemeindelehrer und Leiter machen, der willig wäre und sich dazu geschickt erwiese. Und doch gibt es amtierende Pfarrer, die es kaum dahin bringen oder vielmehr sich dahin bringen, des Jahres *ein* theologisches Buch gründlich zu studieren. Blätter, Broschüren, Pamphlete jeder Art lesen sie wohl; aber ernsthaft mit wissenschaftlicher Theologie befassen sie sich nicht mehr. Einzelne tragen im Gegenteil hochmütige Verachtung gegen jede gründliche wissenschaftliche Beschäftigung zur Schau. Kaum haben sie mit Ach und Krach das Examen bestanden, so setzen sie sich auf's hohe Ross gegenüber aller Theologie als Anhänger irgend einer auf Theologie und Kirche scheltenden religiösen Richtung oder als Vorreiter moderner Kultur und verhüllen sei's mit frommem Geschwätz, sei's mit grossartigen prophetischen oder leeren fortschrittlichen Phrasen ihre theologische Blösse. Glücklicherweise ist die Mehrzahl unserer Pfarrer allerdings anders. Sie ist der Wissenschaft nicht abhold. Immerhin dürfte ihren wissenschaftlichen Eifer manchmal das Bedenken lähmen, das wir bereits anfangs berührt haben, ob nicht das theologische Studium vielleicht doch die Freude am praktischen Amt und die Fähigkeit dazu mehr hemme als fördere. Darum möchte ich zum Schluss noch einmal dieser Frage prinzipiell näher treten.

Es ist heute weitverbreitete Ansicht, theologische Wissenschaft und kirchliches Amt vertrügen sich nur schlecht, wenigstens die moderne, hyperkritische, alles angreifende und nichts ruhen lassende wissenschaftliche Theologie und der heutige Kirchendienst. Lagarde hat eine in kirchlichen und sonstigen Laienkreisen, aber auch bei Theologen da und dort offen und heimlich vorhandene Überzeugung ausgesprochen, wenn er meinte [1]), dass jede Beschäftigung mit der Wissenschaft die christliche Theologie auflöse, dass in dem Masse, in welchem Jemand ein Wissen um die christliche Religion erwerbe, er unfähig werde, ein Diener dieser Religion zu sein; weil die Wissenschaft der Religion und die Religion der Wissenschaft die Unbefangenheit, den Mut und den Glauben an sich nehme. Denn die Wissenschaft suche, die Kirche habe. Und so meint auch ähnlich Pfister, dass schon das theologische Universitätsstudium „ein lächerliches, schielendes Gesicht" zeige; weil es Heranbildung zu wissenschaftlichen Fachtheologen und zugleich zu Leitern religiöser Gemeinschaft sein solle. Überhaupt bereite die Vereinigung der Zwecke der theologischen Wissenschaft mit den Interessen der religiösen Gemeinschaft eine Menge von Schwierigkeiten, da beide ganz verschiedene Ziele hätten.

---

[1]) a. a. O. S. 147.

Von ihrem persönlichen Standpunkt aus mögen beide mit Recht so urteilen. Alles hängt hier daran, wie man die Theologie und die Wissenschaft überhaupt auffasst und treibt, und was man unter christlicher Religion versteht. Für viele unter uns, dessen bin ich gewiss, erscheint in theologischer Wissenschaft und Praxis nur das Arbeitsfeld verschieden, die Werkzeuge und besonders die Kraft aber, die es in beiden braucht, als dieselben. So ist es denn auch gar nicht allgemein zutreffend, wenn Lagarde behauptet hat, dass die zur Zeit bestehende Verbindung der Fakultäten der protestantischen Theologie mit der protestantischen Kirche für beide tötlich sei [1]). Sind doch von Vertretern der Universitätstheologie wie Schleiermacher, Tholuk, Rothe, Hofmann, Ritschl und andern Ströme des Lebens für die Kirche ausgegangen. Ebenso sind auch die besten Pfarrer und Diener am Wort gewöhnlich nicht wissenschaftlich ungebildete Leute, sondern man kann ruhig behaupten, wo praktische Tüchtigkeit, Frömmigkeit und gründliche theologische Kenntnisse sich verbinden, da wird das grösste geleistet. Beispiele dafür aus der Gegenwart kennt jeder, in der Vergangenheit gibt es keine bessern als unsere Reformatoren. Jeder von uns wird zwar etwa ähnliche Gedanken, wie Lagarde oder Pfister sie aussprechen, als vorübergehende Anwandlungen gehabt haben oder noch zu Zeiten haben. Aber ich persönlich wenigstens sehe darin bei mir und andern nichts als Kleinmut und geistige Unklarheit, wobei man wieder in der alten verhängnisvollen Art der Orthodoxie oder des Rationalismus Glaube hauptsächlich als Fürwahrhalten gewisser Meinungen und Wissen für etwas dem Glauben unbedingt überlegenes nehmen will. Als unsere Kirchen noch auf den Bekenntnissen der Väter ruhten, da mochte man wohl der schrankenlosen Arbeit der Wissenschaft nur mit Bangen zusehn und folgen, und so mag man noch tun, wo konfessionalistische Frömmigkeit weiterbesteht. Dagegen scheint mir klar, dass kein Prüfen der Wahrheit und kein noch so oft wiederholtes Suchen nach der Wirklichkeit dem Glauben Eintrag tut, von dem Kant sagt [2]), dass er „Ausdruck der Bescheidenheit in objektiver Absicht, aber doch zugleich der Festigkeit in subjektiver“ sei, dem Gesinnungsglauben und Gottvertrauen nach Jesus Beispiel. Andrerseits muss natürlich da, wo die Wissenschaft und so auch die Theologie als tatsächlich vollendete, ob auch abstrakte Einsicht in das „was ist“ gilt und dem gegenüber Religiosität als Drängen auf ein blosses Ideal, die Pflege und Erweckung der Letzteren für schwer vereinbar gehalten werden mit

---

[1]) a. a. O., S. 145. [2]) Kritik d. reinen Vernunft, herag. v. Erdmann, S. 562.

der Wissenschaft. Allein nicht jedermann wird, angesichts des häufigen Wechsels in vielen Aufstellungen der heutigen kritischen Theologie und anderer Geisteswissenschaften wie Philosophie, Geschichte usw., ja zum Teil selbst der Naturwissenschaft, eine so tiefe Kluft befestigt finden zwischen der Wissenschaft und ihren Meinungen und den religiösen Idealen des praktischen Pfarramts. Mancher wird vielmehr dahin neigen, auch in den Sätzen der Wissenschaft eine Art Glaube zu sehn, der kaum als ein besseres Erkennen und kaum viel minder subjektiv bedingt erscheint wie der religiöse Glaube, ob die Wissenschaft gleich nur von den objektiven Erscheinungen auszugehn behauptet. Und wer das tut, der wird die Wissenschaft nicht so sehr als Hindernis und Störung empfinden, weil sie ihm nicht so sehr imponiert. Mir persönlich ist sie überhaupt nur vorübergehend als störend erschienen, für gewöhnlich aber als etwas, was im praktischen Amt viel hilft, wie ich gleich anfangs beispielsweise ausgeführt habe. Ich fand für meinen Teil eben stets wissenschaftliche Arbeit so gut eine Art religiöser Betätigung als das praktische Pfarramt oder irgend einen andern Beruf, den eines Arztes, Handwerkers, Künstlers usw., wenn er richtig betrieben wird. Und ich denke, ich stehe mit dieser Empfindung nicht allein und vertrete mit dieser Ansicht auch gar nichts neues. Die gleiche Meinung haben ja längst schon die Reformatoren uns Protestanten eigentlich eingeprägt. Es scheint mir aber auch unter Christen diese Auffassung fast selbstverständlich. Was wir bei der theologischen echt wissenschaftlichen Arbeit wie in jeder andern tüchtigen Berufstätigkeit vor allem lernen und üben, selbstverleugnende Hingabe, das erkennen und üben wir doch auch als Hauptpflicht des praktischen Pfarramts, und was letztlich unser Halt ist dort, das ist er auch hier, nämlich das Vertrauen, dass alle Dinge beherrscht und umfasst werden von solcher selbstlosen Hingabe, dass Gott ist selbstlose Liebe. Wir dürfen aber, glaube ich, eine grosse Zeit erwarten, wie sie längst schon für die Technik gekommen ist, bei der längst schon Wissenschaft und Praxis einträchtig zusammenarbeiten, wenn endlich auch einmal die praktische Frömmigkeit besonders des Pfarramts allgemein so mit der Theologie Hand in Hand gehen, sich im Innersten eins wissen und zusammenarbeiten wird und der alte Zwiespalt wird ganz überwunden sein.

---

# Von der Philologentagung.

Von Pfarrer *J. Wirz* in *Benken* (B.).

(Schluss.)

Durch zwei weitere Vorträge war die alttestamentliche Wissenschaft vertreten. Prof. *K. Marti* aus Bern redete über **„Jahve und seine Auffassung in der ältesten Zeit"**. Einleitend machte er darauf aufmerksam, wie die Ansichten über die Bedeutung Jahwes in der ältesten Zeit bei den heutigen Forschern weit auseinander gehen. Während die einen für jene Zeiten nur die primitivsten Anschauungen zulassen, verknüpfen andere mit dem Namen Jahwe die höchsten Vorstellungen. Dem gegenüber ergibt das vorhandene Material folgendes: „Der Jahwename ist nicht der ureigenste und ausschliessliche Besitz der Israeliten." Man findet ihn am Ende des 3. vorchristlichen Jahrtausends in Babylonien in Eigennamen (Ja-u-um-ilu etc.), wo Jahwe zwar noch kein Gottes*name*, sondern eine Aussage über einen Gott (ilu) ist, aus der dann leicht ein Gottesname werden konnte. Als Gottesname zu belegen ist Jahwe in der Mitte des 2. Jahrtausends (Ja-u, mitsamt der entsprechenden weiblichen Gottheit Ja-ut). Dann im 8. Jahrhundert Namen mit Jahwe in Nordsyrien. Ferner gehörten die Keniter zu den Jahweverehrern (Gen. 4, 1.15. An ersterer Stelle nach der zweiten zu lesen: 'îsch 'ôt Jahwe, statt 'et). Jahwe scheint aber vor und ausserhalb Jsraels nirgends einer der Hauptgötter gewesen zu sein. Der Ausgangspunkt des Jahwenamens mag das nordwestliche Arabien, Umgebung des Sinai (Keniter) gewesen sein. Von da haben ihn auswandernde Stämme oder Persönlichkeiten nach Babylonien, Kanaan und Syrien mitgenommen.

Um die älteste Auffassung, die die Israeliten von Jahwe hatten, zu eruieren, ist die herrschende Methode die, dass „man in den ältesten alttestamentlichen Erzählungen auf Elemente und Züge achte, die deutlich einer niederen Stufe der Gottesvorstellung angehören." Aber diese Methode lehnt der Vortragende — und darin liegt der Schwerpunkt seiner Ausführungen — ab: Denn 1) führt sie zu den allerverschiedensten Resultaten, so dass Jahwe ursprünglich alles mögliche und widersprechende gewesen sein sollte. 2) „verkennt sie den Ursprung dieser alttestamentlichen Darstellungen. Denn die niedern Züge und Elemente in denselben stammen nicht aus einer Periode einer niedern Auffassung *Jahwes* in früherer Zeit. Es handelt sich vielmehr um *Übertragungen* von Erzählungen über *andere* göttliche Mächte *auf Jahwe*. Ein Wandel des *Subjekts* liegt in diesen Erzählungen vor, nicht ein Über-

bleibsel einer frühern Auffassung von demselben Subjekte. Jahwe hat alle niedern Gottheiten . . . . verdrängt, ihre Funktionen und auch ihre Züge übernommen." Analogien liefert sowohl die Religionsgeschichte überhaupt (die olympischen Götter der Griechen), als auch die spätere Geschichte der israelitischen Religion. Da hat Jahwe z. B. Baal absorbiert und aus dem Felde geschlagen und schliesslich überhaupt den universalen und definitiven Sieg über die Götter der Heiden davongetragen.

Dieser Sieg Jahwes war möglich, weil „im Glauben der Israeliten von Anfang an Jahwe nicht nur eine besondere Macht und Energie, sondern eine besondere Art innewohnte . . . Jahwe ist von Anfang an bei den Israeliten als etwas Höheres aufgefasst worden als ein gewöhnlicher Dämon oder eine chthonische Gottheit oder ein blos lokales Numen, auch als Baal und Astarte, die Spender des Segens in Natur und Familie . . . . . . Jahwe galt den Israeliten von Anfang an als eine geistige Gottheit, die daher auch die sozialen Ordnungen und die politischen Schicksale seiner Verehrer bestimmte . . . . . . Was Jahwe *vorher* war, ehe er der Gott Israels wurde, lässt sich vom alten Testament aus nicht ermitteln. *Wie* Jahwe zu seiner überragenden Bedeutung kam, ist der Tatsache gegenüber, *dass* er sie bei den Israeliten von Anfang an, von dem Zeitpunkte an, wo sie ein Volk waren, hatte, eine untergeordnete Frage. Jedenfalls trägt zur Beantwortung derselben der imaginäre altorientalische Monotheismus nichts bei, von dem man im nordwestlichen Arabien und im Süden Palästinas zur Zeit, da das Volk Israel sich bildete, keine Ahnung hatte."

Aus der *Diskussion* will ich nur vermerken, dass z. B. Prof. *von Orelli* in Basel in der Hauptsache seine Zustimmung zu den Ausführungen des Redners bezeugte, ein erfreuliches Zeichen der Tatsache, dass Vertreter entgegengesetzter theologischer Schulen und Parteien in besonnener Wissenschaft sich zusammenfinden können.

Dasselbe zeigte sich in der Aufnahme, die der Vortrag von Prof. *von Orelli* „**Zur Metrik der hebräischen Prophetenschriften**" fand. In den letzten Jahrzehnten ist man zur Erkenntnis gekommen, „dass der hebräische Sänger zwar nicht, wie der arabische oder griechische oder lateinische Dichter, eine sorgfältig abgezählte Reihe von langen und kurzen Silben zur Verszeile zusammengestellt hat, wohl aber einen regelmässigen Wechsel von Hebungen und Senkungen, betonten und unbetonten Silben beabsichtigte." Aber es fällt nur die Zahl der Hebungen ins Gewicht; daneben kann eine kleinere oder grössere Zahl von Silben

zur Senkung gehören. „Gerade diese Fähigkeit der Zeilen, sich zu dehnen oder zusammenzuziehen, bewahrt den Vortrag vor einer ermüdenden Eintönigkeit.“

Noch anders verhält es sich bei den Sprüchen und Reden der Propheten. Auch da erscheint das Wahrzeichen der hebräischen Lyrik, der parallelismus membrorum. „Allein es liegt in der Natur der Sache, dass diese Volksredner sich freier bewegten als die an eine Melodie gebundenen Sänger oder die Kunstdichter wie die Verfasser des Hiob oder der Klagelieder oder des Hohenliedes.“ Eine Parallele bildet Muhammed. Seine Koransprüche, namentlich die aus der ältesten Zeit, haben einen gewissen Rythmus, ebenso den Reim, sind aber weit entfernt von den komplizierten Metren der damaligen arabischen Dichter.

„Abzuweisen sind daher die neuern Versuche, den israelitischen Prophetenreden ein strenges Metrum aufzunötigen. Dadurch wird man genötigt, zusammenhängende Reden in lauter kleine Segmente zu zerschneiden .... und überdies sonst unmotivierte Textänderungen vorzunehmen.“ Die Undurchführbarkeit auch des neuerdings beliebten metrischen Systems von Prof. Sievers wies der Vortragende überzeugend nach an dem Beispiel der metrischen Konstruktion des Amos, welche Sievers und Guthe gegeben haben. „Nicht nur entsteht nach dieser Theorie keine einleuchtende metrische Harmonie, sondern es wird auch die unverkennbare hebräische Rythmik (Parallelismus membrorum u. dergl.) durch ein fremdartiges System zerstört, die Texte werden willkürlich geändert, die Silben und Wörter unnatürlich betont, die zusammengehörigen Satzglieder unerträglich auseinander gesprengt u. s. f., wie es bei einem ernsthaften Vortrag ganz unstatthaft war.“ Die Propheten sind eben nicht in erster Linie Schriftsteller, sondern Volksredner, denen keine solche Zwangsjacke angelegt werden darf. „Seltsam wäre auch, dass nicht erst die Masorethen von dieser Betonung keine Ahnung gehabt hätten, sondern schon die Schriftkundigen, die im Text Erweiterungen angebracht haben sollen, nichts davon wussten. Denn diese Zerstörung der Gedichte müsste schon lange vor der alexandrinischen Übersetzung begonnen haben, also zu einer Zeit, wo die hebräische Poesie noch in Blüte stand.“

Mit dieser letzten Erwägung hat Prof. von Orelli auf die, wie mir scheint, neben den andern auch bedeutsamen, allergewichtigste Gegeninstanz aufmerksam gemacht, die man als ganz unwiderleglich bezeichnen müsste, wenn nicht — solche spätere, die Metrik sprengende Einschübe sich auch in zweifellos streng metrischen Stücken, z. B. Psalmen, fänden. Deren Metrik war

doch — man mag sich zu welchem System bekennen als man will — augenscheinlich so regelmässig, dass sie durch jene Einschübe ebenfalls unerträglich vernichtet wird. Die Bibelleser oder Redaktoren haben sich tatsächlich vor solchen Änderungen nicht gescheut. Ausserdem ist zu bedenken, dass diese Einschübe doch wohl zunächst vielfach keine Insertionen in den Text hinein waren, sondern Rand- oder auch Interlinearbemerkungen, die erst durch gedankenlose Abschreiber später in den fortlaufenden Text gerieten. Und was die Übereinstimmung der Septuaginta mit dem masorethischen Text in Bezug auf die Einschübe anbetrifft, so halte ich überhaupt den Grundsatz: Was Masora und LXX gemeinsam haben, muss *vor* der Übersetzung der LXX schon dagestanden haben, für bedenklich und nicht recht brauchbar. Abgesehen davon, dass wir eigentlich doch nicht wissen, wann der Septuagintatext angefertigt, und noch weniger, wann er in der Gestalt, wie wir ihn haben, abgeschlossen war, kann ganz gut die griechische Übersetzung mehr als einmal wieder nach den veränderten und redigierten hebräischen Urtexten abgeändert worden sein. Bei der schwankenden Überlieferung der Septuagintatexte und namentlich bei unserer einstweiligen Unsicherheit über die älteste erreichbare Textgestalt der LXX kann man damit, besonders bei *Übereinstimmung mit der Masora,* nicht allzuviel beweisen.

Auf alle Fälle aber hat Prof. von Orelli überzeugend dargetan, dass wir bei den Prophetenreden nicht in der Weise streng metrische Form annehmen können, wie bei den eigentlichen Kunstdichtungen. Ich habe es schon früher einmal bei anderer Gelegenheit in dieser Zeitschrift ausgesprochen, dass man zunächst bei den spätern Dichtungen des Alten Testaments, wo das Dasein einer metrischen Gestalt sich einem offensichtlich aufdrängt, versuchen sollte, feste metrische Gesetze herauszufinden.

Unter die Tätigkeit der orientalistischen Sektion gehört auch noch, dass der *Deutsche Palästinaverein,* dessen Mitglieder sich ebenfalls zu dieser Sektion hielten, an einem Abend eine öffentliche *Festversammlung* veranstalteten, um die Tätigkeit dieses Vereins in weitern Kreisen bekannt zu machen und ihm neue Freunde und Sympathien zu gewinnen. In dieser Versammlung sprach der inzwischen heimgegangene Palästina- und Bibelfreund Prof. *Furrer* über den **„Wert der Palästinakunde für das Verständnis der Bibel“** in der edel populären, wissenschaftlich fundierten Art, die ihn auszeichnete. Aus seinen warmen und begeisternden, von inniger Liebe und Verehrung für das h. Land und das daraus hervorgegangene Buch der Bücher erfüllten Ausführungen notiere

ich hier nur zwei Bemerkungen: „.... dass die biblischen Erzähler eine konkrete Anschauung des Bodens gehabt haben müssen, auf dem sich die von ihnen berichtete Geschichte vollzog; denn ihre diesbezüglichen Angaben werden von der modernen Forschung bestätigt." Und: „Die biblischen Bilder ..... zeigen, dass die Israeliten fein und scharf beobachtet und ein zartes, eigenartiges Naturgefühl besessen haben."

Nachher sprachen noch die beiden Hallenser, Prof. *Steuernagel* über die „**Ausgrabungen des Deutschen Palästinavereins an der Ruinenstätte des alten Megiddo, dem heutigen Tell el-Mutesellim**", und Dr. *Hölscher* über die „**Englischen Grabungen auf dem Tell Dschezer**", der mit der Konstatierung schloss: „Das wichtigste Ereignis für die Kulturgeschichte des Ostens war die Eroberung des Orients durch Alexander den Grossen. Palästina war in ältester Zeit viel eher eine Domäne griechischer als babylonischer Kultur."

Auch aus der über 500 Seiten starken, eine Anzahl gelehrter Abhandlungen enthaltenden „*Festschrift*", die den Kongressteilnehmern verabfolgt wurde, wäre noch allerlei anzuführen, das auch für Theologen von Interesse wäre. Ich will aber nur kurz aufmerksam machen zunächst die Freunde der religiösen Volkskunde auf den Beitrag von *Arthur Rossat* in Basel: „**La poésie religieuse patoise dans le Jura bernois catholique**", worin er eine reiche Sammlung religiöser Volkslieder mit Melodie und schriftfranzösischer Übersetzung mitteilt, von denen er eine Anzahl auch schon im „Schweizerischen Archiv für Volkskunde" veröffentlicht hat.

Ferner erzählt Prof. *Rudolf Thommen* in Basel „**Die Einführung des gregorianischen Kalenders in der Schweizerischen Eidgenossenschaft.**" Ein gewiss den meisten Theologen ebenso wie mir unbekanntes Stück schweizerischer Kirchengeschichte, lehrreich namentlich durch den Einblick in die ebenso schwerfälligen als kleinlichen Marktereien zwischen den katholischen und evangelischen Ständen, den es uns gewährt.

Mit hohem Genuss habe ich die feinen, geistvollen Untersuchungen meines hochverehrten einstigen Gymnasiallehrers Dr. *Theod. Plüss* über „**Das Gleichnis in erzählender Dichtung**" gelesen. Im Laufe seiner Untersuchung namentlich der Gleichnisse bei Homer kommt er zu dem eigenartigen Ergebnis, diese Gleichnisse sollen im Leser resp. Hörer nicht, wie man gewöhnlich sagt, eine Anschauung, sondern eine „*empfindungsstarke Vorstellung*" wachrufen. „Der erzählende Dichter hat soeben einen Vorgang erzählt oder will ihn gerade erzählen: Da bekommt

dieser Vorgang in seiner Vorstellung einen eigentümlichen, vielleicht seltsamen Charakter und diesen empfindet er lebhaft; es drängt den Erzähler, diese empfindungsvolle Vorstellung, diese Idee auszudrücken; aber in den eigentlichen Worten vermag er es nicht: jetzt drängt sich ihm, vermöge unwillkürlicher Ideenassoziation, die Erinnerung an einen Vorgang auf, in welchem sich für ihn jene Vorstellung ganz besonders stark und lebendig ausdrückt. Also Unausgesprochenes und Unaussprechliches mit Hilfe einer Art Symbol für sich und andere dennoch auszudrücken, ist der Zweck; die Wirkung *die,* dass dem Hörer Vorstellung und Empfindung von etwas Unausgesprochenem oder Unaussprechlichem, vielleicht auch eine begleitende Stimmung wie durch Suggestion mitgeteilt wird." Um ganz klar zu verstehen, was der Verfasser meint, muss man natürlich die ganze Abhandlung studieren. Ich erwähne diese Arbeit hier deshalb, weil wir Theologen es ja in der ganzen Bibel und überhaupt in der religiösen Sprache auf Schritt und Tritt mit Gleichnissen zu tun haben. Ist doch das Gleichnis das spezifische Ausdruckmittel der Religion. Und mir scheint, dass auch das Gleichnis der religiösen Sprache, wie das im Epos, vielfach besser verstanden und gewürdigt werden kann, wenn man als seinen Zweck nicht die Vermittlung einer Anschauung, sondern einer empfindungsstarken Vorstellung ansieht. Vgl. z. B. für unzählige andere den ergreifenden Vergleich der Verschuldung des Volkes gegen Jahwe mit dem Riss in der hohen Mauer, die zuerst langsam zu bersten beginnt und dann urplötzlich einstürzt (Jes. 30,13), aber auch so gar nicht epische, wie der Vergleich Gottes mit einem Vater usw. — Auch sonst stehen in der Abhandlung noch feine Sachen zu lesen, für Pfarrer und Pädagogen gleich interessant. So z. B. was Plüss über Sünden unseres heutigen Wissenschafts-, Bildungs- und Schullebens sagt: „Sehen, Anschauung, Wirklichkeitssinn schätzen wir mit Recht, aber wir *über*schätzen Sehen und Anschauen gegenüber Empfinden und Vorstellen und die Wirklichkeit gegenüber einer höhern allgemeinen Wahrheit. Für das Einzelne und Besondere, für das stofflich oder technisch Tatsächliche, für reale Zwecke oder praktische Tendenzen, für das Historische und die historische Kausalität haben wir mehr Sinn als für das Allgemeine, Typische, die lebenschaffende Kraft der Idee, die ideelle Zweckmässigkeit, das allgemein und ewig Menschliche; mechanisches Machen und evolutionistisches Werden sind uns verständlicher und interessanter als persönliches Schaffen."

Zum Schluss noch eine ganz merkwürdige Stelle aus einer sprachlichen Abhandlung des Germanisten Prof. *Hoffmann-Krayer*

in Basel, ein interessantes Beispiel, wie ein Sprachforscher von seinem Forschungsgebiete aus sich das Wesen und das Verhältnis von Leib und Seele vorzustellen sucht. Es heisst da: „So wäre demnach die Sprache eine von Psyche und Physis gleichzeitig bedingte Funktion? Ohne Zweifel! aber trotzdem ist sie nicht ein Zwitterding aus heterogenen Faktoren, sondern etwas durchaus Homogenes, dem sprechenden Individuum Angehörendes. Die Sprache ist eine in physischer Gestalt auftretende Psyche. Weil die Gedankenübertragung ohne sinnliche Mittel im physischen Leben unmöglich ist, nimmt der Gedanke ein sinnliches Kleid an. So ist auch unser Leib (unsere Physis) nur die sinnlich wahrnehmbare Einkleidung unserer Psyche oder besser die dem physischen Leben durch Mimicry angepasste Kruste derselben. Im Ganzen verhält sich der Leib zur Seele, wie im Einzelnen die Epidermis zu den Körperteilen, die sie bedeckt. Die Seele (Psyche) ist also m. E. nicht wesensverschieden vom Leib (Physis), sondern nur formverschieden oder, wenn man will, gradverschieden. Bei der starken Wechselwirkung zwischen Seele und Leib kann man sich dem Eindruck nicht verschliessen, *dass die Seele im Grunde nur eine feine bisher unmessbare Substanz des Leibes darstelle.*“

Ich bin am Ende. Wer über das oder jenes aus den Verhandlungen sich genauer informieren will, muss natürlich zu den eingangs erwähnten, bei B. G. Teubner erschienenen „Verhandlungen“ greifen. Ich denke aber, schon aus dem Mitgeteilten geht hervor, dass auch ein Theologe, der mit lediglich theologischen und religiösen Interessen der Philologentagung beigewohnt hätte, reichlich auf seine Rechnung gekommen wäre. Ist es nicht ein erfreuliches Zeichen, dass eine Versammlung der Philologen und Schulmänner in ihrem Rahmen den Fragen der Wissenschaft und Praxis der Religion solch weiten Raum gewährt? Ich meine, wir Theologen werden die dargebotene Hand willig ergreifen und diese höchst schätzenswerte Mitarbeit der „Laien“ mit herzlichem Dank und neuer Lust zur eigenen Arbeit quittieren.

* * *

Mit grosser Genugtuung konstatiere ich — als Nachtrag zu meinen Ausführungen über die Philologentagung — dass die dort von mir erhobene Forderung eines Religionsunterrichts an den höhern Schulen aus der Mitte der Basler Lehrerkreise selbst aufs entschiedenste vertreten worden ist. An der Jahresversammlung der „Freiwilligen Schulsynode von Baselstadt“ vom 24. Nov. 1908 hat deren Präsident, der als wissenschaftlicher und praktischer Pädagoge vorzüglich bekannte *Dr. Th. Moosherr*, Lehrer an der Obern Realschule, einen von hohem idealem Sinn getragenen, be-

**geisternden** und zu Herzen gehenden Vortrag gehalten über „*Soziale Pädagogik*". Darin hat er sich über unsere Frage also entschieden geäussert (nach einem Referat in den „Basl. Nachr."):

*„Gerade in jetziger Zeit, da die Trennung von Kirche und Staat sich vollzieht, muss der Staat die religiöse Erziehung übernehmen; es ist eine Kulturpflicht des Staates. Und zwar sollte der Unterricht auf den höhern Schulen bis in die Kurse der Volkshochschule hinauf gepflegt werden. Denn da liegen die höchsten Probleme des Menschenlebens."*

---

## Weihevolle Gestaltung heiliger Feste und Lebensstufen ausserhalb der kirchlichen Formen.

Von Dr. *A. Meyer-Steinmann*, Pfarrer, *Albligen* b. Bern.

---

Als vor noch nicht sehr langer Zeit von der Berliner Schriftleitung der Monatsschrift „Deutsche Kultur" ein Preisausschreiben erging des Inhaltes:

> **„Wie gestaltet man die heiligsten Feste und Lebensstufen (Geburt, Mündigwerdung, Eheschliessung, Tod) weihevoll ausserhalb der althergebrachten kirchlichen Formen und Gebräuche?"**

wurde, wie es nicht anders sein konnte, manchen Ortes mit Interesse dem Ablauf der angesetzten Frist entgegengeschaut. Denn darüber konnte ein Zweifel nicht walten, dass in deutschen Landen, wo vor einer Reihe von Jahren die Bewegung für ethische Kultur eingesetzt hatte und wo gegenwärtig freidenkerische sowie sonstige kirchenfremde und kirchenfeindliche Stimmen sich unmissverständlich genug zum Wort melden, ein derartiges Preisausschreiben keinesfalls resultatlos bleiben würde. Nachdem mittlerweile der anberaumte Termin abgelaufen und da und dort nach dem Ergebnis des Preisausschreibens gefragt worden ist, sei hiermit solcher Nachfrage entsprochen.

### I.

Laut den Mitteilungen der „Deutschen Kultur" lief eine grosse Anzahl von Arbeiten ein, von denen viele allerdings den an eine Preisarbeit zu stellenden Anforderungen nicht genügten, denen aber ein allgemeiner Wert nicht abgesprochen werden konnte, indem sie zeigten, „wie vielfältig die Wege der religiösen und innerlichen Sehnsucht sind und wie tief die Kluft zwischen dem Überkommenen und dem Neuen noch klafft." Das „neue Land harmonischen Innenlebens" sei eben noch zu sehr beschränkt und beengt durch kirchlichen Druck.

Unter den eingelangten Manuskripten, hiess es ferner, sei keines so überragend gewesen, dass es den ersten Preis verdient hätte. Gleichwohl entschied sich der Verlag, den vier an erster Stelle stehenden Arbeiten je einen Preis von 150 Mark zuzuerkennen, nämlich den Arbeiten von Professor Dr. Vetter (Bern), Dr. Platzhoff-Lejeune (Villars sur Ollon), Ernst Lauterer (Würzburg), Johannes Nikol und Dr. Wachler (Weimar).

Diese vier Preisarbeiten sollten successive in der „Deutschen Kultur" veröffentlicht werden und es erfolgte auch die Publikation der Arbeit von Professor Dr. Vetter, welcher diejenige von Dr. Platzhoff-Lejeune sich anschloss. Dann kam die Sache zum Stillstand, indem der Verlag einging. Die Preisgekrönten bekamen auch nicht einen Pfennig des ihnen zugesprochenen Preises zu sehen, erhielten keine Nachricht mehr und hatten von der ganzen Sache nichts als Anwaltskosten. Von Gesinnungsgenossen her hätten sie wirklich Anderes erwarten dürfen, eine weihevollere Gestaltung der Angelegenheit, wie ein humoristisch angehauchter Kritiker sich ausdrückte.

Ein mehr sanguinisch veranlagtes Theologen- oder Laienblut wird vielleicht erklären, mit diesem Ausgang sei der Sache selbst deutlich genug das Urteil gesprochen und es sei schade um alle Zeit und Mühe, die noch darüber verloren würde. Nun, vor *Überschätzung* dieser in Diskussion gestellten Frage wird ein Jeder gesichert sein, der aus der Geschichte weiss, welche Anfechtungen und Stürme Kirche, kirchliche Institutionen und Gebräuche schon erlebt haben. Um so näher könnte die Gefahr der *Unterschätzung* liegen, dass man solche Zeiterscheinungen für keiner Beachtung wert hielte. Dies geht um so weniger an als in dem gelegentlich unter sehr fühlbarem Kirchenregiment stehenden Deutschland wie in dem kirchlich viel freiheitlicher gestalteten Schweizerland es in den Städten und auf dem Land derer genug gibt, welche erklären, „Wir gehen nicht, wir gehen nicht mehr in die Kirche"; und diese mehr oder weniger Indifferenten bilden manchmal nur die Vorhut von solchen, die direkt gegen die Kirche vorgehen und es halten wie jener akademisch Gebildete, der unlängst im Leitartikel eines der grossen Tagesblätter erklärte, es könne mit der Menschheit erst von dem Moment an besser kommen, da es keine Kirche mehr gebe.

Noch etwas sei erwähnt. In einem Begleitwort sagt die „Deutsche Kultur", es sei dieses Preisausschreiben erfolgt aus Rücksicht auf „viele religiös empfindende Menschen, die abseits der kirchlichen Wege wandeln"; es sei also nicht etwa aus Feindschaft gegen das, was Religion heisst, erfolgt. Vielmehr lässt die

„Deutsche Kultur“, um dies klar zu stellen, durch ihren Mitarbeiter Dr. Harpf sich über das äussern, was in heutiger Zeit unter Religion zu verstehen sei. Indem Dr. Harpf die Kirchenformen als überlebt bezeichnet und das Preisausschreiben als geeignet erklärt, „zeitgerechte Gedankenreihen von weitesttragender Bedeutung auszulösen,“ die der Schaffung einer zeitgemässen Religion dienen würden, stellt er als Hauptforderung für eine zeitgerechte Religion hin, es müsse aufgeräumt werden „mit der Anschauung eines persönlichen Gottes und seines rein menschlich-persönlich gedachten Schöpfungsaktes.“ Dies sei nur eine „beschränkende Besonderheit und ihr Begriff daher dem überall zuletzt ins unendliche Allgemeine hinausweisenden Naturwalten zuwider.“ Es könne modern-religiöse Überzeugung nur „mit der Immanenz, dem Innen- und Alleinsein des Gottesbegriffes anheben.“ Gott sei ganz selbst die Welt; Geburt und Tod nur Schein vor ihm. Auch findet sich ein Gebet beigefügt, welches als Mustergebet der neuen zeitgemässen Religion zu dienen hat und welches mit den Worten beginnt:

„Gott, der du in allem bist, wie alles allein durch dich ist und [in dir ist . . . . . .
„nichts bitten können wir von dir, denn du gibst uns alles...“

Wir lassen gerne jedem seine Meinung. Hingegen begreifen wir es, wenn gefragt werden sollte, wie sich dies zusammen vertrage? Die Anschauung eines persönlichen Gottes wird als unannehmbar bezeichnet und doch soll das neue Gottweltwesen gleichwohl mit „Du“ angeredet, alles Bestehende als seine Gabe betrachtet werden. Die „Deutsche Kultur“ dürfte sich nicht darüber verwundern, wenn nicht nur Kirchenleute und Theologen, sondern auch Atheisten und Freidenker der Ansicht sind, das erwähnte Mustergebet klinge nichts weniger als unpersönlich, sondern fast noch persönlicher als das alte Unservater.

Was besagen nun die Preisarbeiten selbst?

Das Preisausschreiben der „Deutschen Kultur“ fragt klar und bestimmt nach weihevoller Gestaltung heiliger Feste und Lebensstufen *ausserhalb* der Kirche. Um mehr als um blosse Verbesserung oder Abänderung vorhandener kirchlicher Formen und Gebräuche soll es sich handeln; immerhin wird nicht einfach deren radikale Beseitigung verlangt. So gewissermassen schonend sich in letzterer Hinsicht das Preisausschreiben ausnimmt, lässt sich doch erkennen, dass es der eigentlichen Sache nach nichts anderes gilt als den *Ersatz* kirchlicher Formen und Gebräuche. Daraus ergibt sich von selbst, dass in Bezug auf die zur Publikation gelangten Preisarbeiten Professor Vetters und Dr. Platzhoff-Lejeunes

das Interesse sich auf zwei Punkte konzentriert. Einerseits wird sich die Frage erheben, in welcher Hinsicht die kirchlichen Formen und Gebräuche sich überlebt haben. Andererseits wird man nicht weniger gespannt sein, zu vernehmen, was als ihr Ersatz in Vorschlag kommt. Es sind auch in der Tat diese zwei Punkte, welche Vetter und Platzhoff ins Auge fassen.

## II.

Bleiben wir zunächst bei der Frage, warum den modernen Kulturmenschen die kirchlichen Formen und Gebräuche nicht mehr genügen, so liegen hiefür allgemeine und spezielle Gründe vor.

Als allgemeine Gründe führt Vetter an, die kirchliche Pachtung solcher Feiern stehe im Widerspruch mit der neuzeitlich-demokratischen Forderung der Glaubens- und Gewissensfreiheit; niemand dürfe zu etwas gezwungen werden, dem er nichts nachfrage, wovon er innerlich los sei. Bis jetzt habe allerdings die Kirche die Feiern der Lebensstufen, abgesehen von deren zivilem Teil, ausschliesslich besorgt; aber je länger je weniger dürfe sie den Anspruch erheben, allein diese Feierlichkeiten würdig zu gestalten; denn auf Seiten des Publikums wie der Pfarrer werde dadurch nur der Lüge und Heuchelei Vorschub geleistet. Es sei auch die Zahl derer immer mehr im Zunehmen begriffen, die zu aufrichtig und stolz und feinfühlig seien, um den äussern Kirchenschein mitzumachen oder die Kirche als die Verkörperung der höchsten Ideale zu betrachten. Allen denen, die so denken, bleibe bei den gegenwärtigen Verhältnissen nichts übrig, als entweder bei solchen Gelegenheiten jeweilen „vorübergehend kirchlich“ zu werden oder auf weihevolle Gestaltung wichtiger Lebensstufen zu verzichten oder solche Feiern aus eigenen Mitteln festlich zu gestalten. Letzteres sei nicht Jedermann möglich; auch sei die Zahl dieser „Nichtmehrkirchlichen“ noch nicht hinreichend gross, indem sie noch keine eigentliche Gemeinde bildeten und es ihnen auch an entsprechenden Räumen und geeigneten Persönlichkeiten zur Leitung solcher Feiern fehle. Es räche sich, dass seiner Zeit bei der Schaffung der Zivilstandsämter nicht zugleich in dieser Hinsicht Vorsorge getroffen ward und die Kirchen auch als die gegebenen Räume für nichtkirchliche Feiern bestimmt wurden. Platzhoff macht allgemeine Gründe ähnlicher Art geltend. Auch er betont, dass es Gewissensbedenken seien, welche zum Verzicht auf kirchliche Feiern führten; nur nimmt er das Bedürfnis nach kirchenfreien Feiern vorwiegend für gebildete Kreise in Anspruch und legt — mit seinen eigenen Worten gesprochen — von vornherein der Sache „einen ziemlich aristokratischen Charakter“ bei.

Wie Vetter will er solche Feiern als allgemein menschliche Kulturanlässe aufgefasst wissen, lässt es aber dahingestellt, ob mit der Zeit alle Kreise sich den kirchenlosen Feiern zuwenden. Da die kirchlichen Weiheanlässe in der Hauptsache als Taufe, Konfirmation, Trauung und Beerdigung sich darstellen, treten Vetter und Platzhoff auch im Einzelnen auf dieselben ein, um ihre speziellen Einwände dagegen zu erheben.

Hinsichtlich der *Taufe* vertritt Vetter die Ansicht, sie sei hinfällig, schon weil ihr die ursprüngliche Bedeutung als Sündenabwaschungsakt und Teufelsaustreibung längst abhanden gekommen sei; auch könne man ein neugebornes Kind kein Gelübde ablegen lassen. „So ist die Kindertaufe, die zu allen Zeiten ihre Gegner gehabt hat, sowie die Taufe überhaupt als Sinnbild der Reinigung und als Gelöbnis der Kirchlichkeit heute nach jeder Richtung hin sinnlos geworden. Die jetzigen Christen denken denn auch bei der Wasserbenetzung, wenn sie dabei überhaupt etwas denken, lediglich noch an die Taufe Jesu im Jordan, wodurch dieser Gebrauch, den Jesus selbst später den Jüngern befohlen, zu einer Weihe des Menschen für das Leben und insbesondere für die christliche Kirche geworden sei.“ Platzhoff ist gegen die Taufe, insofern sie „auf den Namen der Triaität mit geweihtem Wasser vollzogen“ und durch sie eine Kluft zwischen getauften und ungetauften Kindern gezogen wird, „und wenn die Pathenfunktionen ohne Widerspruch der Kirche mit sträflichem Leichtsinn oder gleichgültiger Oberflächlichkeit gehandhabt werden.“

Bezüglich der *Konfirmation* hegt Vetter die Meinung, auch sie habe als blosse Bestätigung des Gelübdes der Kirchenzugehörigkeit „keinen Sinn mehr für eine Gesellschaft, worin die Kirche und ihre Gnadenmittel höchstens noch eine Sonn- und Feiertagsrolle spielen.“ Sie sei, wie die Taufe, gar nichts Ursprüngliches, sondern blos eine Art christianisierten Ritterschlages. Ein prinzipielleres Bedenken gegen die Konfirmation äussert Platzhoff: sie finde viel zu früh statt; unhaltbar sei der dabei geübte „moralische und physische Zwang, unter dem die vor den Altar getriebenen Kinder leiden“, und aufs schärfste sei zu tadeln die gewaltsame Unterdrückung der in dem Kinderherzen sich regenden selbständigen Gedanken und Zweifel; zudem gehe der ebenso wichtige, wenn nicht wichtigere Zeitpunkt der Mündigwerdung fast überall ohne irgendwelche Feier vorüber. Hier bestehe eine ganz eigentliche Lücke, die ausgefüllt werden müsse.

Gegen die *kirchliche Trauung* wendet sich Vetter mit dem Argument, es sei da die Nebensache zur Hauptsache und die Hauptsache zur Nebensache geworden. Schon in der deutschen

Vorzeit habe die Eheschliessung im Wesentlichen „aus der Willenserklärung des Brautpaares und deren Entgegennahme durch die Angehörigen“ bestanden; erst nach dem Ehevollzug habe gleichsam zum äusserlichen Abschluss der gemeinsame Kirchgang stattgefunden. Auch hier habe die Kirche in aufdringlicher Weise aus einer blos nebensächlichen und nachträglichen Gepflogenheit eine Hauptsache und Verpflichtung gemacht. Auch wenn die Trauung nicht als eigentliches Sakrament erklärt wurde wie bei den Katholiken, so sei protestantischerseits die Traufeier in der Kirche zum Hauptstück der Feier gemacht worden. Da bleibe nichts andres übrig als auf das Ursprüngliche zurückzugehen und auf die zur Hauptsache gewordene Nebensache, d. h. auf die kirchliche Feier zu verzichten. Platzhoff seinerseits findet die kirchliche Form bei der Eheschliessung erträglicher als bei Taufe und Begräbnis, weil man da weniger zur Annahme dogmatischer Vorstellungen gezwungen sei; immerhin konstatiert er bei der Trauung ein Zuviel und ein Zuwenig. Zuviel sei die Wiederholung des Jawortes, nachdem ja der Ehebund rechtsgültig schon geschlossen worden, und unhaltbar sei der von der Kirche trotz aller versuchten Milderung noch immer vertretene Standpunkt der Inferiorität des Weibes gegenüber dem Mann; das moderne Kulturbewusstsein kenne in der Ehe nur „den Bund zweier verschiedenartiger, aber gleichwertiger und völlig gleichberechtigter Geschöpfe.“ Zu wenig werde dagegen bei der kirchlichen Form der Eheschliessung auf die nicht ernst genug zu nehmenden Pflichten und Folgen der eingegangenen Gemeinschaft und lange nicht hinreichend auf die Verantwortung für die aus der Ehe hervorgehenden Kinder hingewiesen.

Das verhältnismässig grösste Entgegenkommen der Kirche gegenüber dem neuzeitlichen Empfinden konstatiert Vetter bei der *Bestattung der Toten,* wo wenigstens in protestantischen Orten rein weltliche Gedächtnisreden und Gesänge längst unbeanstandet in die Kirchengebäude eingezogen sind. Wo jedoch für einen kleinern Kreis in einem unkirchlichen Hause ein Pfarrer zur Beerdigungsfeier beigezogen werde, sei dies ebenso sehr eine Beleidigung für den nur als Lückenbüsser benutzten Pfarrer wie eine Missachtung der Lebensprinzipien des Verstorbenen, der mit der Kirche nichts zu tun haben wollte. Platzhoff nennt die kirchliche Form des Begräbnisses die am ehesten noch zulässige, weil am wenigsten für modernes Empfinden anstössige kirchliche Handlung und zwar sei sie um so erträglicher, je wahrer die dabei gesprochenen Worte den Charakter eines Verstorbenen wiedergeben und je weniger dabei auf Kosten der Wahrheit gerühmt wird.

Es tritt deutlich zu Tage, dass Vetter und Platzhoff im Allgemeinen und im Einzelnen durchaus nicht die gleichen Gründe und Einwände gegen die kirchliche Gestaltung heiliger Lebensstufen vorbringen, wie sich dies vielleicht erwarten liesse. Die Motivierung ist im Gegenteil eine zum Teil sehr abweichende, jedenfalls eine ziemlich mannigfaltige. Auch wäre man im Unrecht zu meinen, dass an den kirchlichen Formen gar nichts gelten gelassen, alles abgesprochen werde. Vetter z. B. schildert sehr nett, wie die kirchliche Begehung einer festlichen Handlung eine echt christliche und eminent demokratische Einrichtung sei: „Heute steht dieselbe schöne Kirche der armen Magd wie der reichen Dame offen", und als Vorzug einer solchen kirchlichen Feier stellt er es hin, dass die Gläubigen da „den allsehenden und allgütigen Gott sich gegenwärtig" fühlen und mit der sichtbaren Festgemeinde auch eine grosse unsichtbare Festgemeinde vor sich sähen. Dies hebe die Kirche weit über jede andere Gemeinschaft, und deshalb werde sie noch heute auch von den ihr Entfremdeten aufgesucht, und das gebe ihr „bis auf den heutigen Tag den Rückhalt, ohne den sie schon längst über ihren unterwühlten Mauern zusammengebrochen wäre." Platzhoff sagt geradezu: „Nirgends ist die Kirche und ihr Vertreter unentbehrlicher als am offenen Grabe . . . wo die Schauer der Ewigkeit uns umgeben."

Das zu Gunsten der Kirche Gesagte tritt jedoch so ziemlich zurück gegenüber dem, was als Ersatz für die kirchliche Gestaltung heiliger Lebensstufen in Vorschlag kommt.

## III.

So manches die Preisgekrönten der „Deutschen Kultur" gegen die kirchliche Feier heiliger Lebensstufen anführen, so manches schlagen sie vor, was an deren Stelle zu treten hätte. Schon die Fassung des Preisausschreibens besagt, dass wo die Kirche in Wegfall kommt, auch die kirchliche Benennung eines Weiheanlasses keinen Sinn mehr haben kann. Deshalb wird Taufe durch Geburtsfest, Konfirmation durch Mündigkeitserklärung, Trauung durch Eheschliessung, Leichengebet durch Totenfeier ersetzt.

Vetter betont, dass es der Wunsch eines jeden einigermassen sorgenfreien Menschen sei, „die Meilensteine des persönlichen Daseins mit einiger Feierlichkeit zu setzen, besonders Geburt, Eheschliessung und Tod weihevoll zu begehen" und so wenigstens Daseinsspuren zu hinterlassen. Ebenso hebt Platzhoff hervor, dass von jeher bedeutungsvolle Daten im Menschenleben festlichen Charakter trugen; dies werde so bleiben, auch wenn in Zukunft

die Kirche als massgebender mitwirkender Faktor ausgeschaltet sei.

Wie werden sich nun diese kirchenlosen Feiern gestalten, wer wird sie leiten, wo und in welcher Form werden sie vor sich gehen? Auf alle diese Fragen bleiben Vetter und Platzhoff die Antwort nicht schuldig. Bald stimmen sie mit einander überein, bald gehen sie auseinander. Wie die Einwände lassen sich auch die Vorschläge für den Ersatz kirchlicher Formen am besten in allgemeine und spezielle gruppieren.

Einig sind Vetter und Platzhoff darin, dass auch fernerhin jemand die Feiern wichtiger Lebensstufen leiten müsse und dass gewisse Formen dabei zu beachten seien. An jedem Ort, postuliert Vetter, müsste sich eine bestimmte Persönlichkeit der Vollziehung dieser Funktionen widmen und bei Vornahme derselben das allgemein Menschliche betonen, an die Freude oder Mittrauer der Anwesenden, an die Hingabe an das allgemeine Wohl appellieren. Jedem *Weiheredner* — Gemeindesprecher wäre für jetzt noch ein verfrühter Ausdruck — bliebe es auch überlassen, auf Wunsch oder eigenen Antrieb hin jeweilen eine passende freie Ansprache zu halten. Platzhoff spricht sich über diesen Punkt ebenso entschieden aus; nur will er an Stelle der überflüssig werdenden Pfarrer nicht eine speziell für die Vornahme weihevoller Handlungen bestimmte und sich eignende Persönlichkeit in Aussicht nehmen. Nach seinem Dafürhalten kommt es besser dem *Familienhaupt*, also dem Hausvater oder je nachdem einem Grossvater, ältesten Sohn, nahen Verwandten oder intimen Freund zu, die Funktion eines Priesters zu übernehmen. Es könnte so am ehesten einem handwerksmässigen Betrieb der Feier vorgebeugt werden; denn ein Familienhaupt würde „an persönlichem Mitempfinden und innerer Beteiligung ersetzen, was ihm an Gewandtheit und Schulung gebricht.“ Auch sind Vetter und Platzhoff darin einig, dass als Grundlage solcher Feiern eine Anzahl fester Formen zu dienen hätte, eine Art *Liturgie*, wie Vetter es nennt, eine Art *Laienbrevier*, wie Platzhoff es sich denkt als Sammlung einer grössern Auswahl Zitate der besten Denker aller Zeiten über Leben und Sterben, wozu im Buddhismus, in alten und neuen Klassikern, auch bei den Mystikern des Mittelalters sich viele ungehobene Schätze fänden, die es wert seien, neben der bisher ausschliesslich gebrauchten Bibel verwendet zu werden.

Als Ort für die Abhaltung solcher Feiern schlägt Vetter für so lange Zeit *Privaträume* vor, bis die Kirchen auch den Kirchenlosen eingeräumt werden. Hinaus aus der Kirche, hinein in die Kirchen! Überhaupt ist er dafür, dass die Gestaltung solcher

häuslicher Feiern im Allgemeinen dem bisherigen Usus sich anzuschliessen hätte, wobei selbstverständlich Alles ausgeschlossen sei, was an die Anerkennung einer geoffenbarten Religion erinnern könnte. Platzhoff will gleichfalls die kirchlichen Gebräuche durch allgemein kulturelle Gebräuche ersetzen, dabei aber im ausgesprochenen Gegensatz zu Vetter das religiöse Moment nicht gänzlich weglassen. Ihm ist die kirchliche Gestaltung der Religion nicht die einzige und älteste und beste unter den verschiedenenen Ausdrucksformen des religiösen Empfindens. Aus Religion ruft er einer kirchenfreien Feier wichtiger Lebensstufen. Er betont es ausdrücklich, es sei der Glaube an eine frühere und die Hoffnung auf eine spätere Existenz mit modernem Kulturstreben ganz wohl vereinbar; nur gebe ein vorwiegend diesseitiges Kulturstreben unserer Existenz viel mehr Würde und Gewicht als wenn das Leben blos als Vorbereitung auf ein anderes Dasein betrachtet werde. Er hält auch dafür, und er berührt sich in diesem Punkt wieder mehr mit Vetter, dass diese neuzeitlichen laizisierten Feiern der Lebensstufen, die in vielen Gemeinden ohne berufsmässige Leiter sich bewährt hätten, nicht weniger schön und reich sind, ja noch mehr Trost und Erhebung den Kulturfreunden bringen als die Kirchenchristen bei ihren mit Jenseitsgedanken durchsetzten Weiheanlässen sie empfänden. Dagegen spricht er sich des Entschiedensten aus gegen die Nachahmung kirchlicher Riten in symbolischen Handlungen, wie es in Frankreich bei den Auguste Comteschen freien Gemeinschaften geschehe, welche in vielfach lächerlicher Weise kirchliche, speziell katholische Riten kopieren und auffrischen. Absehend von allen rituellen oder sakramentalen Gegenstücken sollen die wahren Kulturfreunde, die kirchenlosen Kulturchristen ihre Weiheanlässe einfach und kurz, würdig und gehaltvoll gestalten. In solcher laienförmigen Feier wichtiger Lebensstufen kann am ehesten das alte, vom Protestantismus stets erstrebte und nie erreichte Ideal des allgemeinen Priestertums in Erscheinung treten, das um so mehr und desto schneller Aussicht auf Verwirklichung hat, je weniger lange mehr „unsere Staaten christlich sind" und je weniger lange mehr „die staatlichen Landeskirchen existieren."

Schon aus diesen allgemeinen Richtlinien lässt sich entnehmen, in welcher Weise ungefähr die zukünftige ausserkirchliche Gestaltung weihevoller Lebensmomente geschehen würde. Vollends deutlich wird dies durch die Direktiven für die einzelnen Fälle.

Das Liturgieformular beim *Geburts- und Namensfest,* sagt Vetter, soll das Auftreten eines neuen Erdenbürgers als etwas

für die Menschheit überhaupt Heiliges darstellen. Befreundete Menschheitszeugen legen das Gelübde ab, sich des Kindes anzunehmen. In dankbarer Weise lassen sich bei dieser Feier musikalische Beigaben verwenden, die sich auf das unerschöpflichste Motiv aller Kunst, Mutter und Kind, beziehen oder direkt „an die Sagen vom Kind Jesus" anschliessen, wobei letztere einfach als schöne Poesie aufzufassen sind. Ebenso darf unbedenklich die schon vorchristliche, speziell altgermanische Weihe mit Wasser beibehalten werden, wenn nur die nach jeder Richtung hin sinnlos gewordene Kindertaufe die zeitgemässe Auslegung bekommt, welche Vetter in die Worte fasst:

„Wasser umfängt ruhig das All; ohne Wasser kein Leben;
„Wasser der gemeinsame Lebenssaft in den Adern aller lebenden
„Wesen; Wasser, das ewig Bewegte, stets Kommende, stets
„Schwindende, stets Wiederkehrende."

Die unter Stirnbenetzung vor sich gehende Namensweihe würde ausserdem von einem Weihespruch etwa solcher Art begleitet sein:

„Willkommen uns Eltern, uns Freunden und Zeugen —
„Willkommen, Kind — Bruder — Mensch, —
„aus dem ewigen Strom des Lebens auftauchend,
„eine Weile mitzufliessen —, willkommen zum Leben —
„Lieben — Leiden — als Träger des Namens,
„mit dem wir dich weihend grüssen."

Ausser diesen Weiheworten hätte eine Erklärung des Taufnamens zu geschehen, wodurch von selbst alle die oft unpassenden Namen wegfallen und den Kindern nur Namen gegeben würden, die zugleich Wünsche bedeuteten. — Auch Platzhoff sieht in der Taufe nicht mehr die Aufnahme des Kindes in eine göttliche Gemeinschaft; es bedarf keines geweihten Wassers und schwarzen Talares" mehr. Als einfache Geburtsfeier, zu welcher ein bescheidenes Mahl, ein Ausflug, eine Rede, ein vorgelesener Abschnitt die Eltern und Paten vereinigt, stellt sie die feierliche Einführung eines jungen Erdenbürgers in das Weltleben und in die Kulturarbeit dar.

Für die an Stelle der Konfirmation, resp. Firmung tretende Feier der *Mündigkeits-, bezw. Volljährigkeitserklärung* stellt Vetter wie für die Geburtsfeier ein näheres Programm auf. An einem jährlich wiederkehrenden bestimmten bürgerlichen Festtag ziehen die jungen Bürger zu Stadt und Land in einen Versammlungsraum, meist wohl die Kirche des Ortes, werden dort mit Gesang empfangen, mit einer Ansprache begrüsst und durch ein Gelübde in den bürgerlichen Verband aufgenommen. In gemischter Ge-

sellschaft, „bei Spiel und Tanz und Lustbarkeit“ würde der Tag beschlossen. Entsprechend will Platzhoff die Konfirmation durch die Feier der Mündigwerdung ersetzen, die am besten etwa auf das 21. Jahr angesetzt und in Gegenwart des Verwandten- und Freundeskreises begangen würde. In Ersetzung des Konfirmandenunterrichtes hätte ein Vorbereitungskurs mit individuell- und sozial-ethischer Belehrung, sowie hygienischer und sexueller Aufklärung die jungen Leute an ihre Verantwortung zu erinnern.

Auch die Feier der *Eheschliessung* würde Vetter von einer symbolischen Handlung begleitet sein lassen. Nachdem auf die Ziviltrauung Begrüssung und Beglückwünschung erfolgt wäre, hätte der Weihesprecher den Ringwechsel zu vollziehen. — Platzhoff äussert sich über die Gestaltung dieser Feier nicht weiter. Er möchte nur hauptsächlich die beiderseitige Verantwortung den Neu-Vermählten möglichst einprägen. „Eheschliessung ist kein Scherz . . . ihre Grösse und Schönheit duldet nur selbstsuchtfreie Menschen als Gäste!“

Den einfachsten Verlauf, nach Aussen betrachtet, nähme die *Totenfeier*. Vetter sieht hier von irgendwelchem symbolischen Ritus ab. Sie würde sich auf Beileidsbezeugungen im Trauerhaus beschränken; mit der Zeit käme es einem Gemeindesprecher oder Freund der Familie zu, im Hause oder am Grab einen Nachruf zu halten. Platzhoff, wie schon erwähnt, kann sich bei dieser Feier am besten mit der üblichen kirchlichen Form einverstanden erklären.

In all diesen Fragen wollen Vetter und Platzhoff nicht als Stürmer und Dränger vorgehen, sondern die Dinge nach und nach sich aus sich selbst herausgestalten lassen. Vetter macht speziell darauf aufmerksam, dass er nicht blos theoretisch sich die Sache so denke, sondern sie schon mehrmals in praxi durchgeführt habe bei der eigenen Trauung, bei der Namensweihe seiner Kinder, beim Tod seines Sohnes, bei der Leichenfeier eines befreundeten atheistischen Dichters. Auch macht er aus der ältern geistlichen und neuern profanen Musik, sowie aus der Literatur — Goethe, Uhland, C. F. Meyer, Spitteler — verschiedene für solche Feiern sich eignende Stoffe namhaft.

* * *

Werden die in der „Deutschen Kultur“ durch Vetter und Platzhoff gebrachten Vorschläge für den Ersatz der kirchlichen Formen und Gebräuche mehr anerkennde Zustimmung finden oder mehr lächelndem Kopfschütteln begegnen? Freidenker urteilen

darüber vielleicht anders als Pfarrer, Laien anders als Theologen — vielleicht auch nicht.

Wurde im Vorstehenden verhältnismässig ausführlich darauf eingetreten, so geschah es nicht zum Wenigsten deshalb, weil es von kirchengegnerischer Seite immer wieder heisst, die Kirchenmänner wichen dergleichen Fragen aufs Ängstlichste aus und hielten sich geflissentlich solche Erörterungen vom Leibe.

In der Tat werden derartige Fragen kirchlicherseits öfters einfach mit Stillschweigen beantwortet, aus keinem andern Grund, als weil solche Erscheinungen durchaus nichts Neues sind. Kirchliche Beunruhigungen von religions- und kirchenfeindlicher oder von kirchenfeindlicher, aber religionsfreundlicher Seite sind von jeher von Zeit zu Zeit wiedergekehrt. Gleich der erste Geschichtsschreiber der christlichen Kirche, der um 340 verstorbene Euseb von Caesarea weiss von solchen zu berichten. Kirchliche Beunruhigungen treten gegenwärtig nicht stärker auf als in frühern Zeiten, nur ist ihnen im Zeitalter der Druck- und Pressfreiheit mehr Gelegenheit geboten, sich vernehmbar zu machen und in weitere Kreise zu dringen. Die Preisschriften der „Deutschen „Kultur“ sind also nicht als solche, sondern nur durch ihre besondere Art ein Charakteristikum der Gegenwart. Die Tatsache, dass immer etwa Ansätze geschahen, welche auf Beseitigung der Kirche und auf Ersatz kirchlicher Formen tendierten, diese Tatsache gereicht — mit den Worten Harnacks zu reden — der Frömmigkeit nicht zur Unehre, denn „die Religion ist kein Bündel von Liturgieen, Lehren und Lebensregeln, sondern besteht primär in lebendigen Menschen, die die Religion fortzeugen.“ Und bevor man sich allzu bange werden lässt durch die Frage, ob nicht die Kirche und ihre Vertreter für Gegenwart und Zukunft völlig überlebt und nutzlos sind, lese man die Schrift von Theodor Kappstein „Bedürfen wir des Pfarrers noch?“ Aus derselben ist zu ersehen, dass das Ergebnis einer diesbezüglichen Umfrage bei einer grossen Zahl von zeitgenössischen Persönlichkeiten aus den verschiedensten Berufs- und Parteigruppen in einem für Kirchenfreunde und für Kirchenfeinde gleich sehr unerwarteten Masse bejahend ausfiel.

Auf die Preisschriften der „Deutschen Kultur“ sind wir auch deswegen näher eingegangen, weil in ihnen nicht, wie es oft genug geschieht, nur getadelt, abgesprochen und niedergerissen wird, sondern weil für das zu Beseitigende Ersatz geboten ist und positive Vorschläge gebracht werden.

Fraglos kann man in verschiedener Hinsicht Vetter wie Platzhoff nur lebhaft zustimmen. Das Dringen auf Wahrheit und

Einfachheit, das Verweisen der blossen Wortrednerei, den Mahnruf gegen die Gleichgültigkeit, das Hervorheben der Lebensverantwortung können auch wir Pfarrer nur beherzigen. Nicht weniger fraglos dürfte sein, dass für jedermann, der nicht für oder wider das in den Preisschriften Gesagte voreingenommen ist, sondern in unparteiischer Unbefangenheit die Sache betrachtet, allerlei der nähern Prüfung wert ist. Ebenso fraglos dürfte aber auch sein, dass sich in dieser und jener Hinsicht gegenüber den Vetter-Platzhoffschen Einwänden Gegeneinwände erheben liessen. Wir sehen davon ab, auch wo solche sachlich mehr als gerechtfertigt wären. Es würde dies je nachdem vielleicht unbesehen nur als ein pro-domo-reden ausgelegt werden. Wir denken überhaupt von diesen Dingen zu hoch, als dass wir sie von menschlichen Gründen und Gegengründen abhängig betrachten. Doch schliesst dies nicht aus, dass der eine oder andere Punkt im Sinn einer Fragestellung aufgegriffen werde.

Alles in Allem resultiert wohl der Eindruck, dass die Verschiedenheiten das Gemeinsame eher überwiegen. Deutlich genug — als Vorkämpfer des Freidenkertums darf er schon nicht anders — will Prof. Vetter die Feier wichtiger Lebensstufen als reine Angelegenheit einer menschlichen Gesellschaft aufgefasst wissen; nicht im Namen einer Gottheit sollen sie geschehen oder, wenn es doch sein müsste, dann wohl lieber im Namen einer altgermanischen Gottheit als des Christengottes. Ganz abweichend denkt nachgewiesenermassen Dr. Platzhoff-Lejeune, welcher das religiöse Moment gewahrt wissen will, aber dabei des Entschiedensten Fernhaltung alles dessen verlangt, was irgendwie einer symbolischen Handlung gliche. Ist diese Divergenz nur etwas Nebensächliches? Könnte da nicht die Möglichkeit nahe liegen, dass die Vetter-Platzhoffschen Vorschläge statt Fragen zu lösen nur neue Fragen bringen, statt Ersatz zu bieten solchen eher illusorisch machten? Es sei nur daran erinnert, dass im geschichtlichen Verlauf Religion immer wieder Gemeinschaft stiftend gewirkt hat und wirkt, und dass sie jeweilen zu mehr oder weniger äusserlich sichtbarer Darstellung ihres Inhaltes führt. Umgekehrt gibt den kirchlichen Riten nicht ihre äussere Gestaltung, sondern der religiöse Untergrund, die Basierung auf das Göttliche die eigentliche tiefere Bedeutung und den wahren innern Gehalt.

Auf dem Montmartre zu Paris fand vor etwa 17 Jahren eine sogen. Ziviltaufe statt. Ein Advokat und Deputierter figurierte dabei als Täufer. Seine Hände über die Köpfe einiger vor ihn gebrachter junger Citoyens erhebend, sprach er die Formel: „Lasst mich euch taufen im Namen der sozialen Republik;

im Namen der Sonne, die die Erde befruchtet; im Namen der Vögel, die in den Bäumen singen; im Namen alles dessen, was von dem ewigen Leben ausströmt; im Namen des ewigen Geheimnisses taufe ich euch zu Bürgern!" Auch von unverdächtig freidenkenden Bürgern wurde diese Zeremonie als „singerie" bezeichnet.

Bei einer Kulturtaufe in akademischen Kreisen einer Schweizerstadt vollzog dem Vernehmen nach der in ein gelbseidenes Festgewand gekleidete Familienvater an dem auf einer silbernen Platte ihm überbrachten Täufling den Weiheakt der Aufnahme unter die Kulturmenschheit. Verschiedene nichts weniger als durch kirchlichen Druck beengte Anwesende hatten von der Sache fast den Eindruck einer Komödie.

Gleichfalls in einer Schweizerstadt schloss bei einer grossen öffentlichen Leichenfeier ein Zivilredner unter pathetischen Gesten mit den Worten: „N. N., dein Bild bleibt auf ewig in unserer Retina eingegraben!" Diese Exklamation, statt feierlich zu stimmen, löste bei der Zuhörerschaft nahezu einen Lachanfall aus.

Vielleicht müssen auch die Preisträger der „Deutschen Kultur" sich darauf gefasst machen, dass ihnen von mehr als einer Seite entgegnet wird: Völliger Atheismus ohne jegliche weihevolle Gestaltung der Lebensstufen sei erträglicher als etwas, welches gar nicht mehr das sein will, was es doch eigentlich ist; lieber nichts als solche Surrogate in Form ästhetisch-ritueller Zwitterdinge; auch Pantheismus, wie er in alter und neuer Zeit gelegentlich als die einzig mögliche und befriedigende Religion gelte, sei nach Schopenhauers Ausdruck nur eine etwas höflichere Form, dem Herrgott den Abschied zu geben.

Nicht als Einwand, sondern blos als Tatsache erwähnen wir auch, dass es je und je Menschen gegeben hat, welche absichtlich oder nicht absichtlich religionslos erzogen wurden, bei denen von selber zu gekommener Zeit der innerlich-religiöse Sinn mächtig durchbrach und welche an den vorhandenen kirchlichen Religionsformen nicht nur nicht Anstoss nahmen, sondern sich an deren Einfachheit freuten und die Teilnahme daran als ein dankbares Dürfen empfanden. Sicherlich würde auch die „Deutsche Kultur" es als Ungerechtigkeit, ja als anmassenden Eigendünkel und kulturwidrige Beschränktheit taxieren, in solchen Fällen den Vorwurf intellektueller Rückständigkeit und kultureller Minderwertigkeit zu erheben.

Ob die Vetter-Platzhoffschen Vorschläge für Kirche und Kirchenmänner den Anfang des Begrabenwerdens gleichsam bei lebendigem Leib bedeuten oder ob es wirkungslos verhallende

Stimmen müssiger Phantasie sind, wird die Zukunft lehren. Wahrscheinlich mag weder das eine noch das andere der Fall sein. Eines fortdauernden prüfenden Interesses ist die Sache jedenfalls nicht unwert und besonders interessant müsste es sein, über das Preisausschreiben und die Preisarbeiten der „Deutschen Kultur“ sich aussprechen zu hören den wackern Freund wahrer Kultur, Heinrich Pestalozzi, welcher den Ausspruch getan hat: „*Glaube an Gott ist die Quelle aller Weisheit und alles Segens und Bahn der Natur zur reinen Bildung der Menschheit!*“

---

# Nochmals die Kanones des Rabbula, Bischofs von Edessa.

Von *Ludwig Köhler*, Aeugst (Zürich).

Zu dem in dieser Zeitschrift 1908, 210—213 Ausgeführten möchte ich Folgendes mitteilen.

1. Herr *F. Crawford Burkitt* schreibt mir, dass in der Tat der von ihm allein zitierte Text der Kanones bei *Overbeck* die von mir S. 211 beanstandeten Worte „die auf dem Lande leben“ nicht hat. Herr *Burkitt* hat aber diese Worte dem Manuskript des Britischen Museums (Nr. 14526) entnommen; sie sind auch bei *Wright,* catalogue of the syriac manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838 p. 651 zu finden.

2. Den Rest meiner Beanstandungen gibt Herr *Burkitt* bis auf eine gleich zu erwähnende Ausnahme zu, mit dem die deutsche Gelehrsamkeit gewiss nicht erhebenden Zusatz: „a large number of them belongs to the German edition of my book.“ Ist denn Englisch so schwer? Und der Übersetzer *Preuschen* erwähnt eigens, dass er, so weit es ihm möglich gewesen sei, nach den syrischen Originalen übersetzt habe. Wenn er nur das englische Original zuverlässig verdeutscht hätte!

3. Herr *Burkitt* kann nicht verstehn, warum ich bei der 20. Regel (S. 212) sein „falsch“ durch ein „auf verhüllte Art“ ersetze. Er beruft sich dabei auf Mc 10,19, wo für das pseydomartyreses der gleiche syrische Ausdruck plus „schwören“ steht. Ich habe bei dieser Differenz hauptsächlich Wert darauf gelegt, das Sprechende des syrischen Ausdrucks nicht verschwinden zu lassen.

4. Durch einen glücklichen Zufall habe ich mich seither mit einigen Aufsätzen beschäftigt, welche mir über die 24.—26. Regel noch mehr Licht gaben, es mir aber gleichzeitig noch

rätselhafter machen, wie Gelehrte, die ex professo mit dieser Literatur zu tun haben, diese Regeln missverstehn konnten.

Die Aufsätze sind: a) *Lujo Brentano*, Ethik und Volkswirtschaft in der Geschichte, München 1901;

b) derselbe, „Die wirtschaftlichen Lehren des christlichen Altertums", Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der königl. bayrischen Akademie der Wissenschaften zu München, 1902, 141—193;

c) derselbe, „Zur Genealogie der Angriffe auf das Eigentum", Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 1904, 251 —271.

In diesen Aufsätzen wird deutlich, wie in der christlichen Behandlung des Eigentumsbegriffes ein Satz der Synode zu Karthago von 397 eine grosse Rolle spielt, welcher lautet: „ut episcopi et presbyteri et diaconi vel clerici non sint conductores vel procuratores privatorum neque ullo turpi vel inhonesto negotio victum quaerant, quia respicere debeant scriptum esse: nemo militans deo implicat se negotiis saecularibus."

Die conductores vel procuratores sind ganz wörtlich die „Verwalter und Agenten" *Preuschens*.

Wir haben neuerdings wieder begonnen, das Eigentum vom Evangelium aus zu betrachten und zu beurteilen. Ein junger Theolog, der sich dazu über die Kirchenväter machte, würde einen anziehenden und gewinnreichen Gegenstand behandeln. Er fände in den genannten Aufsätzen reiche Anleitung, müsste vor allem aber auch das Buch von *Schilling* studieren: Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur, von dem ich selber vorläufig nur weiss, was *Hermelink* in der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie (1908, 175) und *Grützmacher* in der Theologischen Literaturzeitung 1909, 16f) dazu anmerken.

---

# Zu Clemens Alexandrinus, quis dives salvetur c. 3.

Von *Ludwig Köhler* in Aeugst (Zürich).

Im Anfang des dritten Kapitels seiner Abhandlung quis dives salvetur (Ausgabe von Barnard in den Texts and studies V, 2, 1897, S. 3,10 —22) sagt Clemens Alexandrinus:

„Es müssen also die, welche wahrheitsliebend und bruderliebend . . . . . . . . . . . . . . . und weder dreist sich gegen die reichen Berufenen erheben, noch auch wiederum vor ihnen aus eigener Gewinnliebe zu Boden fallen, zuerst aus ihrem [der Rei-

chen] Sinn die grundlose Verzweiflung entfernen und ihnen mit der nötigen Auslegung der Sprüche des Herrn klar machen, dass ihnen nicht völlig das Erbe des Reichs der Himmel abgeschnitten ist, wenn sie den Geboten gehorchen; dann, wenn sie gelernt haben, dass sie von einer grundlosen Furcht bewegt waren, und dass der Herr sie, wenn sie willig sind, gern annimmt, müssen sie ihnen darlegen (*προ δεικνυναι*) und sie in das Wissen einführen (*μυσταγωγειν*), dass [überhaupt] und durch was für Werke und was für ein Verhalten (*διαθεσεις*) sie der Hoffnung teilhaftig werden können."

Wie oben angedeutet, ist im griechischen Texte eine Lücke. Im Apparat bemerkt Barnard dazu: „lacuna fere 15 litterarum" und weiter: „*διακειμενους* addidit Fell." Hätte Fell mit seiner Vermutung Recht, so wäre oben in die Übersetzung „sind" einzufügen. Allein abgesehn davon, dass das blass ist, hat das von ihm vorgeschlagene Wort nur 12 Buchstaben, und es fehlen 15. Ich schlage darum vor, *προδεικνυντας* einzusetzen.

Dieses Wort hat 13 Buchstaben, ist weniger blass (setze oben ein: „darlegen") und kommt im übersetzten Zusammenhang in dem gleichen Sinne vor, wie ich oben angedeutet habe. Dazu kommt, dass Clemens in zwei vorhergehenden Kapiteln über die klagt, welche teils ohne Liebe zur Wahrheit, teils ohne Liebe zu den Menschen die Frage erörtert haben, ob auch ein Reicher selig werden könne. So empfiehlt sich meine Vermutung auch sachlich.

Vielleicht ist die Konjektur schon gemacht. Ich habe keine neuere Ausgabe zur Hand, und dass ich sie dann noch einmal und völlig unabhängig gemacht hätte, würde ihr ja nur zur Bestätigung dienen.

---

# Kleine Beiträge zur Septuagintaforschung.

Von *Ludwig Köhler* in Äugst (Zürich). S. 1908, S. 182—185.

24. Jer 5,31. Bei der Vorbereitung meiner Dissertation: „Beobachtungen am hebräischen und griechischen Text von Jeremia Kap. 1—9. I." (auch in *Marti's* Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, 1909, 1—39) hatte ich zum Abschnitt 3: „Beseitigung einzelner Verderbnisse des Textes, vornehmlich des griechischen" es auch mit Jer 5,31 zu tun. Dort sagt H.: „Die Propheten treiben Prophetie in Trug, und die Priester herrschen auf ihren Händen." G übersetzt: „Die Propheten treiben ungerecht Prophetie, und die Priester klatschten dazu mit ihren Händen."

„klatschten“ heisst *επεκροτησαν*. Ich schlug seinerzeit nach, was *Schleusner* zu diesem Worte sagt. Es lautet: „*Cappelus* et *L. Bos* recte coniiciunt *επεκρατησαν*.“ Ich verwarf diese Vermutung trotz des recte von *Schleusner*, weil sie ja eine ganz deutliche Annäherung von G an H sei.

Nun aber fragt mich *Eberhard Nestle* an: „Leuchtet Ihnen zu 5,31 *Grabe's* Vorschlag (Proleg. in Octat. I) nicht ein, *επεκρατησαν* zu lesen?“ Also auch *Grabe*, dessen Buch mir nicht zur Hand ist, hat, offenbar unabhängig von *Cappelus* und *Bos*, diesen Vorschlag. Und da ich ihn wieder prüfe, scheint er mir in der Tat richtig zu sein. G übersetzt ganz zutreffend: „Die Priester herrschten mit ihren Händen.“ Unwillkürlich oder nach einer Überlegung erschien dies dem Ersteller der Handschrift, von welcher die unsern abstammen, ziemlich töricht, wie ja denn auch der Sinn von H strittig ist, und er liess die Priester „klatschen.“

Lies also *επεκρατησαν*.

Wie man aber zu verschiedenen Zeiten dasselbe Problem verschieden ansehen kann! Es ist im Grossen so, wie hier im Kleinen.

25. *Eine Fehlerquelle von G.* In der eben genannten Arbeit, S. 19, Anmerkung 2 schrieb ich: „Wie mir mein verstorbener Lehrer *Karl Viktor Ryssel* einmal sagte, begegnet man in *syrischen* Handschriften öfters der Tatsache, dass Textstellen, welche auffällig und Schreiberversehen sind, bei genauer Prüfung eine ganz feine Durchstreichung tragen. Der Schreiber merkte, dass er einen Fehler gemacht hatte, hat aber eine zu auffällige Korrektur vermieden, um den Arbeits- und Kaufpreis seiner Mühe nicht zu mindern.“

Dazu macht mich *Eberhard Nestle* auf S. 6 *seiner* Septuaginta-Studien V, 1907 aufmerksam, wo er anmerkt, dass aus *Thompson's* Photographie des Codex Alexandrinus deutlich ein Annullierungspunkt über dem dritten *ν* von Gen 2,6 *αναιβεννεν* zu ersehen ist.

Da hätten wir also ein Analogon in einer G-Handschrift zu *Ryssel's* Beobachtung an syrischen Handschriften.

26. *Ein Dutzend Verbesserungen zu Swete's Sacharjatext.* a) 1,4 lies *προφηται οι εμπροσθεν λεγοντες* mit S corrector a A Q. Der Fehler entstand durch Haplographie. b) 2,14 lies *ιουδαν τη* ohne Komma dazwischen. c) 3,8 lies *προ προσωπου σου* mit S A Q. Fehler wie a). d) 4,1 lies *εξηγειρεν* mit S A Q. Der Schreiber versah sich von *γε* auf *ρε*. e) 4,10 lies *χαρησονται*. Siehe *Wackernagel* in Theol. Lit.-Zeitung 1908, 640 gegen *Helbing*, Grammatik der Septuaginta 1907, 88. f) 5,3 lies *εκ τουτου εως θανατου* mit S A Q Γ. Auslassung infolge Gleichendigkeit. g) 6,8 lies *ανεβοησεν*

mit B ab SAQ. h) 8,18. 19 lies *προς με λεγων ταδε λεγει* mit S corrector a AQ. Der Schreiber versah sich von *λε* auf *λε*. j) 9,1 lies *λημμα λογου κυριου εν γη σεδραχ και*. *Tischendorf* hat innerhalb dieser Worte gar keine Interpunktion, *Swete* teilt die seine mit ältern Ausgaben. Sie ist nach H gemacht, aber H ist ja selber alteriert! i) 9,9 lies *σου, δικαιος*. k) 9,15 lies *εκπιοντα το αιμα αυτων*. Vgl. *Nowack* in seinem Kommentar. l) 10,8 für *χαρειται* lies *χαρησεται*, wie gerade vorher steht. Vgl. zu e. m) Für *θρηνουντων* lies *θρηνου των*.

27. *παν=παντα*. In dieser Zeitschrift 1907, 232 und in meiner Dissertation S. 10 habe ich mich gegen den Grammatiker *Helbing* gewandt, der *παν=παντα* für „eine Eigentümlichkeit von B" erklärt. *Eberhard Nestle* unterstützt mich mit dem Hinweis auf Ps Sal 3,10 *παν ανδρα* und 8,23 *παν σοφον* (maskulinisch!). Den ersten Beleg bieten die Codices c h i l m p r o, den zweiten hat nur r, die andern haben *παντα*.

---

# Literatur.

## Calvin.

Aus der Flut der Calvin-Artikel, welche prompt auf den Calvintag erschienen sind und in Gefahr stehen, mit dem Fest auch zu verschwinden, möchte die Schw. th. Z. ein par bleibende Notizen herausziehen und eine Anzahl übersehener Gedanken nennen mit dem ausgesprochenen Wunsch, ihre Leser möchten nun, statt Calvin wieder zu den Toten zu legen, erst anfangen ihn zu studieren. Nicht nur aus den Briefen, so ausserordentlich wertvoll die Gabe von Pfarrer Schwarz ist; auch nicht nur in den verschiedenen Ausgaben der Institutio und den dogmatischen Würdigungen derselben bis auf unsere Zeit; noch weniger in den Biographien allein, mögen sie alten oder neuen Ursprungs und Geschmacks sein. Alle geben ein Zerrbild, das einseitig und abstossend wirken muss.

Um solchen Aufgaben gerecht zu werden, greife ich zu Erichsons Bibliographia Calviniana (Schwetschke 1900; alle Schriften in allen Ausgaben von und über Calvin). Sie ist zwar nicht mehr ganz neu und darum nicht mehr ganz vollständig. Aber über das wissenschaftlich Wertvolle der letzten 9 Jahre lässt sich unschwer Buch führen, sobald die vielen Gelegenheitsschriften nicht dazu gezählt werden. Auch die Reden vor und anlässlich der Calvinfeiern boten nach unserer Beobachtung — wenn die Referenten der Blätter urteilsfähig waren — nur eine kleine Auswahl neuer, hervorragender Arbeit. Dagegen hat die Stimmung für Calvin eine ganz bedeutende Besserung erfahren. Wieder steht hier die Briefsammlung als Hauptursache im Vordergrund. Aber es sind neben den menschlichen Zügen der ehrlich überzeugten

und bis auf's Blut sich selbst kritisierenden Persönlichkeit Calvins doch noch wichtigere Faktoren, welche diesen Umschwung herbeigeführt haben. Es ist die moderne Geschichtsauffassung, welche überhaupt erst diesen Namen verdient, durch deren relativistische Betrachtungsweise Calvin aus dem reformierten Separathimmel auf die Erde und in ihre Entwicklung herabgeholt worden ist. Lutherische Blätter klagen noch, dass die herben Worte Calvins über Luther und Luthertum nicht unterdrückt worden seien — ein strikter Beweis für die Unfähigkeit jener Kreise, historisch zu denken und der abweichenden Meinung des Gegners oder des Freundes Raum zu geben. Was müssten wir „Zwinglianer" dann erst uns verbitten, wenn wir so enge und verbissen sein könnten!

Als grösstes Resultat der literarischen Bewegung erscheint die banale Erkenntnis, dass Calvin noch sehr mittelalterlich bedingt war. Nicht blos, dass er von dem Mittelalter herkam, aus der Heimat der asketischen Seelenweiber, der Beghinen; aus dem wanderlustigen und schicksalsreichen Nordostwinkel Frankreichs, nur von einem Streifen Meers von England und durch ein wenig heutiges Belgien von Holland getrennt; aus dem Amt des Vaters, wornach die Kirche cameraliter verwaltet wird, und aus der trotz Humanismus alles eher als realistischen Jurisprudenz; aus der über die niedere Welt erhabenen und sich sehr selbstsicher mit ihr abfindenden Renaissance; kurz aus einem absoluten Dualismus, welcher dem naiven Monismus der Antike ebenso widersprach als dem Streben nach bewusstem Monismus oder wenigstens verstandesmässiger Versöhnung von Materie und Geist in der Neuzeit entgegengesetzt ist. Calvin blieb im Mittelalter stecken, war seiner Zeit kongenialer als Luther und gar als Zwingli. Drum hat er den grössten, Zwingli den kleinsten äussern Erfolg gehabt, bis mit dem Fallen der mittelalterlichen Weltauffassung auch sein Stern erbleichen musste. Das „protestantische Rom", die „Unfehlbarkeit in Genf" und all diese Vorhalte von konsequent protestantischer wie von katholischer Seite sprechen das mit vollem Recht aus, was oben angedeutet worden. Es wird keiner Seele mehr einfallen, Calvins Kirchenordnung wieder zu galvanisieren, seinen Kirchenstaat herbei zu wünschen. Das war Mittelalter und war sein grösstes Kampfmittel, ja sein grösstes Sorgenkind, für welches er alle Opfer gebracht hat, die ihm heute zum Vorwurf gemacht werden. Gruet, Servet usw. erlagen dem Religions- und Kirchenbegriff, welcher diese beiden Dinge verschmolz und für die Erzwingung ihrer Einheit und Unfehlbarkeit nichts, auch gar nichts schonte.

Aus diesem recht negativen Resultat der Calvin-Bewegung stammt die Tatsache, dass die mehrfach behandelte Frage nach der Bedeutung des „Mannes von Genf" für die Gegenwart nirgends befriedigend gelöst worden ist. Oder nicht gelöst werden konnte? Schwarz scheint im Kirchenblatt noch am ehesten diesem Ziel nachzukommen; er zeichnet nicht ein Bild der Vergangenheit, um dann die Wirkung des Gemäldes auf den Zuschauer und Zuhörer als wichtigsten Erfolg zu beabsichtigen und zu erreichen. Er zeigt, wie in einigen grossen religiösen und kulturellen Erscheinungen Calvins Geist der massgebende Faktor geworden, gewesen und — z. T. — geblieben ist. Aber das legt noch nicht dar, was Calvin speziell für die Gegenwart bedeutet, ihr und sonst keiner andern Zeit in dieser Weise zu sagen hat.

Dafür wäre die Beiziehung Zwinglis fruchtbar gewesen. Sie hätte die

Einheitlichkeit des Calvinbildes, seine intuitive oder intellektuelle Wirkung allerdings gestört, vermindert, kälter gemacht. Und Calvin will warmblütig, ja mit so viel leidenschaftlicher Bewunderung aufgefasst werden, dass man alles im Licht *seines* Temperamentes, des absoluten Franzosen, sieht. Ist somit die starke Beiziehung des ebenfalls stark mit Sympathie und Antipathie urteilenden Cholerikers Luther sehr naheliegend, so begreift sich die Beiseiteschiebung des überhaupt nicht in erster Linie temperaments-, sondern verstandesmässig vorgehenden Zwingli nicht weniger gut. Aber berechtigt ist sie schon darum nicht, weil Calvins starke Antipathie gegen Zwingli und nur mühselige Freundschaft mit Bullinger auf eine tiefliegende Eigenart, einen Mangel an verständnisfähiger Kongenialität gegenüber Meister Huldreich hinweist.

Die Richtung, in welcher der Vergleich mit Zwingli die Parallele mit Luther durchkreuzen und vor allem für unsere Schweizer Verhältnisse korrigieren muss, kennzeichnet E. Egli † im Entwurf zu seinem Vortrag über die Neuausgabe der Werke Zwinglis (Zwingliana II 274) folgendermassen: „Gewiss, auch wir lassen Luther“ — das Wort gilt zum guten Teil auch von Calvin — „seine Grösse, seine gleichsam bischöfliche Würde, in der er nur Gott und dem Himmel lebt. Aber wir sehen auch eine Grösse in der ganz andere Aufgabe, die Zwingli als dem schweizerischen Reformator gestellt war, und in der Art, wie er sie, wenn auch innert den menschlichen Schranken, gelöst hat. Eben nach dieser Seite wird ihn die Neuausgabe seiner Werke noch mehr als bisher zur Geltung kommen lassen, und gerade das freut uns.“

Tatsächlich muss man Calvin ja noch viel mehr als Zwingli gegen den Vorwurf Hausrath's verteidigen, „sich zu tief in den Kampf eingelassen und nicht immer mit blanker Hellebarde daraus hervorgegangen zu sein.“ Denn auch in Genf wirkt der Reformator in Gemeinde und Staat, politisch und sozial; handelt und predigt und schreibt in allen möglichen Dingen und Fragen, skizziert Artikel zur Reformation sogar des Markt-, Zoll-, Metzgerei-, Holzhandel-, Armen-, Dienstboten- und Sanitätswesens, zur Einführung neuer Industrien usw. Aber ein grosser Unterschied besteht doch: Zwingli tut alles um der betr. Sache selbst willen, weil er sie als sozial gut erkannt hat, „dass die Bettler ab den Gassen kommen,“ „gedenken, dass sie vor Unrat und Aufruhr seien!“ u. s. w. Calvin ist nur insofern Volkswirtschafter, als es seinem Gottesstaat dient. Ihm zu lieb und auf Rücksicht auf erwiesene Glaubenstreue siedelt er flüchtige Franzosen in Genf an und sendet immer wieder Schüler als Missionare des Evangeliums in den sichern Tod über die Grenze. Breit und abstrakt gegenüber dem knappen Realisten Zwingli lesen sich seine Briefe und Akten. Er hat eben immer die Gesamtheit der evangelischen Interessen im Auge, nicht wie der in Politik naive Luther zuerst die deutschen, oder der praktische Volkshirte Zwingli die Sammlung zuerst nur der eidgenössischen, später zu den evangelischen Ständen auch der unter sich verschiedenen reformatorisch gesinnten Fürsten und Städte in losem Bunde. Calvin geht auf's Ganze, ist Universalist, kämpft für *sein* Evangelium und erklärte Brenz als vom Teufel getrieben, weil er die Augustana den Franzosen empfehlen wollte. Calvin besitzt *die* Wahrheit und wünscht sie allen Auserwählten einzutreiben, ein demütiger aber furchtbar sich als Werkzeug Gottes fühlender Mann.

Diese Züge stossen uns heute und hindern eine direkte Bedeutung, eine Hinübernahme Calvins in unsere Tage. Was bleibt aber von ihm übrig? Blos die Erinnerung an die einstige Grösse, also ein Parteigötzentum? Blos ein grossartig angelegtes Sichentflammen für den Grundsatz: alles zu Gottes Ehre? Blos die weltgeschichtliche Ehrlichkeit und geschäftliche Energie des Calvinismus, verbunden mit dem bodenlosen Selbstbewusstsein des letzten Methodisten gegenüber rationalerer Frömmigkeit? Blos der das aristokratische Volks-Christentum der calvinischen Gemeinden vom demokratischen Volks-Christentum Zwinglis unterscheidende Zug, dass die Aktivität des Glaubens von harter Dogmatik und unerbittlicher Kirchenzucht geleitet wird statt vom sozialen Dienen-wollen auch am nicht „erwählten" Bruder? Ich begreife, dass die methodistisch angehauchten Parteien Calvin in diesem Sinn feiern. Da ist er der Ihrige. Aber hat er unserer ganzen Zeit, unserm ganzen Geschlecht nicht mehr zu sagen, als dass die dualistisch-separatistische Stimmung gewaltige Heroen geschaffen und sich ein bleibendes Recht in der Welt erworben habe? Wie steht das Erbe Calvins zu der Epoche, welche Staat und Kirche möglichst trennt, die Religion zur Verinnerlichung und ihre sichtbaren Pflegerinnen, die Kirchen, zur Selbständigkeit nötigt, also der Kirchenzucht und der Theokratie diametral entgegengesetzt ist?

Calvin hatte den grössten Erfolg, war seiner Zeit am nächsten stehend. Da liegt der Schluss nahe, dass er unserer Zeit am wenigsten kongenial ist, am meisten von allen drei Reformatoren des Salzes aus andren Gefässen bedarf, um wirksam zu bleiben. Das trifft zu. Den einstigen Erfolg bedingte die juristisch klar ausgeprägte, mit Wucht sich den Völkern einprägende Schöpfung eines reinern, bessern, evangelischen, statt des römischen Gottesstaates. Nun die Möglichkeit einer solchen civitas dei endgültig vorbei ist, bleibt uns die Triebkraft, welche einst in jenen Idealen und Formen mächtig gewesen war, zugleich aber auch die Aufgabe, sie in neuen, nicht mehr theokratisch-gewalttätigen, sondern viel gottvertrauenderen, säemannsmässigen Formen und für neue Ziele wirksam zu machen.

Dafür wird zweierlei in Betracht kommen: die Persönlichkeit und die sehr wenig kirchenzucht-polizeilich und dafür um so weitherziger gefasste Gemeinschaft der einzelnen sich Gott Weihenden. Also die Verknüpfung des zwinglischen Individualismus mit Calvins Universalismus, oder besser: die Überführung von Calvins religiöser Wucht in die stilleren aber tieferen Bahnen des h. Geistes, der in der ecclesia invisibilis weht, und seines temperamentvollen Drängens innert bestimmter Frist in die Stimmung des Liedes: Herr, nun heb den Wagen selbst! Aus dem Herren, der auf Zwinglis Tod als auf ein Gottesgericht herabsieht und sich mit den „vielen Grössern" dem alternden Luther gegenüber weiss, ist ein Komponent der modernen protestantischen Geistesrichtung geworden, den wir nicht entbehren können, dem wir aber nicht vergessen dürfen, dass während Luther zum Juristen bestimmt war, aber Theologe wurde, er der Theologie sich widmen sollte, aber aus Neigung ein Jurist geworden und erst durch eine Seite seines Wesens, den Begharden in ihm, zum Kanzler und Staatsanwalt des von im gegründeten religiösen Staates auf Erden gemacht worden ist; dass er sich als den von Gott

gesetzten Vater der Gemeinde, Zwingli als den Hirten des Volkes fühlte, der sein Leben liess für seine Schafe.

Vielleicht wirken meine Worte etwas kühl inmitten der Calvin-Begeisterung. Sie möchten aber eine Dankesschuld nicht still werden lassen, die wir Schweizer von Bern und Basel und der ganzen Ostschweiz nicht den Norddeutschen oder dem Franzosen abstatten wollen: dass Zwingli unser Volkstum in einer Art gehoben hat, dass es noch heute den damals betretenen Weg gradlienig fortsetzen und zugleich von Genf und Wittenberg ihre Gaben in sich aufnehmen kann, ohne den Kurs zu verändern. Das ist weder beim strengen Luthertum noch für den unerbittlichen Calvinismus möglich. Suum cuique!

* * *

**Zur Calvin-Literatur.** Wie viele haben wohl das Corpus Reformatorum zur Hand genommen? Wie viele des nie übersehbaren Meisters Rudolf Stähelin Artikel in der Realenzyklopädie mit seinen allseitig abwägenden, von jeder Stimmungsmache und Festberedsamkeit freien Urteilen damit verglichen? Es ist so nötig, in dem bunten Wirrwarr von Urteilen sich auf sicheren Boden zurückzuziehen, dass wir mit besonderem Interesse die römische Presse verfolgt haben, ob sie vielleicht uns darin übertreffe und auf Bolsec zurückgreife, um uns an die Übermacht und Unaustilgbarkeit zeitgenössischer Quellen zu erinnern und zu neuer Erledigung der kritischen Arbeit zu nötigen. Bisher scheint Rom recht zurückhaltend zu sein; Calvin wird willig anerkannt, ja über die beiden andern Reformatoren gestellt; er ist auch mit seiner Theokratie den Träumen der Hierarchie am nächsten verwandt.

Der Angriff kommt von ganz anderer Seite. Eduard Fueter schreibt in „Wissen und Leben“ gegen den Protestantismus und seine Abart Calvinismus, weil sie beide unmodern, unästhetisch, weltfeindlich seien. Man frage, wenn man gebildet sei, nur noch nach der Religion, ob sie schön sei, ob wahr oder nützlich, das sei gleichgültig. Bei solcher Anschauung und Bildung glauben wir allerdings an die gründlichste Abneigung Fueters gegen Calvin, dessen Grundzug die Ehrlichkeit ist, wie er selber es zugesteht. Ob aber seine Kunstkultur etwas taugt, auch wenn sie nicht blos schön, sondern wunderschön wäre, ist keine Frage.

Wir fassen Ehrlichkeit dabei in doppeltem Sinn, dem persönlichen und dem absoluten. Fueter hat offenbar keine Ahnung davon, wie furchtbar ernst, *un*perfid, überzeugt Calvins Gegnerschaft gegen Gruet, Servet, die Libertiner und die Andersgläubigen war; er verlangt von dem Sohn des 16. Jahrhunderts, dass er moderne Kategorien von der Glaubensfreiheit anwende, und vermag nicht den Universalismus, die ehrliche Selbstgewissheit des Mannes von der selbstverständlichen Tatsache, dass sie sich nach damaliger, noch katholischer Art auch auf die äussere Einheit der Kirche beziehen *musste*, und von der Verfolgung dieses Zieles mit katholischen Mitteln zu trennen. Weil er (angeblich nur *einen*) Ketzer verfolgt hat, soll er perfid, gemein, unedel und unsoldatisch, weit unter Loyola stehend sein. Wir sind weit davon entfernt, die Überlassung einiger Servetbriefe an die römische Inquisition zu loben; aber wir können sie ebensowenig als perfid bezeichnen. Denn hier fühlte sich Calvin mit der ganzen Christenheit in ihrer gemeinsamen Grundlage angegriffen. Hässlich, ja jesuitisch ist dagegen sein späterer Beschönigungsversuch! Fueter

hat natürlich als Ästhet ungleich grösseres Wohlgefallen an der hübschen Komödie, wenn Ignatius sich sträubt und drängen lässt, die einstimmige und von ihm selber absolut erwartete Wahl als Ordensgeneral anzunehmen, an seiner „Klugheit in Christo", welche die Bedingung zur Aufnahme als Professer ist, an seiner gegen Freund und Feind und sich selbst gleichmässigen, im Stillen arbeitenden Gewissensknechtung und Zertretung der Persönlichkeit — das alles kann ja „schön" geschehen und dann ist es gebildet, also — prima Qualität wie die Geschichtskenntnisse Fueters.

Calvin schrieb an den modern denkenden Zurkinden in Bern: „Du willst der Ketzer schonen. Wie fürchte ich, dass Gott deiner nicht schonen wird, der Gott, dem das Wohlergehen seiner Kirche, die, wie du wohl weisst, von diesen giftigen Bestien verderbt wird, am Herzen liegt. Wenn ein Dieb dein Haus ausplündert, wolltest du ihn wohl ungestraft laufen lassen? Und nun wird Gottes Ehre zu nichte gemacht, die Wahrheit geschändet, die Glaubenseinheit verletzt, die Eintracht in der Gemeinde zerrissen, der Friede gestört, und dabei soll ich ruhig schlafen? . . . ." Das ist ehrliche, freilich ganz unprotestantische und unmoderne, ja auch unchristliche Art; es ist das Alte Testament in neuer Ausgabe! Dieselbe Verständnislosigkeit für Gegner, wie sie Fueter auszeichnet.

„Das Kriterium der modernen gebildeten Welt ist bekanntlich der ästhetische Wert." „Wer vom Leben enttäuscht ist, flüchtet in die Kunst." Darum sind die Künstler und Ästheten wohl im allgemeinen und besondern so friedvolle, von aller Enttäuschung geheilte Menschenkinder? Denen weder Nervosität noch Neurasthenie, noch ihre Charakterschwächen mehr etwas anhaben können, weil sie aus der Kunst die Kraft zur Überwindung aller Anfechtung schöpfen??

Doch wir wollen die zweite Hälfte von Fueters Aufsatz ebenso korrigierend der ersten Hälfte gegenüber setzen, wie er es selber getan hat. Er wehrt sich für die Freiheit des künstlerischen Schaffens und Geniessens, der Diskussion von Grenzgebieten der Moral, des Talentes und Genies, kurzum für die nicht mehr mittelalterliche und streng dualistische Lebensauffassung und Lebensgestaltung, wie sie uns allen selbstverständliche Lebensluft ist. Er übersieht dabei den Wert grade des pädagogischen Einschlags in der ältern schweizerischen Literatur und rühmt die Schrankenlosigkeit des Humanismus gegenüber der Reformation. Er gehört zu den allem Realismus unbehilflich gegenüberstehenden Idealisten oder vielmehr Impressionisten, welche von der materialistischen und psychologischen Historie noch nicht gelernt haben, die allmählige Entwicklungs- und Erziehungsbewegung der Völker und Epochen mit den dazu gehörenden Mitteln richtig einzuschätzen und an Hand der einmal im Grossen vorhanden gewesenen Notwendigkeit irgend eines Prinzips seine immer wiederkehrende relative Notwendigkeit als pädagogischer Faktor wenigstens für einen Teil der Menschheit anzuerkennen.

Er möge uns verzeihen, wenn wir seiner calvinisch schroffen Verdammung eine fast ebenso herbe Ablehnung gegenübergestellt haben. Hätte er von Zürichs Reformationsgeschichte eine Ahnung, so wären eine lange Reihe seiner Behauptungen unterblieben. Namentlich zeigt sich seine Verkennung des Calvinismus, wenn er ihn zum Verfechter, ja Erfinder des demokratischen Gemeindeprinzips stempelt. Wo ist es herrischer zugegangen, als wo einst

die Gestalt des Reformators, dazu seine „Brüder", die massgebenden Geistlichen, die „Väter der Gemeinden", und seither die durchaus aristokratische Tradition, die „Vornehmheit des Calvinisten" regiert hat?

Der Artikel Fueters ist charakteristisch für die geschichtslose, wenn auch hundert gewesene Dinge zitierende Beurteilungsweise der Reformation; der Lutheraner teilt sie mit ihm, wenn er seinen Reformator zum Kanon aller religiösen Urteile macht, auch wenn er demütig genug ist, dieselben nur als individuelle Werturteile zu bezeichnen. Über sein' Stimmungsurteil sollte denn doch das objektive Wahrheitssuchen, über der blossen taktischen Einreihung der historischen Grössen in die Heerlager der Gegenwart sollte die vorurteilslose Würdigung innerhalb des Weltverlaufs die entscheidende Rolle spielen: *das Ziel der Gebildeten* sein. Alles andere grenzt an Banausentum, das sich in Einseitigkeiten genügt, und ist zu wohlfeil.

Einzelne politisch liberale Zeitungen haben in's gleiche Horn gestossen aus lauter Angst, man wolle Calvin trotz oder gerade in seiner Schroffheit wieder als Vorbild für unsere Zeit aufleben lassen. Der Protest hat dort eher Sinn, auch verlangt man von den Gazetten keine wissenschaftliche Fundamentierung ihrer Äusserungen. Einer hochstehenden Zeitschrift dagegen konnte die Antwort nicht erspart werden.

* * *

Sehr erfreulich ist, wie die „Studierstube" (hgg. von J. Böhmer) S. 439 bis 444 aus Hintze, die Epochen des evangelischen Kirchenregiments in Preussen, den politischen Weltanschauungs-Unterschied zwischen Calvinismus und Luthertum schildert als den Gegensatz zwischen der freien Luft grosser Politik (Coligny u. Wilh. v. Oranien) und dem beschränkten Partikularismus lutherischer Kleinstaaterei. Die Hohenzollern hatten sich davon losgemacht und doch über beide evangelischen Bekenntnisse die vereinigende Oberherrschaft behalten. Erwies sich die Union sehr schwierig, so war sie doch ihr Ziel und hat erst das Emporsteigen Preussens zur Grossmacht ermöglicht ....

Noch viel erfreulicher, ja herzerquickend ist der blos 13 Seiten lange Aufsatz Sulze's in den Protest. Monatsheften, S. 209—221, über Calvins Bedeutung in der Geschichte des Christentums, wo in völlig grosszügiger, von keiner kirchlichen Rücksicht gebundener und nur von Interesse für die Entwicklung des Christentums getragener Weise die theologische und organisatorische Unzulänglichkeit Luthers, der Abschluss der Lutheraner gegen die Calvinisten als verhängnisvolle Ermöglichung und Beförderung der Gegenreformation und die Forderung aufgestellt wird: Der Anblick der römischen Kirche sagt allen ernsten Protestanten: werdet, was ihr sein sollt; dann kann die Geschichte Rom entbehren; dann sinkt es dahin, weil es zwecklos geworden ist.

Dann wird geschildert: die Kirche des Mittelalters. Luther. Calvin. Die zweite Reformation. Kurzum: die Weiterführung der in Luther und namentlich Calvin gegebenen Momente in unsere Zeit.

Leider ist es nötig, auf die in den Protestant. Monatsheften erscheinenden Artikel hinzuweisen. Die Zeitschrift ist für blosses Stöbern und Blättern absolut ungeeignet. Sie dient mit ernstlichsten Mitteln der wissenschaftlichen Arbeit und der Abklärung der theologischen Gedankenwelt. Drum wird sie von vielen Auch-Theologen bei Seite geschoben.

Über ein ganz besonderes Thema — räumlich und geistig verstanden — spricht Prof. Dr. G. Lösche in Wien in seiner Calvingabe: Luther, Melanchthon und Calvin in Österreich-Ungarn. Mit archivalischen Beigaben. 8° XVI 371 S. Mohr, Tübingen. Er stellt die Einwirkung der 3 genannten Reformatoren auf Österreich-Ungarn dar und zwar in feiner, umfassender und fundamentierter Weise. Auch „Zwingli erscheint im Hintergrund."

Wir müssen dem trefflichen Buch eine eingehende Würdigung vorbehalten!

**Johannes Calvins Lebenswerk in seinen Briefen.** Auswahl in deutscher Übersetzung von *R. Schwarz*, Pfarrer in Basadingen. Mit Geleitwort von Prof. P. Wernle. Lex. 8° XXII 498 und XIX 496 S. Mit Personen-Register. Mohr, Tübingen. 20 Mk., geb. 24 M.

Für den Recensenten kann nur die Frage bestehen, ob der beabsichtigte Zweck des Werkes: bessere Würdigung Calvins als durch die referierende Erzählung des Historikers erreicht werde? Es scheint für eine Briefauswahl eher das Gegenteil vorzuliegen, weil Briefe einseitig und kritiklos blos den Helden und seine Freunde reden lassen. Aber tatsächlich fehlt uns bei dem ohne Reichstag und Schlachtfeld angeblich undramatisch verlaufenden Leben Calvins gerade der persönliche, plastische, in die Gemütswärme hineinspielende Accent. Und diesen soll und vermag hier die Korrespondenz zu geben. Zudem reizt des Reformators Schärfe in Empfindung und Wort von selbst zur Kritik, die bis zum Abgestossenwerden geht. Es sei nie vergessen, dass wir es bei ihm mit der *französischen* Reformation zu tun haben, deren Unterschied von Luther nicht in der Dogmatik, sondern im persönlichen Temperament und persönlichen Bedürfnis liegt: statt des Seelenfriedens, einer wesentlich privaten und menschlichen Angelegenheit, der Ansturm auf die Welt zur Unterwerfung unter Gottes Majestät und seine Offenbarung durch seine Diener und Werkzeuge. Luther bekämpft den Teufel, weil er ihn und viele arme Seelen plagt. Calvin dagegen, weil er Gott seine Ehre und seine Macht streitig macht.

Diesen Unterschied der persönlichen Fundamentierung mit all seinen herben Konsequenzen können wir nur in versöhntem, weil lebenswarm und bis in die Tiefen überzeugendem Bild in uns aufnehmen, wenn wir den Mann selber vor uns haben, ohne Referent oder Kritiker, also in seinen Briefen. Aus dieser Überlegung heraus, ganz abgesehen von der trefflichen Auswahl, Übersetzung, Ausstattung, auch den wertvollen Geleitworten Wernles zu beiden Bänden, müssen wir das Werk als ein unerlässliches Stück einer halbwegs gut gewählten Pfarrbibliothek bezeichnen. Ecksteine gehören hinein, hier ist ein solcher. Dem Fleiss und der Geschicklichkeit des Herausgebers unsern besondern Dank! *A. W.*

Von den handlichen Lebensbildern Calvins erwähnen wir nochmals *D. A. Baur*, **Johann Calvin** (Mohr Tübingen, 50 Pfg., 48 S.), das mit grosser Sorgfalt gelesen werden muss, wenn der ganze hineingearbeitete Gehalt flüssig gemacht werden soll. Ungleich aufgeschlossener erscheint das praktisch angelegte „aktentreue Lebensbild" *H. Dieners* (Orell Füssli, 138 u. 21 S.), um einen Nachtrag vermehrt, welcher die Aussetzungen der Kritik an der 5 Jahre ältern 1. Ausgabe benützt. Er bietet viel charakteristische Einzelheiten und nennt

und erledigt zahlreiche Personen- und Sachfragen in aller Knappheit. *F. Oehninger* bietet in seiner anschaulichen und erbaulichen Art eine populäre Erzählung. Aehnlich, doch von lutheranischem, nicht immer durch Verständnis ausgezeichnetem Gesichtspunkt aus: Heidemüller (Wunschmann, Wittenberg, Mk. 1.25). *W. Schlatter* (Missionsbuchhandlung Basel, 80 Rp., 90 S.) erfüllt ebenfalls rein populäre Absichten und lässt zugleich das Gebotene modernen Parteiwünschen dienen, indem pietistische Sprach- und Religionsformen vielleicht zu zuversichtlich auf Calvin angewandt werden. *G. Sodeur* endlich (Natur u. Geisteswelt, Teubner, 100 S., geb. 1 Mk.) liefert sehr übersichtlich und sorgfältig ein Lebens-, Schaffens- und Charakterbild, welches namentlich der zuverlässigen ersten Orientierung vortrefflich zu statten kommt. Auf das Jahrbuch für Geschichte des Protestantismus in Oesterreich sei auch hier verwiesen.

*F. Barth*, Prof. Dr., in Bern. **Calvin und Servet.** 8°. 24 S. Franke, Bern. 60 Rp.

Neben den Calvinbriefen die verdienstlichste Publikation zur Calvin-Feier, weil der wundeste und unbekannteste Punkt mit umfassender Sachkenntnis und grosser Freimütigkeit dargelegt wird. Das Resultat ist keine Ehrenrettung nach hüben oder drüben, sondern eine geschichtliche Darlegung zum Verständnis des Geschehenen. „Dem Dogma ist Servet zum Opfer gefallen." *A. W.*

*A. Bossert*, **Johann Calvin.** Deutsche Ausgabe von Prof. Dr. H. Krollick. 8°. 176 S. Töpelmann Giessen, 1908. Mk. 3.60, geb. Mk. 4.50.

Der hohe Preis rechtfertigt sich durch die reichhaltige und in ihrer kritischen Entstehung völlig durchsichtige Darstellung. Jeder Punkt ist anschaulich, jedes Wort verrät einen neuen Ausblick. Mit der Präzision eines Rudolf Stähelin wird abgewogen. Mit der gefälligen Sicherheit des französischen Stilisten wird gezeichnet. Der Verfasser ist Professor der deutschen Sprache an der Ecole nationale supérieure des Mines in Paris, der Übersetzer amtet in Berlin. Er hat wertvolle Anmerkungen beigegeben und die allgemeine Bibliographie des Autors erweitert. Calvins Verhalten gegen Servet wird begründet: „Der Mensch in ihm wär nicht grausam, aber der Theologe war unerbittlich" (S. 119). Ganz richtig. Wir möchten jedoch beifügen: Und der Theologe in ihm meinte zugleich um des Gewissens willen Staatsanwalt des Gottesstaates sein zu müssen. — Der Kritik Büchis in der Zeitshhrift für schweizer. Kirchengeschichte (S. 57) über die ungenügenden Kenntnisse Bosserts über den Beginn von Zwinglis Reformation haben wir nur beizufügen, dass auch Büchi irrt, indem die von Bossert behauptete Erklärung über die h. Schrift als Norm gleich vom ersten Auftreten Zwinglis 1559 in Zürich Tatsache und wohl von dem ganzen Programm zu unterscheiden ist. *A. W.*

* * *

## Servet und Richter.

Ein alter und ein moderner Ketzer. Ist es nicht trotzdem vermessen, die beiden mit einander zu nennen? War doch der Spanier ein geistesmächtiger Wahrheitssucher; der Nürnberger Propagandist dagegen ist nach allen Berichten ein durch Unklarheit, Einseitigkeit und Verständnislosigkeit glän-

zender Vielredner. Warum vermag er trotzdem die Welt zu bewegen? Weshalb hat ihm Luzern den Gefallen getan, ihn berühmt zu machen? Weshalb drängen sich alle ultramontanen Blättlein ebenfalls in den Glorienschein des Richtertötens?

Wir müssen uns wohl daran gewöhnen, dass die meisten geschichtlich bedeutenden Erscheinungen nach irgend einer Hinsicht einst gerade so unbedeutend vertreten waren, wie die hinter diesem „Freidenkertum" stehende und es tragende Bewegung. Nur war oft statt der Begabung der Charakter oder sonst eine andere wichtige Seite des fraglichen Menschenkindes geringwertig. Genug für uns, dass sie einen Sturm zu erregen vermochten, dass ihre Feinde sich durch die Feindschaft charakterisierten und nun von aller Nachwelt darnach beurteilen lassen müssen, viel mehr als ihnen lieb ist.

Der Grund zum Sturm liegt selten in dem Mangel an klaren Gedanken, an zu geringem Wissen und zu geringer Urteilsfähigkeit. Wenn wir den Frieden oder auch nur die Friedfertigkeit durch Belehrung über alle und jede vorkommenden Streitpunkte erkaufen und erwarten wollen, wird die Welt ihrer nie teilhaft werden. Und wenn sie es würde, wäre es ihr grösstes Unglück: es wäre eine ungeheure und allgemeine Schulmeisterei.

Servet und Richter sind vielmehr die Opfer einer Stimmung und eines Willens — nicht der Wahrheit oder Verblendung, auch nicht der Grausamkeit oder Bösartigkeit. Diese Stimmung ist der Unfehlbarkeitsglaube und dieser Wille heisst: Alleinherrschaft. Beide beruhen im besten Fall auf anthropomorphem Gottesvertrauen: dass Gottes Macht nur nach menschlicher Weise sich durchsetzen und überhaupt jemals in Gefahr geraten könne, Schaden zu leiden.

Rudolf Willy schreibt in seinem sehr lesenswerten Büchlein „**Ideal und Leben vom sozialen Gesichtspunkt**" (Schulthess, Zürich 1909), worin er die Hoffnung ausspricht, bei allem Realismus doch „nicht an einem ewigen Leim kleben zu bleiben", von der nordamerikanischen „Nation" der unbedingten, ebenso naiven als dämonischen Erwerbsmenschen: „Die calvinische Grausamkeit und Bussfertigkeit ist eine passende Religion für Despoten" (S. 73/4). Er meint damit jedenfalls wunder was für eine Entdeckung gemacht zu haben. Aber sie ist falsch in Voraussetzung und Konsequenz. Die Grausamkeit Calvins gegen Servet war die nachwirkende mittelalterliche Ansicht, der Mensch müsse mit blutigen Waffen Gottes Krieg führen — die Kreuzzüge bilden neben der Inquisition die stärksten Beweise für diese Überzeugung — und die jeder grossen Tatkraft innewohnende Gewissheit, Gottes Werkzeug zu sein. Behaupten das nicht auch die allergeringsten Tiaraträger, welchen jeder Anspruch an solche Behauptung mangelt? Der Calvinismus hat sich besser als die andern Konfessionen (Lutheraner, Rom, russische Orthodoxie) von diesen Eierschalen der alten Kirchlichkeit losgemacht. Wie verfehlt Willy's Argument ist, zeigt sein Paradigma: hysterische Momente Napoleons I. für calvinistische Art!

Und die Bussfertigkeit? Ist sie nicht auch eine katholische Eigenschaft? Hoffentlich doch! Aber gemeint ist hier die Ersetzung der paar verdienstlichen Werke und korrekten, kirchlichen Zeremonien der katholischen Busse durch die allein rettende, den Menschen völlig erfassende und in sehr aktive Besserung

des privaten und erst recht des öffentlichen Lebens übergehende Busse aus Gnaden. Diese passt Willy nicht. Sie erscheint ihm als andres Extrem zur Grausamkeit und beides als Zeichen der Gewaltmenschen; als Begleiterscheinung statt als Ursache der weltgeschichtlichen, kulturellen und religiösen Energie der calvinistischen Völker. Er schilt natürlich diese Extreme und nimmt dafür die „abgeblasste Religion der Unitarier" als immerhin noch „durch einen geschichtlichen Rest religiösen Gefühls religiös gefärbt" in Schutz, als ob unitarische Versöhnung und Überwindung des Dualismus nicht eben die calvinistische Unterlage erforderte, weder auf hatholischem noch altlutherischem Boden gedeihen könnte (Sulze in Prot. Monatshefte 1909 VII).

Die ganze schiefe Beurteilung beruht auf dem Festhalten des obligaten Kanons: Religion sei nur da vorhanden, wo sie möglichst sichtbar, greifbar, lärmend und augenfällig, entweder katatonisch oder depressiv, mystisch oder fanatisch, jedenfalls exaltiert auftrete, oder dann in den eisernen Formen einer Theokratie, einer wohl regierten Kirche und eines demütig ihr dienenden Staates, sich darstelle, also in beiden Fällen starke äussere Machterfolge aufweise. Diese Religionsauffassung ist auch im Protestantismus noch als Fremdkörper als durch die Reformation nicht ausgefegter katholischer Sauerteig stark vorhanden und wächst sich überall zum Machtbedürfnis aus, ja zur dogmatischen Unfehlbarkeitsstimmung der spätern Zeiten eines Luther und Calvin. Damit ist der Augenblick gekommen, wo Servet und Richter verurteilt werden müssen.

Nicht die Grösse der bekämpften Wahrheiten oder die unwissende Generalisierung, welche Richter gegenüber den im Einzelnen oft nur allzubeberechtigten Ausstellungen an der vorhandenen Religiosität übt, entscheidet nun über das Schicksal des „Gotteslästerers". Es ist die Stimmung, welche vom luzernischen Staatsanwalt dahin fixiert worden ist, dass „die mit der Gotteslästerung verbundene Verletzung der religiösen Gefühle bestraft" werden solle. Und es besorgt diese Bestrafung der zornige Wille, dem allein wahren Glauben nachzuhelfen und ihn zu schützen gegen die durch keine Logik oder Drohung zu überzeugenden Feinde.

Alle Welt ist heute bereit, diese beiden Wurzeln jeder Ketzerverfolgung auch bei Calvin als vorhanden anzuerkennen; dabei heben die Einsichtigen und Wissenden nur noch hervor, dass es tatsächlich diese religiösen und kirchlichen Anschauungen waren, welche ihn allein zur Denunzierung und Verfolgung Servets gedrängt haben, während in hundert Beispielen von Unduldsamkeit seine Kritiker ganz gewöhnliche verletzte Eitelkeit, wo nicht gar Hab- und Ehrsucht oder noch schlimmeres als Triebfeder verraten.

Alle Welt sei drum auch bereit, die Verurteilung Richters mit gleicher Elle zu messen und ausschliesslich zu fragen: stösst seine Propaganda auch auf solch veraltete Religionsauffassung, wie sie ja selber durchaus in ihr stecken bleibt, allein solche Religion kennt und deshalb mit allen erdenklichen Mitteln bekämpfen möchte. Wir glauben, das trifft in Luzern, Olten, Chur, St. Gallen etc. bei vielen zu. Dann begreifen wir die Manier der Opposition durch Vorschieben der Gotteslästerungsanklage. Sie ist ehrlich, gross und calvinisch. Oder aber: stösst Richter die Mauer pfäffischer Herrlichkeit ein wenig mehr schief und zupft er in ungehobelter Weise die eiteln und despotischen Diener

Gottes an der Narrenkappe? Wir erklären uns seine Erfolge zum grössten Teil aus der menschlichen Freude am Umwerfen der bisherigen Götzen, protestantischer und katholischer Glaubensherren. Dann wird Widmanns Beurteilung: „einfach ein Racheakt der Luzerner Pfaffen" wörtlich wahr!

Mit Freude verweise ich auf die ruhige Haltung der protestantischen Pfarrer gegenüber dem Apostel des wüsten Anbellens Gottes: wir lassen jeden, der sich dran freut, in seiner Kritiklosigkeit unangefochten, soweit Gewalt in Betracht kommt. Wir überlassen Rom dies deplacierte Stück Calvinismus. Aber wir entziehen, soweit wir können, der Welt die Unterlage zu so törichter Propaganda und Abwehr, indem wir die Religion der Innerlichkeit pflegen, welche mit solchem Wesen keine Streitplätze gemein hat.

---

# Bücherschau.

D. *Joh. Meinhold*, **Studien zur israelitischen Religionsgeschichte** Bd. I: Der heilige Rest. Teil 1: Elias, Amos, Hosea, Jesaja. Bonn, A. Marcus u. E. Weber's Verlag. 1908 VIII u. 160.

Die in diesem Bändchen vereinigten Untersuchungen unterscheiden sich von der in Heft 2 besprochenen Schrift sehr vorteilhaft durch die Sorgfalt und Umsicht, mit der das Quellenmaterial gesichtet und geprüft, durch die Gründlichkeit und Sachlichkeit, mit der der Tatbestand festgestellt und das abschliessende Urteil gefällt wird. Die Erörterungen über textkritische Fragen und über Quellenanalyse, wie über geschichtliche und religionshistorische Probleme zeigen den in methodischer Forschung geübten Gelehrten. Die Aufgabe, die Meinhold sich gestellt hat, besteht darin, „der Entstehung, Bedeutung und Geschichte des Begriffs שאר genauer nachzugehen" (S. 1). Durch eine eingehende Zergliederung und kritische Prüfung der Eliastradition sucht M zunächst Tendenz, Umfang und Entstehungszeit der „Eliasquelle" festzustellen, sodann bestimmt er die spätern Erweiterungen dieser Überlieferung, um zu dem Resultate zu gelangen, dass Elia weder Monotheist gewesen sei noch den Gedanken eines heiligen Restes gekannt habe. Bei Amos führt die Untersuchung zu dem Urteil, dass das Nordreich mit völliger Vernichtung bedroht werde, während Juda als Rest erhalten bleibe, nicht als „heiliger Rest", um seines Jahve wohlgefälligen Wandels willen, sondern als eigentlicher Wohnsitz Jahves. Hosea hat nach M. anfangs eine völlige, endgiltige Verstossung und Vernichtung Israels in Aussicht genommen, um nachher, durch persönliche innere Erfahrung geleitet, zu der Überzeugung zu gelangen, dass Jahve Israel in der Verbannung bessern und dann wieder zurückholen wolle. Israel als Ganzes bildet darnach den Rest, aber wiederum nicht einen „heiligen Rest", der wegen seiner Jahvetreue gerettet würde. Erst bei Jesaja findet sich nach M. dieser Gedanke, und zwar nicht schon am Anfang seiner prophetischen Tätigkeit. Jesaja hat an diesem Punkte eine Entwicklung durchgemacht, die in 4 Hauptphasen verläuft. In der Anfangszeit hat der Restgedanke in seiner Verkündigung keinen Raum; völliger, restloser Untergang ist das Ende Judas und Israels. In einer 2. Periode, die allerdings nicht lange dauert, hat Jes. zwar Ephraim

nach wie vor das Gericht in Aussicht gestellt, für Juda aber Bekehrung und damit die Rettung erwartet. Bald kam die Einsicht, dass auch Juda als Ganzes nicht erhalten bleiben könne, sondern nur ein Teil, der treu zu Jahve halte. Damit war der Gedanke des „heiligen Restes" erst wirklich gegeben. Jesaja selbst ist allerdings zuletzt, als er nach der Rettung Jerusalems 701 schwere Enttäuschungen erfahren musste, völliger Hoffnungslosigkeit verfallen.

So bestechend die Ausführungen M.'s meist sind, ist doch Anlass, in Einzelheiten wie namentlich in einer Hauptfrage seine Darstellung zu beanstanden. M. bezeichnet es als einen Teil seiner Aufgabe, die Entstehung und Geschichte des Restgedankens klarzulegen. Mir will nun scheinen, als habe M. mitten in der Geschichte eingesetzt und als fehle der wirkliche Anfang völlig. Es ist methodisch kaum richtig, von einer bestimmten Definition des „Restes", die für spätere Phasen der Entwicklung zutreffen mag, auszugehen, um an derselben den Tatbestand zu prüfen. S. 3 aber sagt M.: „Denn dass Jahve, der Herr der sittlichen Weltordnung, die Mitglieder seines Volkes, die sich von Herzen dieser sittlichen Weltordnung unterwerfen und den auf das sittliche, nicht aber auf das kultische Gebiet sich beziehenden Willen Gottes erfüllen, nicht mit in den Untergang des Volks und Staats verflechten werde und könne — das ist doch der Gedanke, der dem „Rest" bei den Propheten zu Grunde liegt." Dieser Satz engt das Thema sehr stark ein und antezipiert, was durch Prüfung des überlieferten Ideenmaterials zu beweisen wäre. Es wird angenommen, dass „die sittliche Weltordnung" Vorbedingung für den Restgedanken sei. Ob das für alle Stellen zutrifft? Es ist doch zu fragen: was ist „der Rest" ursprünglich? Finden wir ihn zuerst bei den Propheten oder auch sonst? Und wenn er bei den Propheten uns begegnet, in welchem Sinne? War dieser Begriff nicht vielleicht in irgend einer Form vorher schon da, sodass die prophetische Fassung nur als Modifikation anzusehen ist? M. a. W., ist der Restgedanke ein aus der prophetischen „Theologie" abgeleiteter, aus ihr herausgebildeter Begriff oder war er schon vor den Propheten Bestandteil des religiösen Denkens des Volkes oder gewisser Kreise? Es will mir scheinen, als sei es nicht allzuschwer zu zeigen, dass der Gedanke an einen verbleibenden Rest im grossen Gottesgericht schon vor den Propheten vorhanden gewesen. Nur ein Beleg. Wenn Am 5,18 angenommen wird, dass es solche gebe, die den „Tag Jahves" herbeisehnen, so wird man doch an einen bestimmten volkstümlichen Vorstellungskomplex denken müssen, der sich mit dem „Tag Jahves" verband. Es wird diese Sehnsucht begründet gewesen sein in der Hoffnung, dass jener Tag den Feinden Israels Untergang, Israel selbst aber Glanz und Macht bringen werde. Damit ist aber der Gedanke des Restes gegeben, wenn auch nicht des „heiligen Restes". Aber wir haben dabei eine Vorstellung, die durchaus organisch in die ältere Volksreligion Israels sich einfügt. Es hätte also m. E richtigerweise erst alles Material zusammengestellt werden sollen, das überhaupt den Gedanken des Restes in irgend einer Form enthält, um auf Grund desselben sich von der volkstümlichen Erwartung ein Bild zu machen, und erst in 2. Linie hätte es sich dann darum gehandelt, die Umbildungen und Modifikationen, welche die Restvorstellung bei den Propheten erfahren hat, darzustellen und auf ihre zeitgeschichtlichen und innern Gründe hin zu untersuchen. Das ganze Problem ist eben verwickelter, als es M. erscheint; ich halte dafür, dass es nur

im Zusammenhang mit der Heilserwartung und den Gerichtsvorstellungen umfassend behandelt werden kann und dass beim Zustandekommen dieser Ideenkomplexe auch mythische Motive mitgewirkt haben. Doch es ist hier nicht der Ort, darüber eingehender zu verhandeln. Ich will zum Schlusse nur noch auf einige Einzelheiten eintreten. Der Nachweis M.'s, dass bei Amos Juda der Rest sei, scheint mir nicht gelungen. Die scharfe Trennung, die nach M. zwischen Juda und Israel bei Amos gemacht wird, existiert kaum. Am 2,4ff hält M. auch für unecht. Dann ist aber Juda in Israel inbegriffen. Oder war in Juda alles so wohl bestellt? Wenn die Nachbarn alle bedroht werden, Juda allein nicht? Auch nicht Ein Wort des Tadels sollte ein Amos für Juda haben? Entsprach es seinen Anforderungen in jeder Beziehung? Wenn auch c 3,1b unecht sein mag, so doch sicher nicht 3,2, und hier wird doch Juda wohl mitgemeint sein. Die Plagen in c 4 haben Juda sicherlich mitbetroffen; haben sie dort besser gewirkt als im Nordreich? Ebenso ist in 5,21 ff Juda nicht auszuschliessen. 5,15 wird von M. für echt gehalten (S. 44); kann der Ausdruck „Rest Josephs" Juda bezeichnen? Auf c 1,2 scheint mir M. ungebührlich grosses Gewicht zu legen; es ist mir zweifelhaft, ob so weittragende Konsequenzen daraus gezogen werden dürfen (S. 55f). Auch bei Jesaja kann ich mehrfach M. nicht beistimmen. Sollte Jesaja wirklich jemals geglaubt haben, dass er allein dem Gericht entrinnen werde (S. 92)? Dass er den Glauben an den Rest in heissen Kämpfen sich errungen habe, dafür vermisse ich den Nachweis. Der Name seines Sohnes deutet eher darauf, dass der Begriff bekannt war; Der Nachdruck liegt m. E. auf ישׁוּב. Die Deutung der עלמה (c 7,14) auf die Frau des Propheten halte ich für gesucht; die Stelle ist gewiss messianisch. Das Wunder besteht darin, dass in nächster Zeit der Messias geboren werden soll.

*J. Hausheer.*

*C. Brockelmann*, *Johannes Leipoldt*, *Franz Nikolaus Finck*, *Enno Littmann*, **Geschichte der christlichen Literaturen des Orients.** Bd. 7, Abt, 2 von: **Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen**, C. F. Amelangs Verlag, Leipzig, 1907, 8°, VIII und 282 S. 4.—, geb. 5.— Mk.

Wenn im Vorwort selbst Brockelmann erklärt, die Geschichte der christlichen Literaturen des Orients zu schreiben, überschreite die Kräfte eines Einzelnen weit, dann wird man es mir nicht verargen können, wenn ich das Buch bespreche. obwohl ich nur für die syrische Literatur und ihre Behandlung in dem Werke einigermassen zuständig bin.

Brockelmann behandelt die syrische und die christlich-arabische (S. 1—74), Finck die armenische (S. 75—130), Leipoldt die koptische (S. 131—183), Littmann die äthiopische Litteratur (S. 185—270). Nur die Geschichte der syrischen Literatur lässt sich schon einigermassen schreiben, die drei Arbeiten der andern sind nach dem Eingeständnis der Verfasser erste Versuche. Das ganze Amelang'sche Unternehmen scheint auf ein weiteres gebildetes Publikum berechnet zu sein, und dafür ist die Brockelmann'sche Arbeit, der an Sachkunde und Gediegenheit nichts gebricht, im Vergleich zu Wrigth und Duval, aber auch zu Nöldeke in der „Kultur der Gegenwart" vorzüglich geeignet.

Niemand wird Ephräms grosses Lied vom Tod (S. 19 ff), oder das geistliche Morgenlied des Jakob von Sarug ohne Bewunderung lesen. Vielleicht

hätten die Proben noch vermehrt werden können, etwa durch die reizende Anekdote von den Waschfrauen in der Biographie Aframs und den S. 7 und 37 erwähnten Anfang des chronicon edessenum. Eine Probe aus dem Martyrium des Barsonnja habe ich, für Schweizer Leser leicht erreichbar, im Religiösen Volksblatt 1908, 280 ff ins Deutsche übertragen. Die Vita Rabbulae nennt Brockelmann „das beste Beispiel einer Biographie" (S. 33). Die Sammlung des Marutha von Maiperkat, deren Bearbeitung Nöldeke als etwas dringliches fordert, und welche auch mir bei flüchtiger Durchsicht als sehr lohnend erschienen ist, ist reichhaltiger und viel reizvoller, als Brockelmann ahnen lässt. Über das Verhältnis des Achigar zu Tobit dürfte auch Br. seit der letzten Arbeit von Smend anders denken.

Ich kann das Buch allen Freunden dieser Literaturen empfehlen.

Aeugst (Zch.) *Ludwig Köhler.*

Dr. J. H. *Albers*, **Die Lehre vom Teufel allgemein fasslich dargestellt.** Eine gekrönte Preisschrift. Kl. 8°. 63 S. 2. Aufl. O. Lenz Leipzig 1908. 75 Pfg.

Es ist beschämend, dass eine Volksschrift über den alten schwarzen Gott des polytheistischen Dualismus unter Christen noch nötig ist. Doppelt beschämend, dass der Verfasser wegen masslosen Anfeindungen die erste Auflage zurückziehen und mit der 2. Auflage bis zu seiner Emeritierung als Oberlehrer warten musste. Und doch liefert Albers sehr ruhig den religionsgeschichtlichen Nachweis, dass der Teufel in seinen unzähligen Namen und Verkleidungen in Wirklichkeit stets nur *das* Böse sei, und dass die Überwindung des Schlechten wie des Unglücks innerhalb der einzelnen Persönlichkeit stattfinden müsse. Das Ziel dieses Kampfes ist das Gottesreich. *A. W.*

*Ludwig Thoma*, **Briefwechsel eines bayerischen Landtagsabgeordneten,** 8° 131 S. Alb. Langen, München. 1909.

Wer glaubt, dass wir vor einer neuen Reformation stehen, wird dies bestätigt finden in dem Erscheinen dieser neuen Dunkelmännerbriefe, deren bestes Stück die „Bolidischen Gedangen über die Rähligion" sind. Es gibt Dinge und Lebewesen, welche wirklich nur mit Paprika behandelt werden können. *A. W.*

*C. Baumann,* Pfr. in Wiedikon-Zürich, **Der Mangel an Schuldbewusstsein beim modernen Menschen und die besondere Aufgabe der Kirche angesichts dieser Erscheinung.** 60 S. kl. 8°. Fäsi & Beer, Zürich 1909. 1 Fr.

Es ist gut, dass der gediegen ausgestattete Kapitelsvortrag in weitere Kreise geworfen wird. Denn er gräbt in die Tiefe und fördert Seelsorger und Kirchenvolk in der entscheidenden Christenfrage, wie tief ein jeder nicht nur die Sünde als Tatsache, sondern die Schuld als nie einschlafende Forderung fühle? Auch wer Einzelheiten kritisieren möchte, wird diesen Gesamteindruck nicht verwischen können: „Das Schuldgefühl ist der (direkteste) Weg zu Gott."

*A. W.*

**Saint Pierre et le Pape de Rome.** Etude. 70 S. gr. 8°. Giard et Brière, Paris. 1 Fr.

Ein merkwürdiges Büchlein von überraschendem Inhalt. Der aus einleuchtenden Gründen ungenannte Verfasser führt darin klipp und klar den Be-

weis, dass im Neuen Testament für einen Primat des Petrus überhaupt kein Platz, geschweige denn ein Beweis ist — sobald man die katholische Exegese acceptiert und exakt durchführt. Er geht dabei so sorgfältig und klar vor, dass dem Gegner wirklich keine Gelegenheit zum Ausschlüpfen gegeben ist. Was man wohl in römischen Kreisen dazu sagen wird? *A. W.*

*Dekan G. Hosang* und *Hans Andres*, **Der bleibende Kern und die wechselnde Form des Glaubens.** 40 S. 20 Rp.

*Hans Baur*, **die Entwicklungsfähigkeit des freien Christentums.** 16 S. 20 Rp. Beide bei Frick, Zürich II. Schriften des schweizerischen Vereins für freies Christentum.

Zwei Publikationen zur Auseinandersetzung mit den Religiös-Sozialen. Wenn es eines Beweises bedürfte, wie segensreich die sachliche Vertretung tüchtiger und aufrichtiger Überzeugungen wirkt, auch wenn es nach dem Urteil anderer Kreise mit der Voreingenommenheit und Einseitigkeit eines Elihu geschehen würde, — hier ist der Beweis. Der Schlag gegen die Reform bringt Funken. So ist Stahl und Stein gut; sie enthalten Feuer!

*A. W.*

---

# Preisaufgabe der Theolog. Fakultät Basel für das Jahr 1910.

*„Das religiöse Gefühl bei* **Schleiermacher** *und die Theorie der religiösen Ahnung bei* **Fries**.

Die Lösungen sind mit einem Motto versehen und in Begleitung eines Umschlags, welcher den Namen des Verfassers eingeschlossen enthält, spätestens am 20. Juni 1910 bei dem betreffenden Dekan einzureichen.

An der Konkurrenz kann *jeder* teilnehmen, der *innert sechs Jahren vor dem Endtermine der Ablieferung* wenigstens während der Dauer eines Semesters in Basel inmatrikuliert war (Regenzbeschluss vom 15. Mai 1900).

---

# Notiz.

*R. Stähelin:* **Huldreich Zwingli.** Sein Leben und Wirken.

Über der eingehenden Beschäftigung mit Calvin, wie sie die Gedenkfeier mit sich gebracht hat, ist gewiss bei manchen Pfarrern auch das Interesse an den übrigen Reformatoren neu belebt worden.

Diesen allen wird es willkommen sein, zu hören, dass sich der Verleger der 2-bändigen Zwingli-Biographie von R. Stähelin † entschlossen hat, dieselbe fortan zum *halben Ladenpreise* abzugeben. Das Werk ist vor 14 Jahren erschienen und wurde damals von fachmännischer Seite vollauf gewürdigt, so dass es heute keiner neuen Empfehlung bedarf; dies um so weniger, als es ja seither von keiner neueren Darstellung überholt worden ist.

An Liebhabern hat es ihm von Anfang an nicht gefehlt, nur ist um des etwas hohen Preises willen Mancher, der schon im Begriff stand, den Bestellzeddel auszufüllen, wieder bedenklich geworden.

Jetzt, da das Buch, solid und schön gebunden, *nur noch 12 M.* kostet, darf man sich zum Lohn für den damals vollbrachten Verzicht die Anschaffung schon leisten. *E. R.*

# Die Zürcher Calvinfeier im Grossmünster

Sonntag den 4. Juli 1909.

## Zur Begründung.

Es wäre nun nachgerade genug der Calvin-Literatur? — — Sicherlich, wenn es sich nur um eine neue Biographie, aus ein wenig anders abgetönter Farbennuance gemalt, oder um einen etwas anderen Standpunkt von irgend welchen privaten Rednern handelte. Aber es besitzt bleibenden Wert, wie sich Zürich und mit ihm die Ostschweiz zur Calvinfeier gestellt hat, und davon möchten wir ein Dokument festlegen.[1])

Hat die Stadt Zwinglis dem grossen Verächter ihres lieben Meister Ulrichs mit ähnlicher Münze heimgezahlt und seiner Grösse nur widerwillig nachgegeben? Hat man sich in den Gesinnungskreisen des Frühvollendeten mit dem blinden Fatalismus des „Glücks zu Kappel" dem Erfolgreichern auf dem Gebiete der kirchlichen Diplomatie wie der dogmatischen Formulierung gefügt und am Ende selber den Gründer der zürcher und ostschweizer Kirchen verleugnet?

Keins von beiden. Der umfassenden Hoffnung Zwinglis getreu haben wir uns längst gefreut der weltgeschichtlichen Grossmachtstellung des calvinischen Kirchen- und Kulturideals. Und der vaterländischen Opferwilligkeit und Bodenständigkeit Zwinglis entsprechend sind wir überzeugt, dass das Zerbrechen eines Gehäuses noch nicht die Vernichtung seines Inhalts bedeutet und die Weise Meister Ulrichs zwar durch dessen Tod ihren mächtigsten Förderer verlor und Mühe hatte, unter Bullingers dem Ganzen dienender Weise sich in die Weite hinaus wirksam zu behaupten; dass sie aber nicht verloren gegangen sondern heute offensichtlich an der Arbeit ist, die Welt zum 2. Mal zu erobern, nicht gegen oder auch nur als Konkurrent von Calvins Geistesrichtung. Aber als die Form und Kraft evangelischen Christentums, welche der neuen Zeit näher steht und darum als Führer ihr zu dienen in besonderer Weise fähig ist.

Der neue Vorstoss Roms, welcher im Ultramontanismus einen geschlossenen, nicht bloss gut organisierten sondern von fanatisch-schlagfreudigem Geist beseelten Kampf führt und von dessen Wucht und Absicht, vergiftender Praxis und erstickender Unerbittlichkeit

[1]) Leider war es uns nicht vergönnt, auch die Rede des Herrn Professor Dr. von Schulthess-Rechberg an der akademischen Calvinfeier hier anzufügen.

die Gelehrtenstuben und sozialen Träumer und Arbeiter noch wenig ahnen, dieser gegenwärtig mächtig sich erhebende alt böse Feind macht ein neues Sammeln protestantischer Widerstandskraft nötig. Sie wird nicht in Calvins Manier sich betätigen können noch dürfen. Aber lässt sich nicht seine Überzeugungstreue und Siegfähigkeit in Formen giessen, welche altevangelisch und doch dem modernen Denken näher verwandt sind? Das ist die Aufgabe und darum soll der deutsch sprechende Protestantismus Calvin hoch ehren und viel von ihm lernen, aber ihn durch Zwingli mit der Jetztzeit versöhnen, wie einst Zwinglis Kirche durch Calvins Werk in jenen Tagen erhalten geblieben ist.

*A. Waldburger.*

---

# Festpredigt bei der Feier des 400-jährigen Geburtstages Johannes Calvins

**am 4. Juli 1909 im Grossmünster zu Zürich.**

**Gehalten von *R. Finsler*, Pfarrer.**

---

**Text: Daniel 12,3.** „Die Lehrer werden leuchten wie des Himmels Glanz, und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie Sterne immer und ewiglich."

*Festfeiernde Versammlung!*

Der Mann, dessen 400-jährigen Geburtstag die evangelische Christenheit jetzt feiert, war seiner Herkunft nach ein Franzose, aus Noyon in der Picardie gebürtig. Zum Priester bestimmt, aber von Gott wunderbar erweckt und bekehrt, musste er mit 23 Jahren um seines Glaubens willen aus Frankreich fliehen. Er ging zuerst nach Strassburg und dann nach Basel, woselbst er sein theologisches Hauptwerk, betitelt „Institutio" oder „das Buch vom christlichen Unterricht", verfasste, ein Buch, das zur Widerlegung der Feinde des Evangeliums dienen sollte. Hernach von neuem in allerlei Landen umherziehend, wurde er auf seiner Durchreise durch Genf von dem Reformator Farel unter Beschwörung festgehalten, infolgedessen er sich als Prediger in dieser Stadt niederliess, um sie nun ganz und dauernd für das Evangelium zu gewinnen. Das war im Jahre 1536. Aber schon nach zwei Jahren vertrieben ihn mitsamt den anderen Geistlichen die über ihr strenges Regiment aufgebrachten Genfer, was für ihn einen zweiten Aufenthalt in Strassburg zur Folge hatte. Da

es indessen in Genf ohne ihn nicht mehr ging, berief ihn 1541 der Genfer Rat wieder zurück. Er leistete, wenn auch nur ungern, dem Rufe Folge, nahm das unterbrochene Reformationswerk in Genf wieder auf und gelangte dann nach langem Kampfe mit den Gegnern zur unumschränkten Macht und Herrschaft in der Stadt, die durch ihn weltberühmt werden sollte. Er starb am 27. Mai 1564.

* * *

*Johannes Calvin* . . . Es kann nicht die Aufgabe dieser Stunde sein, eine einlässliche Schilderung seines Lebens, die doch nur fragmentarisch bleiben würde, zu geben. Dagegen liegt es mir ob, Euch das Charakterbild dieses Mannes vor Augen zu führen, damit ihr ein Bewusstsein von seiner Grösse gewinnet. Und ich meine: hier in der Kirche Zwinglis und Bullingers geziemt sich ein Ehrengedächtnis des grossen Genfer Reformators um so mehr, als dieser ja, unserem Zwingli geistig so nahe verwandt und unserem Bullinger persönlich so eng befreundet, über sie noch hinausragend, der eigentliche Gründer der reformierten Kirche überhaupt geworden ist.

Ja, mit unseren Glaubensbrüdern in Genf neigen auch wir Zürcher uns in dankbarer Ehrerbietung vor dem Namen Johannes Calvins!

Wer war Calvin?
Was verdanken wir ihm?
Was ist von seinem Lebenswerk geblieben?

I.

Wer Calvin gewesen ist! Habt Ihr je sein Bildnis gesehen? Dies hagere, fleischlose Antlitz mit dem herben Zug um den Mund und den gespannt blickenden Augen? Dann kennet ihr auch seine Geistesart, in der ebenfalls nichts Überflüssiges, sondern alles nur Knochen und Nerv und jegliches auf das vorgesteckte Ziel gerichtet war. Schneidende Entschiedenheit muss aus seinem ganzen Äusseren gesprochen haben. „Man glaubte zu spüren," sagte ein Biograph, „wie von diesem Manne jeder fremdartige Einfluss machtlos abprallte; sein eigener Geist aber will in starker Bewusstheit in die Welt ausstrahlen, sie ergreifen und erobern."

Ja, es ist etwas geradezu Dämonisches in Calvin, ähnlich wie in Napoleon I., mit dessen weltgeschichtlicher Wirksamkeit die seinige bei aller Verschiedenheit der Ziele wohl verglichen werden kann. Aus diesem Grunde eben kommt man ihm auch menschlich so wenig nahe: der Mann wandelt durchaus auf den

Höhen des Herrenmenschentums. Während wir, bevor wir handeln, uns immer erst besinnen müssen, wie wir die Sache anfangen sollen, um dann hinterher doch wieder dies und das zu bereuen — zeigt sich Calvin überall von vorneherein als Herr der Lage; weiss immer sofort, was zu tun und zu wählen, zu sagen und zu schreiben ist; überlegt nichts, bereut nichts, nimmt nichts zurück. Man muss warhaft staunen über diese naturhafte Sicherheit und Einheitlichkeit, bei der die hohe Intelligenz in steter Übereinstimmung mit dem ehernen Willen und der entschlossenen Tat bleibt. „Sein Leben bietet einen Anblick," schreibt der befreundete Viret, „wie ein Baum, an dem ein Ring aus dem andern hervorwächst; wie eine Kette von Schlussfolgerungen, bei der ein Schluss aus dem andern sich ergibt."

Calvin ist darum auch zeitlebens nie an sich selber irre geworden. Während Luther bekanntlich Momente hatte, wo er sich als das unwürdigste Gefäss des göttlichen Wortes fühlte und meinte, das Gefäss müsse zerspringen, weil es lauter Unheil anrichte auf Erden, weiss Calvin sein Tun vielmehr in jedem Augenblick von Gott und den Engeln gebilligt und so verliert er den Mut nicht, mag die ganze Welt ihn auszischen! Selbst mächtigen Potentaten scheut er, der von Natur eher Scheue und Ängstliche, sich nicht, mit allem Freimut entgegenzutreten und das Gewissen zu schärfen. Man lese nur z. B. den höchst ungenierten Mahnbrief an den Prinzen von Condé, den Heerführer der französischen Protestanten, den er wegen seines liederlichen Wandels darin gar hart anlässt. Und an den polnischen König Sigismund August hat er geschrieben: „Ich, den der höchste König zum Verkündiger seines Evangeliums eingesetzt hat, ermahne in seinem Namen Ew. Majestät, die Sorge für den reinen Gottesdienst allem übrigen voranzustellen!" Mit Recht ist bemerkt worden, man gewinne aus dieser Korrespondenz Calvins mit allerlei Fürstlichkeiten den Eindruck, es werde da von Macht zu Macht verhandelt. „So etwa mag das Verhältnis der kühnsten alttestamentlichen Propheten zu den Königen Israels gewesen sein; man möchte vor allem an Samuel und Saul denken!"

Aber eben in dieser seiner absoluten Herrennatur wurzeln auch die grossen Fehler, die das sonst so hehre Charakterbild Calvins erheblich trüben: ich meine seine Schärfe und Leidenschaftlichkeit. O wie doch Gott auch an seinen erlauchtesten Kindern noch so viel zu ertragen hat! Ich brauche ja blos den Namen Michael Servet auszusprechen, um in Euch das Gefühl der Befriedigung zu wecken, dass ihr nicht in Calvins Haut stecket! Denn an Servet, jenem seiner Zeit weit vorangeeilten, kühnen, ganz

modern gerichteten spanischen Denker und Arzt, für den doch auch der Glaube an den eingebornen Sohn Gottes das Fundament der Kirche war — ich sage, an Servet hat sich Calvin in einer Weise vergangen, dass man davor am liebsten das Haupt verhüllen möchte. Weil Servet eine den Bestand der Kirche „gefährdende“ Lehre über die Dreieinigkeit aufgestellt hatte, hasste ihn Calvin als seinen Todfeind, lauerte ihm jahrelang auf und liess ihn, als der Spanier unvorsichtigerweise nach Genf kam, verhaften, foltern und schliesslich verbrennen! In Wahrheit, dieses protestantische Autodafé ruft heute noch das alte Entsetzen hervor . . . Wohl lässt sich ja zu etwelcher Entlastung Calvins anführen, dass er eben ein Kind seiner Zeit gewesen sei und dass jene Zeit von Glaubens- und Gewissensfreiheit noch nichts gewusst habe. Aber wir von unserm Standpunkt aus tun doch entschieden besser, unumwunden einzugestehen, dass diese Tat Calvins eine furchtbare war, eine, die dem Geiste des Protestantismus direkt ins Gesicht schlug, und dass die kalte Rücksichtslosigkeit, mit der er sie hinterher noch verteidigte, seine Sache nur noch verschlimmert hat.

Und doch, wir wissen, dass er sich zu dieser Tat innerlichst verpflichtet fühlte. Denn er meinte, es hiesse die ganze Schrift umstossen, wollte man den Befehl Gottes, *seinen* Feind zu hassen, nur für die Zeit des Alten Testamentes gelten lassen, da es doch ein für alle Zeiten inspirierter Befehl sei. In ihm lebte noch etwas vom Geiste der Rachepsalmen: „Wohl dem, der seine jungen Kinder ergreift und sie am Felsen zerschmettert!“

Seit Calvins Tagen hat ja nun ein Fortschritt des Christentums in der Erkenntnis des göttlichen Willens stattgefunden; wir Heutigen glauben jetzt mit Recht diesen Willen besser zu kennen und zu verstehen, als Calvin — doch was macht das für einen Unterschied? Auch wir können es Gott gegenüber um nichts aufrichtiger, um nichts ehrlicher, um nichts treuer meinen, als Calvin es gemeint hat. Ja dürften wir uns ihm in dieser Hinsicht nur irgendwie an die Seite stellen, wir, denen Gott oft nichts weiter ist als ein blosses Kirchenwort, eine philosophische Abstraktion, ein leerer Gedanke! Calvin hat seit der Stunde seiner Bekehrung Gott täglich und stündlich vor Augen und im Herzen gehabt und in unbedingter Hingabe an ihn gelebt. Und wenn er auch manchmal zu heftig um den Herrn eiferte — ein Heuchler, ein Gleissner, ein fromm sich gebärdender Dämon war er nie, sondern immer ein kindlich frommer Mensch, der im Bewusstsein der beständigen Nähe des heiligen und erhabenen Gottes sein Heil mit Furcht und Zittern wirkte und auch das Dämonische in sich Gott unter-

warf und in Gottes Dienst zwang. Bezeichnet er doch selbst seinen Wandel durch diese Welt als einen Kriegsdienst vor Gott und seinen Engeln, bei dem er ihnen offenbar sei in jedem Stück. Ja, wenn er nur die Sache Gottes, wenn er nur die Ehre und Seligkeit Gottes mehren konnte, was ging ihn die seinige an? Immer wieder stellt er die Frage: ist die Religion um Gottes willen da? oder um des Menschen willen? Der Mensch ist dazu da, Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten. Und in einem seiner Briefe findet sich der Satz: „Selbst wenn Himmel und Erde durcheinander gerieten, müsste uns die reine Verehrung Gottes mehr wert sein als hundert Welten!"

Nennt ihn immerhin einen Zeloten — er war, was sein Siegel andeutet, auf dem eine Hand mit kräftigem Griff ein Herz darreicht. Er weihte sein Herz Gott zum Opfer und verzehrte sich im Gehorsam gegen ihn.

Doch nicht etwa nur in einem Gehorsam formal-kirchlicher Art; nein, sein mit Christo in Gott verborgenes Leben zeitigte auch nach aussen die schönsten, köstlichsten Früchte in Gattenliebe, Freundestreue, Mitgefühl mit fremdem Leid und einer wunderbaren Gabe zu trösten. Wie ergreifend lesen sich heute noch seine Trostbriefe an die Studentenmärtyrer von Lyon, an die gefangenen Frauen in Paris, sowie an mehrere ihre Kinder betrauernden Refugianten! Und da er selbst durch den frühzeitigen Tod seiner Ehegattin Idelette, die ihm in seinem Amte eine treue Helferin gewesen, in schwerstes Leid gekommen war, hat er's seinem Freunde Farel geschildert, wie sie sich in der Scheidestunde gegenseitig getröstet hätten. Er habe ihr versprochen, ihre Kinder aus erster Ehe (mit einem früheren Wiedertäufer) ganz wie eigene halten zu wollen. Sie antwortete: „Ich habe sie schon dem Herrn empfohlen! Als ich nun sagte: Das hindert nicht, dass auch ich mein Teil an ihnen tun will, erwiderte sie: Wenn sie dem Herrn am Herzen liegen, so sind sie auch dir wohl empfohlen, das weiss ich."

Eines dieser Stiefkinder hat dann in der Folge schwere Schmach über das Haus Calvins gebracht, wie denn dieser überhaupt viel Schande an seinen nächsten Verwandten erleben musste; ein tieftragischer Zug im Leben dessen, der sich in der Öffentlichkeit berufen fühlte, die Rolle des Sittenrichters durchzuführen! Angesichts solcher uud anderer Erfahrungen begreift sich auch seine fast immer ernste Stimmung, die nur selten durch einen Lichtblick des Witzes und Humors erhellt wurde. Gleichwol hat man sich Calvin nicht als einen griesgrämigen Hypochonder oder

gar düsteren Menschenfeind vorzustellen; wär' er das gewesen, er hätte nicht so oft und so gern den Heiratsvermittler gespielt.

Als scharf hervortretenden Charakterzug hebe ich auch sein völliges Freisein von aller Geldliebe hervor. Unvergessen sei es dem Manne, der leicht in der Lage gewesen wäre, Reichtümer aufzuhäufen, dass er bei seinem Tode neben seinen Büchern und einigen wenigen Möbeln nur 200 Taler hinterliess!

## II.

Und nun, was verdanken wir diesem Manne? Um es kurz zu sagen: nichts geringeres als die Rettung des Protestantismus. Ohne ihn wäre voraussichtlich alles wieder katholisch geworden, auch dieses liebe, ehrwürdige Münster, und so wären auch wir heute nicht hier versammelt. Denn es hätte der zürcherische Zwinglinismus bei seiner Kleinheit und das Luthertum in Deutschland bei seiner Weichheit nicht die Kraft in sich gehabt, dem Ansturm des durch die Gegenreformation verstärkten Papsttums zu widerstehen.

Aber siehe da, in demselben Augenblick, da Ignatius von Loyola den Jesuitenorden gründet, um den Protestantismus zu vernichten, ersteht diesem ein Organisator ohne gleichen, der ungeahnte Kräfte des Widerstandes aus ihm hervorholt und ihm für immer ein festes Gerippe und Knochengerüste gibt: Johannes Calvin!

Und das ist der gleiche Mann, der in Genf selbst die schärfste Opposition erfuhr, den die in ihrer Lebensfreude gehemmten Kinder Genfs mehr denn einmal in die Rhone werfen, erdolchen oder sonst umbringen wollten, der dazu während seines ganzen Lebens in Genf kaum eine gesunde Stunde hatte — litt er doch an ständiger Migräne und oft an mehreren Krankheiten zugleich — wie war es diesem vielangefochtenen Menschen möglich, den bereits in's Wanken gekommenen Protestantismus Westeuropas wieder zu festigen, dass er heut noch steht?

Zweierlei gilt es in Betracht zu ziehen. Einmal Calvins ausserordentliche Fähigkeit, zu ermahnen und anzufeuern. So hat wohl kaum ein Mensch Anderen zuzureden und sie beim Guten festzuhalten gewusst wie dieser Reformator. In einem gewaltigen Briefwechsel, der fast alle europäischen Länder umfasst, bleibt er mit den andern Führern der evangelischen Bewegung in steter Verbindung, leitet ihre Arbeit, inspiriert und berät sie, ist ihnen alles und verlangt auch von ihnen alles: sittliche Fleckenlosigkeit und unbedingte Hingabe an die Sache. Was Wunder, dass dieser geborene Herrscher in Kürze ein begeistertes und wohldiszipliniertes

Heer um sich geschaart hatte, das auf den Spitzen seiner Schwerter den Sieg leuchten sah?!

Sodann aber: Calvins Name bedeutet die innere Versöhnung des von Anfang an in sich zerspaltenen Protestantismus. Denn während Zwinglianer, Lutheraner und Wiedertäufer sich als Gegenfüssler unaufhörlich bekämpften, schuf er in seiner „Institutio" ein Lehrsystem, in dem er das Berechtigte aller drei Gruppen gedanklich verschmolz und damit alle Wahrheiten der Reformation in einem Zentrum sammelte. Hier liegt die weltgeschichtliche Grösse Calvins. Er ist kein schöpferischer Geist wie Luther und Zwingli, kein Pfadfinder, kein Columbus der Reformation, wohl aber der eigentliche Systematiker derselben, der grosse Logiker, der alles schon Entdeckte noch einmal aufs strengste durchgedacht und als etwas Einheitliches vor der Welt dargestellt hat. Aus dem freien Aufruf Zwinglis und Luthers an die Gewissen, machte Calvin eine Lehre, eine Theologie, ja eine Religion, und so, kann man wohl sagen, hat er die Mauern gebaut, an denen sich die katholische Reaktion brach.

In der Abendmahlslehre stand Calvin zwischen Zwingli und Luther, indem er lehrte, dass von dem verklärten Leib Christi eine Ausstrahlung auf den ganzen Menschen ausgehe, also eine geistige Wirkung, wie sie ja weder Zwingli noch Luther leugnen wollten und konnten. In diesem Sinne kam denn im Jahre 1549 eine Vereinigung zwischen den Genfern und den Zürchern, der sogenannte Consensus Tigurinus zu stande. Bullinger und Calvin sind gleichmässig beteiligt an der Abfassung dieses Glaubensbekenntnisses, das die Grundlage der Vereinigung aller schweizerischen reformierten Kirchen geworden ist, wobei allerdings die zwinglische Eigenart ganz in den Calvinismus aufging. Seither sind also auch wir Zürcher Protestanten Calvinisten.

Werden wir das beklagen? Das sei ferne von uns! Ist doch der Calvinismus die Religion der Aktivität und Willensenergie, so recht gemacht für den Kampf des Lebens auch in der Neuzeit! Wohl vermissen wir an Calvins Frömmigkeit jene milden und gefühlsmässigen Züge, die uns bei Luther und Zwingli so freundlich anmuten. Dafür aber hat jener seine Anhänger gelehrt, alles, was sie als göttliche Wahrheit erkannten, in die Wirklichkeit umzusetzen, nicht anders als wie heutzutage der Elektrotechniker die Kraft des Wasserfalls umsetzt in Licht, Wärme und Arbeitsleistung.

Und sagt man: ja, wenn nur Calvin nicht die Lehre von der Prädestination oder Vorherbestimmung des Menschen durch Gott so schroff und einseitig vorgetragen hätte, jene in ihren

Konsequenzen doch bedenkliche Lehre — so antworten wir darauf, dass diese Lehre richtig verstanden, nichts den sittlichen Willen Lähmendes, sondern vielmehr etwas ihn Antreibendes hat. Der Beweis ist ja erbracht. Diese Lehre hat den Charakterkopf des hugenottischen Märtyrers geschaffen; sie hat erweckt den bewunderungswürdigen Heldenmut der echten Puritaner, die keine Menschenfurcht kannten, keinen Selbstbetrug duldeten, die ihre Heimat, ihre Familie, ihren Besitz verliessen, um fliehend eine unbekannte Zukunft zu suchen; sie hat jene Pasteurs du désert herangezogen, die nach der Aufhebung des Ediktes von Nantes in den Cevennen und anderswo von Versteck zu Versteck zogen, um den verfolgten Glaubensgenossen zu predigen, während jede Predigt eine Lebensgefahr für sie bedeutete.

Ja, diesen ganzen heroischen Menschentypus hat Calvin durch seine Lehre hervorgebracht — welch' ein weiterer Beweis für die einzigartige Grösse dieses Mannes!

III.

Aber jene furchtbar strenge, ja grausame Sittenzucht Calvins, bei der die Genfer Kirchenleute nicht etwa nur mit geistlichen Zuchtmitteln, wie Ausstossung aus der Gemeinde oder Ausschluss vom Abendmahl, sondern auch mit den härtesten bürgerlichen Strafen gezüchtigt wurden! Sogar ein Kind wurde enthauptet, weil es Vater und Mutter geschlagen! Die Gattin des Stadthauptmanns musste für lange in's Gefängnis, weil sie sich an einem Ballvergnügen bei Verwandten beteiligt hatte u. s. f.! Dadurch verlieren allerdings jene glänzenden Schilderungen von der Sittenreinheit Genfs etwas von ihrem strahlenden Glanze — wenn es doch auch solcher Mittel zu seiner Herstellung bedurfte. Dennoch wäre es ungerecht, wollte man die grossartigen Erfolge Calvins in Bezug auf Sittenverbesserung lediglich auf Rechnung jener Zuchtmittel setzen. Was uns heutzutage nicht mehr oder nur noch in bescheidenstem Masse gelingt, das gelang *ihm:* Die Menschen umzuändern!

Aber es war freilich — wiederum sei es betont — etwas Alttestamentliches in Calvin. Er wollte einen sichtbaren Gottesstaat haben; Zwingli auch; aber *er* wollte die Zucht in diesem Gottesstaate ganz der weltlichen Obrigkeit überlassen; Calvin dagegen wollte, dass die weltliche Obrigkeit nach den Anordnungen der Kirche, des Konsistoriums, der Pfarrer verfahre. So ward er in der Tat der Papst von Genf, regierte den Staat und bevormundete den Einzelnen, verbannte alle Lustbarkeit und liess nichts gelten als seine Lehre. Auch sein Vergehen an Servet

hängt zusammen mit der ganzen Einrichtung dieses Gottesstaates, in dem gerade so wenig wie in der alttestamentlichen Theokratie von einer Duldung Andersdenkender die Rede sein konnte.

Immerhin! Man mache so viele Abzüge als man will: Genf bedeutete ein sittliches Prinzip und in der Genfer Kirche offenbarte sich die reinste Verwirklichung der reformatorischen Heiligungsbestrebungen des 16. Jahrhunderts. Hier war der Boden, wo die protestantische Ethik zur vollen, scharfen Bestimmtheit des kategorischen Imperativs, wie ihn Kant später formulierte, sich auswachsen konnte und ausgewachsen hat. Jahundertelang sind denn auch Calvinismus und Sittenstrenge gleichbedeutende Begriffe gewesen; und wenn wir inzwischen auf dem ethischen und besonders auf dem sozialethischen Gebiete Fortschritte gemacht haben, so liegt das letztlich begründet in Anstössen, die von Calvin ausgegangen sind und heute noch lebendig fortwirken. Siehe da, das von seinem Lebenswerke Bleibende!

Zugegeben, Calvin, der echte Vertreter seines Jahrhunderts, eines der leidenschaftlichsten, die es je gegeben — war selber leidenschaftlich, heftig, intolerant, manchmal auch theologisch beschränkt und sogar recht abergläubisch, wie aus einigen seiner Briefe hervorgeht, und doch, trotz aller dieser Schatten ein Licht, ja ein grosses, brennendes Licht, das weit in die Welt hinausleuchtete. Lange Zeit hat man Genf „das protestantische Rom“ genannt. In Genf hatten die Protestanten von ganz Frankreich ihren geistigen Halt, und welche Verbreitung der Genfer Glaube in der Völkerwelt überhaupt gefunden, das werden wir nun noch aus anderem, berufenerem Munde hören.

„Post tenebras lux“, „durch Nacht zum Licht!“ ist nicht umsonst die Devise Genfs! Es hat sie wahr gemacht. Durch Nacht zum Licht empor ist es mit vielen Völkern gegangen infolge der Calvinischen Religionserneuerung, nicht zuletzt auch mit unserem Volk!

So wollen denn auch wir den Namen Calvin in grossen hohen Ehren halten. Die Zeiten haben sich allerdings gründlich geändert. Wir stimmen längst nicht mehr in allem mit dem Genfer Reformator überein. Wir glauben dem Christentum nichts zu vergeben, wenn wir, und zwar von Herzen, Toleranz üben und auch Andersdenkende als unsere Brüder achten und lieben. Wir haben längst auf einen irdischen Gottesstaat zu verzichten gelernt, in Erkenntnis des Wortes Christi: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ — und sind dennoch freudig überzeugt, dass das Himmelreich seinerseits die Kraft habe, sich durchzusetzen und sich eine Gestalt zu geben in und ausser der Kirche.

In dem Lichte aber, das von Genf ausgegangen ist und sich mit dem hier in Zürich zutagegetretenen vereinigt hat, wollen auch wir wandeln, und im Blick auf das gewaltige Lebenswerk Calvins stimmen wir an unserem Orte ein in den Ruf, den unsere Glaubensbrüder in Genf jetzt erschallen lassen: „Die Lehrer werden leuchten wie des Himmels Glanz und die, so viele zur Gerechtigkeit weisen, wie die Sterne immer und ewiglich!"

Amen.

---

# Die Wirkung der Calvin'schen Schule von Genf.

Von *G. Meyer von Knonau.*

Fünfundzwanzig Jahre sind vergangen, seit in dieser Kirche vor einer ähnlich zahlreichen Festgemeinde ein Gottesdienst zur Erinnerung an unseren Reformator Zwingli gehalten wurde. Der ehrwürdige Geistliche, der hier von der Kanzel Zwingli's sprach, der letzte in der langen Reihe der Nachfolger des Reformators, der den Amtstitel eines Antistes der Zürcher Kirche trug, Dr. Finsler, war es, der auch die Initiative zur Errichtung des Denkmals, das jetzt den Platz am Fuss des Grossmünsters schmückt, gegeben hat, und ebenso ist die Vereinigung auf seinen Antrieb entstanden, die das Andenken Zwingli's in Zürich zu pflegen sich zum Ziel setzt. Dieser Zwingli-Verein, treu gefördert insbesondere durch die Anstrengung des Lehrers der Kirchengeschichte an unserer Hochschule, den erst vor wenigen Monaten der Tod uns entriss, hat in einer bescheidenen Räumlichkeit, die ihm die Stadtbibliothek zur Verfügung stellte, ein Museum zusammengebracht, das eine nicht unbeträchtliche Fülle von wertvollen Stücken enthält, die an Zwingli unmittelbar oder mittelbar erinnern.

So ist es gegeben, dass in der Stadt, die in solcher Weise den Urheber ihrer geistigen Umgestaltung ehrt, in diesen Tagen der Blick sich auf jene Stätte richtet, wo in ähnlicher Pietät das Andenken des Mannes begangen wird, der dort das grosse Werk durchführte, dem Zwingli bei uns sein Leben widmete. Und dazu kommt, dass in Genf, ähnlich wie hier in Zürich, mit dem Namen des einen Führers sich der des zweiten sogleich verbindet. Wie in Zürich nach Zwingli's Hinschied Bullinger eintrat, wie er mit seiner Glaubenskraft, seiner Gelehrsamkeit, seiner Hingebung, seiner hohen organisatorischen Befähigung die verwaiste Tätigkeit

neu aufnahm, so ist in Genf durch Beza, der seinen Meister Calvin um Jahrzehnte, bis in den Beginn des folgenden Jahrhunderts, überlebte, mit vollstem Verständnis, treu und förderlich weiter geleitet worden, was der Vorgänger in grossem Stil begonnen und geschaffen hatte.

* * *

Mein geehrter Vorredner hat Ihnen Calvin's gewaltige Gestalt vor die Augen gebracht. Meine Aufgabe ist es, zu zeigen, wie sein Geist, der Genf neu belebt hatte, weit über die Mauern der Stadt hinaus gewirkt hat.

Nicht viele Jahre vor dem Tode des Genfer Reformators sprach ein Engländer seine Bewunderung darüber aus, was aus Genf unter Calvin geworden sei. So urteilte er im Jahre 1558: „Andere mögen andere Wunder ersinnen; mir scheint wahrlich Genf das grösste Wunder der Welt zu sein. Das ist der neue Weltmarkt, wohin man zusammenströmt, nicht um Gewinn zu machen, sondern um das Himmlische gegen das Irdische einzutauschen!" Und schon im folgenden Jahre 1559 wurde dieses Wort zur vollen Wahrheit. Denn obschon gerade in diesem Jahre gegen die Stadt kriegerische Gewalt zu drohen schien, hatte Calvin den Mut, jene Schulanstalt in das Leben zu rufen, deren Bestand seit vierthalb Jahrhunderten Genf in diesen Tagen zu feiern sich rüstet. Es kam Calvin zu Hülfe, dass gerade mit 1559 die Schule von Lausanne, bisher die einzige protestantische Lehranstalt innerhalb der romanischen Welt, durch einen Konflikt mit der Berner Obrigkeit Anfechtungen ausgesetzt war, so dass jetzt ausgezeichnete Lehrkräfte, Theodor Beza, der Waadtländer Peter Viret, von dort her nach Genf gewonnen werden konnten. So entstand, nach dem Muster der Schule des Johannes Sturm, das Calvin in Strassburg kennen gelernt hatte, diese Academia Genevensis, dieses Collège de Genève, wie Calvin in beiden Sprachen den Namen gab. Aber auch allgemeine Unterstützung kam ihm dabei zu Hilfe, vom Beitrag des Reichen bis zur bescheidenen Spende des Handwerksmannes. Nun geschah, mit einer glänzenden Rede des ersten Rektors Beza, die feierliche Eröffnung. Er begrüsste da die Schüler als Soldaten, die dem obersten Feldherrn für den heiligen Dienst Rechenschaft abzulegen verpflichtet seien. Und ebenso sagte Calvin in den der Anstalt gegebenen Gesetzen, dass ein an Ordnung und Pflichterfüllung gewöhntes, ein ernstes, abgehärtetes, kirchlich frommes und streitbares Geschlecht heranzubilden sei. Merkwürdig rasch wuchs die Zahl der Studierenden; schon nach zwei Jahren konnte ein Augenzeuge berichten, dass

Calvin vor tausend Zuhörern seine Vorlesungen halte, und unter den Eingeschriebenen sind die verschiedensten Länder, voran Frankreich, dann Italien, Deutschland, die Niederlande, England, Schottland, Spanien, vertreten. Als dann Calvin schon 1564 starb, nahm eben Beza sich ohne jegliches Nachlassen der Akademie an. Er suchte neue Lehrstühle weiterer Disziplinen zu schaffen, und nicht abgeschreckt durch einzelne üble Erfahrungen, gewann er immer neue tüchtige, ja hervorragende Kräfte für die Schule.

Allein eine Hauptwirkung dieser Genfer Schule lag nun von Anfang an in den geistigen Weckungen, die in die Ferne hinausdrangen.

Dass dem Picarden Jean Cauvin und dem Burgunder Theodore de Bèze vor allem ihr Vaterland Frankreich am Herzen lag, dass sie ihm die Früchte der in Genf geschaffenen Pflanzung wollten zukommen lassen, versteht sich von vornherein, und dazu stimmte, dass schon gleich von Anfang an fast ein Viertelhundert französischer Städte, aus allen Teilen des Reiches, ihre lernbegierigen Schüler nach Genf schickten. Schon Calvin sah, wie seine Lehre in Frankreich festen Fuss fasste, wie Gemeinden seiner Anhänger sich bildeten; mit Angehörigen der ersten Familien des Landes, den Bourbons, den Chatillons — und hier ganz vorzüglich mit Coligny und dessen Bruder d'Andelot —, stand er im Briefwechsel, und nach seinem Tode setzte Beza diesen Verkehr fort. So befestigte sich jene Kirche der Hugenotten, wie die Anhänger der Reformation nach einem von Genf her entlehnten Parteinamen bezeichnet wurden, und bei den Kämpfen wechselnden Glückes wuchs nur die Kraft der Überzeugung in ihren Bekennern. Allerdings brachte dann für kurze Zeit die Pariser Bluthochzeit die Sache der Reformation zurück; aber andernteils warf das Ereignis zahlreiche Flüchtlinge gerade nach Genf, und aus den grossen Geistern, die so aus dem Heimatlande ausgestossen worden waren, gewann die Akademie neue wirkungsvolle Stützen. Dann schenkte im Edikt von Nantes jener König von Frankreich, der allerdings, um seinem Lande den inneren Frieden zu verschaffen und zugleich sich den Tron zu sichern, selber von dem Glauben Calvins zur Messe zurückgekehrt war, den Hugenotten die Sicherheit, die, wenn auch allmählich abgeschwächt, es ihnen gestattete, einen Staat im Staate auszumachen.

In engem Zusammenhang mit dieser Gestaltung in Frankreich stand ein weiterer Bereich, innerhalb dessen die Anregungen aus Genf eine dauernde Gültigkeit behielten. In jenen Provinzen der spanischen Krone an der Nordgrenze Frankreichs, die den grössten Ertrag der Krone lieferten, war aus politischen Fragen

ein Kampf erwachsen, der mit dem religiösen Gegensatze sich verband. Allein erst die aus Genf gewonnene Form des neuen Bekenntnisses gab den nördlichen Teilen der Niederlande, bei dem ausharrenden frisischen Stamme, jene Widerstandskraft, die neben der staatlichen die religiöse Freiheit sicherte, während in den südlichen Gebieten mit der Rückkehr unter das spanische Gebot die alte Glaubensform volle Herstellung gewann. Auch in dem Fürsten deutscher Abstammung, in Wilhelm von Oranien, dem Führer der Verteidigung, war der volle Wille, bis zum Äussersten auszuharren, doch erst mit der Annahme der calvinischen Lehre befestigt. Vielleicht am glänzendsten tritt in dem langen Ringen um die Befreiung jene Gesinnung zu Tage, die aus dem Anschluss an die Genfer Kirche ihre Nahrung zog, da wo die heldenmütigen Bürger der Stadt Leyden den Lohn für ihren Widerstand gegen die spanischen Bedränger sich erbaten. Die Tapferen hatten ihre blühende Umgebung, um den Feind fern zu halten, durch Durchstechung der Dämme in eine Wasserwüste verwandelt; dennoch schienen sie nach einer viermonatlichen Belagerung verloren zu sein, als die Wassergeusen zur Rettung herankamen —: da erhielten die Leydener zum Preise für ihre Glaubenstreue die Stiftung einer Universität vom Statthalter Wilhelm zugesagt, und es war eine schöne Bestätigung der hohen geistigen Kraft, aus der diese neue Stätte des erleuchteten Unterrichtes hervorging, dass ein in Genf während dreier Jahre gebildeter Theologe als erster Professor dieser Disziplin hier eintrat. Aber auch nachher blieb Holland mit unserer reformierten Schweiz in enger Fühlung, und mit Zürich geschah Austausch von Lehrern von Leyden her.

Im Inselreich England war, wie wohl bekannt ist, die Ablösung der Kirche vom Verbande mit der päpstlichen Leitung aus rein persönlichen Erwägungen geschehen, und als König Heinrich VIII. sich selbst an die Spitze der von Rom getrennten kirchlichen Einrichtungen stellte, war damit nicht eine Befreiung im Sinne der Reformation auf dem Kontinente geschaffen. Aber als vollends unter der Regierung der älteren Tochter des Königs, der katholischen Maria, eine wilde Verfolgung über die nicht zum alten Glauben sich bekennenden Untertanen hereinbrach, wurde dadurch, dass gerade die besten und entschlossensten Flüchtlinge in Genf ihre Bergung fanden, die Verbindung mit Calvin in vollem Mass erstellt. Als ebenso viele Träger der bei ihm gewonnenen Überzeugung kehrten sie nach England zurück, und so befestigte sich in der Zeit der Königin Elisabeth, im bewussten Gegensatz zu der im Königtum sich gipfelnden bischöflichen Hochkirche, der Presbyterianismus, jene nach dem Vorbild von Genf

auf demokratischer Grundlage aufgebaute, die engste Fühlung mit dem Elemente der Laien aufweisende Form der kirchlichen Gemeinschaft, die sich selbst durch die von ihr gewählten Vorsteher und Prediger regiert. Doch noch ausgeprägter, als in England, kam in Schottland diese jede Einwirkung von oben her ablehnende Gestaltung zum Ausdruck. Denn jener eifrigste Schüler Calvins, John Knox, der auf der Flucht aus der Heimat und von der Galeere hinweg zur Genfer Schule gekommen war, hat nach seiner Rückkehr, „Prophet und Volkstribun“ zugleich, die letzten Folgerungen aus dem in Genf erblickten Vorbild gezogen, und es war bei der Strenge seines unerbittlichen Handelns wohl zu verstehen, dass ihm gegenüber, in dem Kampfe, den er gegen die in der Königin Maria sich entgegenstemmende Staatsgewalt führte, die unbesonnene Frau, in ihrer vom französischen Hofe mitgebrachten Leichtfertigkeit, erlag. Doch am schärfsten kam vollends erst im darauf folgenden Jahrhundert im Ringen des Puritanertums mit dem eidbrüchigen Enkel Maria's, König Karl I., diese Richtung zum Ausdruck. Das Streben, unmittelbar nach dem Muster der ältesten christlichen Gemeinde, in der allgemeinen Priesterschaft, unter Lossagung von jeglichem Vorzug eines Klerus, das ganze gesellschaftliche Leben nach den einzig geltenden religiösen Vorschriften einzurichten, fand im Glaubenskampfe der Independenten seine letzte Ausprägung. Die um ihren Führer Oliver Cromwell sich schaarenden Streiter, jene „Gottseligen“, die in ihrem betenden Heerlager zur Niederschmetterung der anscheinend ihnen überlegenen königlichen Truppen die religiös begeisterte Schlagwucht gewannen, sind die stahlhartesten Repräsentanten des von Genf ausgehenden Geistes gewesen. Da war es hernach ganz zu verstehen, dass hinwider Cromwell, doch wohl die imposanteste Erscheinung unter Allen, die je in Grossbritannien geboten, in der Zeit seiner Allmacht auch der in ähnlichem Glauben stehenden Genossen auf dem Kontinent sich annahm. Er schützte die Waldenser, die schon gleich im Anbeginn der Genfer Reformation der dortigen Kirchenreform sich angeschlossen hatten, gegen die von ihrem fanatischen Landesherrn, dem Herzog von Savoyen, ausgehenden Verfolgungen, und da ist es für uns eine erfreuliche Erscheinung, dass Hülfsanstrengungen der Obrigkeiten von Zürich und Bern bei diesen Vorstellungen am Hofe von Turin mit dem Einschreiten des Lordprotektors zusammengriffen.

Innerhalb des deutschen Reiches waren mit dem Tode Zwingli's jene deutlich sich herausstellenden Anknüpfungen, die über die oberdeutschen Länder hin schon bis nach Hessen reichten und so der Zürcher Reformation eine weitere Ausbreitung in Aus-

sicht stellten, dahin gefallen. Allein von Genf aus ist dann doch wieder eine Reihe von Anregungen geschehen, die von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind. Auf dem Boden des kurpfälzischen Staates ist in dessen Hauptstadt Heidelberg aus dem von Calvin ausgearbeiteten Lehrbuch heraus jener nach dem Namen der Stadt genannte Katechismus erwachsen, der dann für die reformierte Kirche so wichtig blieb. Aber wie die Universität Heidelberg zeitweilig eine Hauptstütze der Glaubenslehre Calvin's war, so zeigten auch Fürsten der Kurpfalz ihre Tatkraft in der Verteidigung des reformierten Bekenntnisses. Kurfürst Friedrich III. stellte die kleinmütig ungenügend oder gar geradezu feindselig handelnden gleichzeitigen deutschen Fürsten des lutherischen Lagers gänzlich in den Schatten. Von seinen Söhnen starb Christoph an der Seite der Brüder Wilhelm's von Oranien, Heinrich und Ludwig, den Heldentod für die Sache der Niederlande, und ein zweiter Pfalzgraf, Johann Casimir, verstand es, seinen Neffen Friedrich IV. von der lutherischen Auffassung hinweg für die calvinische Anschauung des Grossvaters festzuhalten. Doch besonders bewies auch dieser energische Fürst seinen Eifer in der Begründung einer nach seinem Namen bezeichneten Lehranstalt, des Casimirianum in seiner Residenz Neustadt in der linksrheinischen Pfalz. Wie seiner Zeit Calvin bei Begründung seiner Akademie in Genf, so nützte Johann Casimir eine Verfolgung aus, die, von lutherischer Seite, an der Universität Heidelberg, geschah, um die besten Lehrkräfte für seine Schule zu gewinnen, die sich so bald einen hohen Ruf erwarb. Freilich weit wichtiger für die gesamte deutsche Entwicklung war noch, dass in jenem Kurstaate, der später der Eckstein der neuen deutschen Entwicklung werden sollte, in Brandenburg, gleichfalls der Anschluss an die calvinische Lehre geschah. Schon im Beginn des siebzehnten Jahrhunderts erklärte der Kurfürst Johann Sigismund, dass er die Lehren der Calvinisten in der heiligen Schrift sicherer begründet finde, als die entsprechenden des lutherischen Bekenntnisses, und so sagte er sich von diesem los. Doch er und auch sein Sohn, der in der Zeit des dreissigjährigen Krieges eine äusserst schwächliche Haltung einnahm, zeigten in ihrem Auftreten noch nicht die dem calvinischen Geiste entsprossende Kräftigung. Anders wurde das mit dem Enkel Friedrich Wilhelm, den schon die Zeitgenossen als den grossen Kurfürsten begrüssten. Wie er sich mit seinen oranischen Verwandten in den Niederlanden in enger Fühlung hielt, so hat er ganz vorzüglich, indem er dem damals mächtigsten europäischen Fürsten kühn entgegentrat, seinen gestählten Mut und zugleich seine kluge Einsicht dargelegt. Als in gott-

loser Gewalttat der Enkel Heinrich's IV., Ludwig XIV., die von jenem gegebene Rechtszusicherung des Ediktes von Nantes aufhob und seine hugenottischen Untertanen mit den scheusslichsten Mitteln zu zwingen suchte, öffnete Kurfürst Friedrich Wilhelm schon drei Wochen darauf im Potsdamer Edikt seine Grenzen den zahlreichen Flüchtlingen und gewann so für seine noch unter den Nachwehen des grossen Krieges leidenden Länder die besten Kräfte, die so, sehr zum Schaden Frankreich's, durch den blinden Fanatismus von dort verjagt worden waren.

Und nun wäre auch von osteuropäischen Ländern, von Polen und Ungarn, zu reden, wie denn in diesen Tagen der zahlreiche Besuch der Genfer Erinnerungsfeier aus Ungarn die starke Zugehörigkeit zur Kirche Calvin's beweist.

Allein es muss zum Schluss noch über den Ozean hinaus ein Blick geworfen werden. Durch das Stuart'sche Königshaus war in engherzig quälerischer Weise den Puritanern das weitere Verbleiben in England verunmöglicht, und so strebten zahlreiche aufrichtig religiös Denkende sich durch Auswanderung in ihrem Gewissen zu sichern. Diese Pilgerväter, wie die amerikanische Geschichte sie nennt, kamen an die Küste von Neu-England und begründeten ihre Ansiedlungen New-Plymouth und Massachusetts, unter viel Not und Bedrängnis; doch auf diesem jungfräulichen Boden vermochten sie ganz nach ihrem Sinn ihre religiösen, sozialen, politischen Einrichtungen zu treffen. Und in diesen Gründungen liegt eine ganz wesentliche Wurzel des stolzen Baumes, der jetzt in der amerikanischen Union Europa gegenüber steht, und ebenso ist durchaus nicht zu übersehen, welchen grossen Anteil gerade Boston, die Hauptstadt von Massachusetts, am Unabhängigkeitskriege gegen England gehabt hat, dass es ein Bürger von Boston ist, der zuerst seinen Namen unter die Unabhängigkeitserklärung setzte. Auch hier ist wieder ein Ausfluss des Genfer Geistes, der in diesen Erscheinungen der Freiheitsbewegung liegt, zu erblicken.

So ist es deutlich: eine ganze Reihe der wichtigsten Kapitel der Geschichte der neueren Zeit müssen durchaus von den Einwirkungen aus erklärt werden, die von Calvin, von der Genfer Akademie gekommen sind.

* * *

Am heutigen Tage grüssen hier in der Kirche Zwingli's und Bullinger's die Farben Weiss-Blau und Gelb-Roth, Zürich und Genf, die einen zu den anderen, hinüber. So senden und bringen wir denn in diesen Festtagen für Genf, nach der Stadt Calvin's und Beza's, Zürich's Gruss und Segenswunsch.

# Die Entwicklung der Psychologie als Wissenschaft mit besonderer Berücksichtigung der experimentellen Psychologie.

Von Pfarrer *P. Castelberg.*

---

Es mögen einige Jahrzehnte verflossen sein, seit der Gelehrte Mach der Wiener Universität den Vorschlag machte, in ihren Räumen ein psychologisches Laboratorium einzurichten. Man hielt ihn damals für halb verrückt, für einen Mann, der gleich den Alchimisten des Mittelalters grosse Versprechungen mache und keine halten könne, der nach Schätzen grabe und froh sei, wenn er Regenwürmer finde. Diese Ansicht hat sich allerdings als falsch erwiesen; denn nicht lange gings, da entstanden an grösseren Universitäten psychologische Laboratorien, die sich zum Ziel setzten, die intellektuellen Vorgänge experimenteller Forschung zugänglich zu machen und so zu genauen Resultaten zu kommen. Man wollte die seelischen Erscheinungen genauen Massen unterwerfen und gestützt auf reiche Beobachtungen und zuverlässiges Erfahrungsmaterial den Gesetzen nachspüren, die die einfachen Empfindungen sowohl, als auch die höheren geistigen Vorgänge bedingen; man wollte durch willkürliche Beeinflussung der Bewusstseinsvorgänge eine kausale Analyse derselben ermöglichen; das ist heute noch die Aufgabe der Psychologie; dazu musste sie aber aus den Banden der Philosophie befreit werden. Die Naturwissenschaften hatten sich nur langsam von der Naturphilosophie zu trennen vermocht; die Psychologie, als empirische Wissenschaft, ist noch heute nicht frei; denn hier ist der Einfluss der Philosophie natürlich noch stärker. Die Psychologie erforscht dasjenige, was wir die innere Erfahrung nennen, unsere Empfindungen, unser Denken, Fühlen und Wollen, die Summe der Bewusstseinsvorgänge. Mit dem gleichen Gegenstand hat es aber auch die Philosophie zu tun und diese hat sich schon lange, bevor die Psychologie zur selbständigen Erfahrungswissenschaft geworden war, mit diesen Problemen beschäftigt. Dazu ist sie auch vollkommen berechtigt und die Psychologie darf ihr dies Recht nicht bestreiten; dagegen lehnt die Psychologie jede Beeinflussung ihrer Forschungen durch metaphysische Ansichten ab; dadurch hat die Tochter sich von der Mutter befreit, hat sich andere Anschauungen erworben und sich selbständig gemacht; ihr Verhältnis zur Mutter ist jetzt ein anderes geworden. Bei der Naturwissenschaft haben wir das gleiche Verhältnis, indem die Naturforschung jede philosophische Spekulation, die nicht auf Erfahrung beruht, zurückweist. Auch die Psychologie von heute räumt den philosophischen Unter-

suchungen nur dann einen Platz ein, wenn sie der psychologischen und naturwissenschaftlichen Erfahrung nicht widerspricht. Die heutigen Psychologen verlangen also, wenigstens in ihrer überwiegenden Zahl, die Philosophie müsse sich auf die Psychologie und Naturwissenschaft gründen und nicht umgekehrt; zuerst müsse man die faktische Entwicklung der menschlichen Erkenntnis, die die Psychologie uns schildert, kennen und erst dann könne man die Bedingungen für die Gültigkeit der Erkenntnis erörtern. Aber die Nachwirkungen, „die eine Jahrtausende alte philosophische Vergangenheit auf unser Denken ausübt", umgeben uns jetzt noch überall; ihre Lehren haben eine rein empirische Auffassung der Tatsachen erschwert und hemmen oft eine unbefangene Prüfung derselben; das werden uns die folgenden Ausführungen öfters zeigen. Die Metaphysik spuckt noch da und dort und macht einer empirischen Forschung Schwierigkeiten.

Nach dieser kurzen Einleitung, die uns die Stellung der experimentellen Psychologie zur Philosophie kurz markiert, können wir nun zum eigentlichen Thema übergehen, mit der Bemerkung, dass diese Ausführungen selbstverständlich nicht den Gegenstand erschöpfend behandeln, sondern nur eine Skizzierung desselben sein wollen, eine kurze Schilderung der Strömungen und Gegenströmungen in der Psychologie, aus denen sich endlich als kostbare Frucht die experimentelle Psychologie herausbildete, die trotz kompetenter und nichtkompetenter Kritik sich bereits weite Gebiete erobert hat, namentlich auf dem Gebiete der Sinnesempfindungen.

Sehen wir uns zunächst die *Psychologie der griechisch-römischen Philosophie* an, so finden wir, dass bereits die Vorsokratiker einzelne psychische Probleme mit der Methode des allgemeinen vernünftigen Denkens behandelt haben. Wie bei allen Wissenschaften, so richtet sich auch hier der Sinn zuerst auf das Allgemeine, besonders auf das Wesen der Seele und die Zergliederung der menschlichen Erkenntnis. Aber diese Betrachtungen haben alle ein materialistisches Gepräge. Nach Parmenides richtet sich das Vorstellen nach der stofflichen Beschaffenheit des Leibes; der Charakter der Vorstellung hängt davon ab, ob das Kalte (Nichtseiende) oder das Warme (Seiende) überwiegt. Bei Demokrit erscheint das Geistige als feiner Stoff; er ist der Begründer der Atomistik; die Seele besteht aus feinen, glatten, runden Atomen, aus Feuer, durch den ganzen Leib verteilt. In allen Dingen ist so viel Vernunft, als Wärmestoff in ihnen ist. — Dieser materialistischen Richtung traten schon früh entgegen Pythagoras, Empedokles und Anaxagoras. Letzterer fasst das rein Geistige als

Teil des Weltganzen; aber auch für ihn ist der Geist an das Weltganze stets gebunden. Verstärkt wurde dieser materialistische Zug dann wieder von den Sophisten, die, besonders zeigt sich das bei Empedokles, gleichsam eine Physik der Seele aufstellten. Gemeinsam ist dieser philosophischen Strömung auch der Zug, dass sie sich viel mit der intellektuellen Seite des Seelenlebens beschäftigt. Da aber der Gegensatz des Intellekts zum Gefühl und Willen noch nicht scharf hervortritt, so kann man nicht eigentlich von Intellektualismus reden. Sokrates sodann betonte mehr das Begehren und den Willen, was aber bei ihm zusammenhängt mit seinem Interesse für die Ethik, die den Hauptteil seiner Lehre bildet.

Den ersten Versuch einer philosophischen Psychologie finden wir dann bei *Plato;* der allgemeine Charakter seiner Philosophie ist metaphysisch-psychologisch. Im Mittelpunkt steht die Frage nach der Seele an sich; sie besteht aus drei Teilen: aus dem unsterblichen Teil = Vernunft (*λογοστικόν*) und aus den beiden sterblichen Teilen: Mut (*θυμός*) und Begierde (*ἐπιθομητικόν*). Aber Plato sagt uns nicht, wie mit dieser Dreiteilung der Seele die Einheit des persönlichen Lebens sich vertrage und welchem Seelenteil das Selbstbewusstsein und der Wille angehöre. Wichtig aber sind diese metaphysischen Ansichten doch für zwei später bedeutende Theorien:

1. dass die Seele der Vermittler der organischen Verrichtungen sei;

2. für die Lehre von der Wiedererinnerung (*ανάμνησις*) der Seele, wonach die Seele in der Präexistenz die allgemeinen Begriffe aller Dinge angeschaut, die Erkenntnis der Ideen sich erworben hat. Gewinnt nun die Seele später allgemeine Begriffe, so ist das eine Wiedererinnerung.

Einen grossen Fortschritt finden wir dann bei *Aristoteles,* der als erster die Psychologie als selbständige Wissenschaft behandelt in seiner Schrift über die Seele. Der Fortschritt ist ein dreifacher; denn Aristoteles betrachtet die Psychologie unabhängig von religiösen, moralphilosophischen und mystischen Tendenzen. So hat seine Psychologie mehr den Charakter einer theoretisch-empirischen Betrachtung. Zweitens betrachtet Aristoteles aber auch das Seelenleben der Völker, Tiere und auch die pathologischen Zustände; er wendet also die vergleichende Psychologie an, was den grossen Vorzug hat, dass seine Behauptungen sich nicht nur auf die Selbstbeobachtung gründen. Er geht drittens bei seinen Forschungen empirisch vor, indem er die beobachteten Tatsachen analysiert. Wir verdanken ihm deshalb auch bereits einige

psychische Sätze und Erkenntnisse; er entdeckte z. B. die Tasttäuschung. Dann stellte er die Associationsgesetze auf, die bis zur Zeit der englischen Psychologie des 17. und 18. Jahrhunderts als gültig betrachtet wurden. — Er definiert die Seele als Entelechie des organischen Leibes, d. h. sie ist eine Kraft, das belebende und morphologische Prinzip der Materie. Die Formen der Tiere, der Ausdruck der menschlichen Gestalt in Ruhe und Bewegung, sind unmittelbare Wirkungen psychischer Kräfte. Sehr klar sind seine Beobachtungen über einige Seelenvermögen, über Sinneswahrnehmung, den Gemeinsinn, die Fantasie, Vorstellung, Erinnerung (μνήμη) und Besinnung (ἀνάμνησις), d. h. das bewusste sich Besinnen auf etwas, z. B. auf einen Namen. Weniger klar ist seine Theorie über Gefühl und Willen, da Gefühl nnd Begehren nicht klar geschieden sind. Die Seelenvermögen als solche gehören noch der tierischen Seele an; den Menschen unterscheidet vom Tier der Geist (νοῦς), die Denkkraft; diese ist unentstanden und unvergänglich, während die Seele mit dem Leibe vergeht. Die Vernunft und die niederen Seelenkräfte verbinden sich nun, und ihr Produkt sind die Geistestätigkeiten, die den Menschen über das Tier erheben und zum Begreifen der höchsten Wahrheiten befähigen.

Die Stoiker und Epikuräer fassten dann das Problem von Leib und Seele wieder materialistisch auf; (die Seele ist körperlicher Natur; denn nur die Körper sind wirklich, weil sie entweder wirken oder leiden).

Aber bald trat auch hier wieder eine Reaktion ein, hervorgerufen durch den Neuplatonismus, der die Seele rein geistig betrachtet; alles Materielle ist ihm rein spirituell.

*Das Mittelalter* hat die Psychologie mehr gefördert als die anderen Wissenschaften. Die antike Philosophie trägt einen vorwiegend ästhetischen Charakter; das Universum ist ihr Harmonie, ein Kunstwerk; der griechische Philosoph schaut lieber, als dass er analysiert; sein Denken ist wohl plastisch, nicht aber anatomisch. Demgegenüber finden wir im Mittelalter eine Vertiefung in die innere Welt des Seelenlebens. Hatte die Antike die harmonischen Verhältnisse zwischen dem Innern und Äussern betont, und interessierte sie sich für das innere Leben nur in dessen Verhalten zum äusseren Leben, so hängt für den Gläubigen des Mittelalters das Schicksal vom Zustande des innern Lebens ab; dieses zu veredeln, gilt als die Aufgabe des Menschen. Es bildete sich denn auch in der Folge ein feiner und tiefer Sinn für die inneren Vorgänge aus. Die Selbstvertiefung oder besser Selbst-

analyse der Mystiker hat für die Entwicklung des psychologischen Sinnes die gleiche Bedeutung, wie das Argumentieren der Scholastiker für die Entwicklung des logischen Sinnes. Das grosse Problem von Geist und Materie soll jetzt gründlicher untersucht werden, als dies dem Altertum möglich war. Aber leider konnte sich das errungene Erfahrungsgebiet nicht frei und fruchtbringend regen, zur freien Kenntnis der geistigen Welt sich entwickeln; denn alle Elemente der Weltkenntnis werden dem grossen Gedankenbau eingefügt, dessen Ideal eine harmonische Stufenreihe der natura-gratia-gloria war. Um diesen Bau nicht zu erschüttern, musste das Denken und Forschen willkürlich gehemmt werden. Dies Streben findet sich am deutlichsten bei Thomas von Aquinas (1227—1274).

Die kirchliche Lehrbildung der patristischen Zeit culminiert in *Augustinus* (354—430); er hat nicht nur die kirchliche Lehre, sondern auch die Psychologie gefördert. Natürlich stand bei ihm im Vordergrund das religiöse Interesse; aber gerade dieses führte ihn, entsprechend dem Zuge jener Zeit, auf eine innere Selbstvertiefung, auf die Selbsterkenntnis; diese hinwiederum führte zur inneren Erfahrung, die vom Äusserlichen losgelöst, betrachtet wird. So ist Augustin zum Schöpfer der Methode der inneren Erfahrung (Selbstanalyse — Introspection) geworden. Gottes- und Selbsterkenntnis ist es, was Augustin sucht; er sagt z. B. Soliloquia I. 7: „Deum et animam scire cupio; nihilne plus? Nihil omnino?“ Die Seele ist ihm immateriell; sie enthält in sich nur Funktionen wie das Denken, Erkennen, Wollen, sich Erinnern. Sie empfindet jede Affektion des Leibes da, wo dieselbe stattfindet, ohne sich erst dorthin zu bewegen; sie ist also im ganzen Körper ganz und auch ganz in jedem Teile desselben gegenwärtig. Er unterscheidet in der Seele namentlich memoria, intellectus, voluntas; er bekämpft den Intellektualismus und betont den Primat des Willens; voluntas ist in allen Affekten; er sagt de civ. Dei XIV. 6: voluntas est quippe in omnibus, immo omnes nihil aliud quam voluntates sunt.“

Neben Augustin haben wir auch den Mystikern manches zu verdanken; in ihnen stellt sich die gefühlvolle, phantasiereiche Richtung des Zeitalters dar; es zeigt sich bei ihnen ein Streben, sich im Gefühl unmittelbar mit der Gottheit zu vereinen. Sie betonen die innere Erfahrung und betrachten das Gefühl als eine Grundkraft der Seele. — Auch die Thomisten und Skotisten dürfen hier genannt werden; sie sind feindliche Brüder auch in der Psychologie; die Thomisten lehnen sich an Aristoteles und betonen den Intellekt; die Skotisten aber feiern Plato und betonen

mehr das Gefühl. — Zur Ausbildung von Methoden hat die mittelalterliche Psychologie sonst nichts beigetragen; sie ist eine logische Bearbeitung abstrakter Begriffe oder andererseits betätigt sie sich als Methode der reinen Selbstbeobachtung; dadurch erreicht man aber nicht eine objektive Erforschung der Tatsachen; die erstere Methode bleibt bei den spekulativen Tatsachen, die letztere bei den individuellen stehen.

*Die Psychologie im XV. und XVI. Jahrhundert.* Das Mittelalter war eine Zeit, wo die freie Geistesentwicklung gehemmt wurde; erst im 15. und 16. Jahrhundert haben die naturwissenschaftlichen Forscher die empirische Forschung wieder gehoben. Das Denken suchte nach langem Schlafe die Arbeit da wieder aufzunehmen, wo es diese am Ende des Altertums eingestellt hatte. Die neuere Philosophie ist, wie Erdmann sagt, Protestantismus in der Sphäre des denkenden Geistes. Wahr ist nicht mehr, was durch Jahrhunderte sanktioniert, nicht was Aristoteles und Thomas gesagt haben, sondern nur, was der Verstand mit klaren, unzweideutigen Beweisen als wahr darstellt; das erkenntnistheoretische und methodologische Interesse regt sich wieder und erreicht dann seinen Höhepunkt in Kant. Das Interesse, das der Mensch als solcher in der Rennaissancezeit erregt, ist hier ein treibender Faktor. Das Mittelalter betrachtet den Menschen nur nach seinem Verhältnis zur Kirche; das Individuum mit individuellem Gefühlsleben bedeutet nichts und hat keine Berechtigung. Es ist eine Frucht der politischen Kämpfe, der historischen Verhältnisse, dass sich nun ein rücksichtsloses Trachten entwickelte, seine eigene Person zur Geltung zu bringen. Jak. Burkhardt hat in seinem Werk „Kultur der Renaissance“ in evidenter Weise nachgewiesen, wie das Bedürfnis rein persönlicher Entwicklung im 15. Jahrhundert unter dem Einfluss der historischen Verhältnisse in Italien entstehen musste, und Italien ist ja die Wiege der Renaissance. Der Mensch wird jetzt nicht mehr nur in seinem Verhältnis zu Gott betrachtet, sondern im Verhältnis zu anderen Menschen. Das allgemein Menschliche ist es, was diese Forscher interessiert; es ist die humanitas, die Freude und das Verständnis für das Menschliche. „Man entdeckte,“ sagt Theob. Ziegler, „sozusagen die Welt wieder, der sich das christliche Mittelalter entfremdet hatte, das Leben wieder, dem das christliche Mittelalter abgestorben war, die Erde wieder, die das christliche Mittelalter für ein Jammertal erklärt hatte.“ Dem Humanismus gilt auch Huttens Ruf an Wilibald Pirkheimer „O Jahrhundert! o Wissenschaften! Es ist eine Freude zu leben; es blühen die

Studien, die Geister regen sich; du nimm den Strick, Barbarei, und mache dich auf Verbannung gefasst." Ja, es war eine Freude zu leben und daran war, abgesehen vom religiösen Moment, die neue Bildung und ihre Vertreter schuld. Es ist, wie Hettner es ausdrückt, ein neues Zeitalter gekommen, eine neue Weltanschauung, eine neue Gesittung, ein anderer Himmel, eine andere Erde.

Dieses grosse Interesse, das die Zeit an allem Menschlichen nahm, musste notwendig auch zu genauerem Erforschen der seelischen Erscheinungen führen. Bisher hatte man nur nach der idealen Bedeutung der Seele (im Gegensatz zur realen) in Beziehung zu religiösen und moralischen Problemen gefragt; jetzt tritt an Stelle dieser Frage die kausale Erforschung des Seelenlebens selbst, d. h. ein rein theoretisch-psychologisches Studium.

Man fragt jetzt:

a) nach den ursächlichen Beziehungen von Leib und Seele,
b) nach den ursächlichen Zusammenhängen der einzelnen seelischen Vorgänge.

Drei methodische Richtungen streiten jetzt mit einander:

1. Die spekulativ-metaphysische Psychologie; ihr Gegenstand ist das *der Erfahrung nicht gegebene Problem der Seele;*

2. die introspektive Psychologie; sie stützt sich auf die *rein innere Erfahrung;*

3. die empirisch-vergleichende Psychologie, die einen mehr *naturwissenschaftlichen* Charakter hat.

Diese drei Richtungen sind in der neueren Psychologie abwechselnd obenauf.

Für die empirisch-vergleichende Psychologie ist besonders *Ludovicus Vives* (1492—1540) bedeutend, ein Mann, der als Pädagoge und Psychologe von grosser Wichtigkeit ist, dessen Ansichten aber nur wenig bekannt sind. Manche seiner Forderungen, z. B. auch die über Armenpflege, haben ein ganz modernes Gepräge; überhaupt interessiert er sich, wie sein englischer Freund, Thomas Morus, um soziale Fragen aufs lebhafteste. In seinem Büchlein de subventione pauperum sive de humanis necessitatibus, will er die Armenpflege dem Staat oder der Gemeinde zuweisen, wozu, wenn man die mittelalterliche Anschauung von der Verdienstlichkeit der Armut berücksichtigt, immerhin viel Mut gehörte. Der Bettelei und dem Vagantentum soll ein Ende bereitet werden und der Empfänger solcher Gaben soll zum Arbeiter erhoben werden, der sich selbst sein Brod verdient. Doch dies nebenbei. Der Philosoph Lange hat ihn den Vater der neueren physiologischen Psychologie genannt, geht aber in diesem Urteil zu weit; denn in manchen Fragen steht Vives, obschon einer der bedeutendsten

katholischen Humanisten, eben noch tief im Banne der Scholastik. Dies zeigt sich besonders bei seinen Bestimmungen über weibliche Erziehung, wo er, ähnlich wie Vicentius von Beauvais, von mönchischer Beschränktheit nicht ganz frei erscheint. Es kann hier natürlich eine eingehende Würdigung dieses Mannes nach seinen Verdiensten um die Pädagogik nicht stattfinden. Vielleicht bietet sich hierzu später Gelegenheit. Was uns hier interessiert, sind seine neuen psychologischen Ideen. Vives hat die wissenschaftliche Methode überhaupt untersucht und verlangt, dass die Erfahrung, frei von jeder rein spekulativen Theorie, das alleinige Fundament der Erkenntnis sein soll. Er hat selbst versucht, diese Forderung in der Psychologie zu realisieren. Darin besteht seine Bedeutung für die Psychologie. Er fragt nicht, was die Seele sei, sondern welche Eigenschaften sie hat *und wie sie wirkt;* so frägt man auch heute noch; man will nicht das Wesen der Seele, sondern zuerst ihre Funktionen kennen; erst wenn wir ihre Tätigkeit kennen, können wir auf ihr Wesen schliessen. Fraget darum die Natur selbst; nur durch direkte Untersuchungen auf dem Wege des Experimentes ist die Natur zu erkennen. Vives hat viele wertvolle Beobachtungen gemacht und dieselben in seinem Werke „de anima et vita", 1538, niedergelegt. Dieses Buch hat dann besonders auf die psychischen Theorien des 16. und 17. Jahrhunderts grossen Einfluss ausgeübt. Erst zwei Jahrhunderte später hat die englische Erfahrungspsychologie manche seiner Sätze wieder aufgegenommen. Allerdings hat er manches als sichere Erfahrung betrachtet, was später vor der Kritik nicht bestehen konnte; aber zur Befreiung der Psychologie aus den Banden der Theologie und der Spekulation hat er viel beigetragen.

Diese Aussonderung ganz durchgeführt zu haben, ist das Verdienst von *Descartes*, der in sehr engem Zusammenhang mit Vives steht. Wie Vives, so verlangt auch er die analytische Behandlung der Probleme; alles, auch die bisher geltenden Methoden, muss genau untersucht werden; an allem soll gezweifelt werden, bis es klar und deutlich bewiesen werden kann. Man will die neuen Ideen und Entdeckungen ordnen, systematisieren, formulieren; die Zeit der grossen Systematiker, mit Descartes an der Spitze, beginnt. — Auch *Bacon von Verulam* beschreibt, ähnlich wie Vives, die psychischen Tatsachen des Bewusstseins und erklärt sie mechanistisch; er ist ein strenger Vertreter des Empirismus. Drei Kräfte bezeichnet er als Grundkräfte der Seele: Gedächtnis, Einbildungskraft und Verstand. Ähnlich lehrt auch *Hobbes*, der eine Mittelstellung zwischen Empirismus und Rationalismus einnimmt, in der Psychologie aber ganz mechanistisch verfährt.

*Die Psychologie im 17. und 18. Jahrhundert.* In dieser Zeit lassen sich zwei Richtungen in der Psychologie unterscheiden, die man nach Nationalitäten trennen kann: 1. in England haben wir die Associationspsychologie, 2. in Deutschland und Frankreich eine mehr spekulative, die Vermögenspsychologie.

*1. Die englische Associationspsychologie.*

Die mittelalterliche Weltanschauung war gefallen; die neuere Wissenschaft und die Forschungen der Renaissancezeit boten Stoff genug zur Aufführung eines neuen Baues; neue Methoden, neue Prinzipien und Entdeckungen zeigten den Denkern den Weg, den sie zu gehen hatten. Das 17. Jahrhundert nun hat namentlich Hypothesen aufgestellt über die Beziehungen zwischen Leib und Seele, zwischen Geist und Materie; aber diese Denker erörtern die Natur- und Wirkungsart des Denkens nicht gründlich genug, sondern beschäftigen sich hauptsächlich mit dem Existenzproblem. Es ist die Bedeutung der klassischen, englischen Schule, d. h. Lockes und seiner Nachfolger, dass sie dem Existenzproblem gegenüber das Erkenntnisproblem betonten und ihm eine selbständige, coordinierte Stellung jenem gegenüber verschafften; sie prüfen also zuerst das Erkenntnisvermögen und erst dann untersuchen sie das Existenzproblem, d. h. sie setzen die Erkenntnistheorie vor die Metaphysik, während die dogmatische Philosophie umgekehrt vorfährt. Der Begründer dieser Schule ist John Locke (1632—1704). Er hat die Lehre der Mystiker vom inneren Sinn wieder erneuert. Er unterscheidet zwei Arten von Sinnen (sens):

1. *Sensation*, die den einfachen Ideen entspricht; sie stammt aus der äusseren Erfahrung und hat zu ihrem Gegenstand den Körper; eine in irgend einem Teile des Körpers erzeugte Reizung oder Bewegung erregt eine Empfindung (perception).

2. *Reflexion:* sie ist der innere Sinn und besteht in der Selbstwahrnehmung der Seele, d. h. ihrer Zustände und Tätigkeiten; die Reflexion vermittelt uns also die eigenen Zustände und Tätigkeiten, die Sensation die Einwirkungen anderer Dinge. So hat Locke den Begriff des inneren Sinnes als eigentümlichen Sinn in die Psychologie eingeführt. Die Seele wird also nach Lockes Lehre affiziert durch die äusseren Sinne und durch sich selbst und gibt dann von sich Kunde. Wir haben so ein Bewusstsein, das immer ein Bewusstsein von seinen eigenen Zuständen hat (Problem des immanenten Bewusstseins). — Locke unterscheidet *einfache Vorstellungen*, die durch die äussere Erfahrung zu Stande kommen und durch das Bewusstsein dann zu *zusammengesetzten Vorstellungen* verarbeitet werden; solche zusammen-

gesetzten Vorstellungen sind z. B. die Begriffe Raum und Zeit; bei den Raumvorstellungen ist der Gesichts- und Tastsinn tätig, bei der Zeitvorstellung der innere Sinn, der uns „eine Succession von Vorstellungen zeigt.“ Locke hat die Lehre von der Association (Vergesellschaftung) der Vorstellungen aufgestellt und die Associationsgesetze des Aristoteles weitergebildet; er sah, dass die Seele zwei neue Eigenschaften hat, dass sie, wie bemerkt, in der Sensation Elemente des Seelenlebens aufnimmt und die Fähigkeit hat, nach Gutdünken die Elemente des Seelenlebens zu *combinieren* und auf einander zu beziehen und so die zusammengesetzten Ideen zu bilden. Die Seele bildet diese freiwillig, nach eigenen Gesetzen, durch Zufall oder Belieben. Durch die Forderung, die Probleme psychologisch zu erklären und erkenntnistheoretisch zu begründen, ist er der Begründer der kritischen Philosophie geworden.

Nach ihm haben dann fast alle englischen Philosophen sich mit dem Associationsproblem beschäftigt; sie stimmen alle darin überein, dass sie die Tätigkeiten der Seele als Facta der Association fassen. Die Associationsgesetze verbinden die reproduzierten Vorstellungen; sie wirken ganz mechanisch; die Aktivität der Seele ist dabei ganz gleichgültig. Alle Vorstellungen, alle Begriffe, die höchsten und verwickeltsten inneren Phänomene, wie Gedanken, Gefühle, Entschlüsse beruhen nur auf der Mechanik psychischer Elemente, sind Produkte der Association einfacher Vorstellungen. *Hartley* und *Priestley* haben diese Psychologie dann weiter gefördert; ersterer versucht auch alle zusammengesetzten Erscheinungen des Seelenlebens durch die Vergesellschaftung einfacher Empfindungen und Vorstellungen zu erklären; die Associationsgesetze sind nach seiner Lehre die höchsten, geistigen Naturgesetze; sie verbinden die einfachen Vorstellungen so vollständig, dass die einzelne Vorstellung nach der Verbindung nicht mehr erkennbar ist. Neu ist bei ihm dann die Theorie „von den psychischen Verbindungen mit anderen Eigenschaften als denen der Elemente.“ Seine Theorie hat auch *Erasmus Darvin,* der Grossvater von Charles Darvin, angenommen und weitergebildet. In diesem Sinne lehrte auch *Hume;* nach ihm verbinden sich die Vorstellungen nach Berührung, Causalität und Ähnlichkeit; ebenso *James Mill,* der die äusseren Konsequenzen der Associationspsychologie zog und in dem Versuch, alle psychischen Erscheinungen aus der Association der Vorstellungen zu erklären, am weitesten ging. Sein Werk: Analysis of the Human Mind ist von grosser Bedeutung, klarer und reichhaltiger als die Ausführungen von Hartley. Neu ist bei ihm, dass er alle Association auch wieder

auf Association solcher Vorstellungen zurückführen will, die häufig nebeneinander vorkamen. Er will die ganze Psychologie auf den Satz aufbauen: das einst Erfahrene lässt sich wieder hervorrufen, wenn Erfahrungen, die zeitlich und räumlich damit zusammen vorgekommen seien, sich wiederholten. Wir möchten obiges Werk jedem zum Studium empfehlen; es zeigt dem Leser diese Richtung in einem ganz neuen, aber grossartigen Rahmen. Hier kann leider davon nicht gesprochen werden; ich will nur andeuten, dass nach dieser Theorie alle psychischen Gebilde durch das, was sich dem Bewusstsein von aussen her darbietet, bestimmt würden; man müsste also durch Gesetzgebung und Erziehung die rechten Vorstellungsverbindungen schaffen und könnte entscheiden, welche Vorstellungen und Verbindungen von solchen die herrschenden sein sollen.

In der Erziehuug anerkennt er keine individuelle Verschiedenheit; der Charakter ist nur eine Wirkung der Erziehung und sozialer Verhältnisse; durch soziale und pädagogische Reformen könnte derselbe also in bestimmter Richtung verändert werden. Sein grosser Sohn, John Stuart Mill brachte dann diese Lehre in Gegensatz zu der Art des Denkens, wie sie auf dem Kontinent üblich war; auch er betrachtet die Logik als aus der Association abgeleitet; in seiner dreibändigen Logik behandelt er auch verschiedene psychologische Fragen (siehe seine Ausführungen über Induktion). Auf gleichen Wegen wandelten auch Alexander Bain und Spencer; auch bei ihnen zeigt sich das Streben einer empirischen Zergliederung der Associationstatsachen.

### 2. *Die Vermögenspsychologie.*

Zwei Dinge sind es, die die Psychologie auf dem Kontinent im 17. u. 18. Jahrhundert besonders beschäftigen: das Verhältnis von Leib und Seele und die Theorie der Vermögen, die die Erscheinungen des Seelenlebens aus Kräften erklären will, während — wie wir sahen — die englischen Associationspsychologen die Erscheinungen rein mechanisch, aus dem Zusammenwirken einfacher Elemente erklären. Descartes hatte die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele in dualistischem Sinne beantwortet; beide sind der Art nach verschieden; die Eigenschaft des Körpers ist die Ausdehnung, die der Seele das Denken. Die Tiere haben keine Seele; ihr Körper ist eine Reflexmaschine. An diese Behauptung knüpfen dann die Materialisten im 17. und 18. Jahrhundert an, um überhaupt alles Geistige zu leugnen. Wenn die Tiere keine Seele haben, warum sollte dann der Mensch eine besitzen? Schon damals hielt man aber Descartes entgegen, die

Tiere haben auch eine Seele; als man ihm sagte: die Tiere haben doch Empfindung; denn wenn man sie schlage, so schreien sie, da antwortete er, wenn man auf ein Stück Holz losschlage, gebe es auch Töne von sich. Und als man ihm sagte, die Schwalben kehren jeden Frühling wieder zu uns zurück, da meinte er, auch die Uhr lasse ihre Schläge zu bestimmten Stunden ertönen. Aber auch Descartes hat seinen Dualismus von Leib und Seele nicht konsequent durchgeführt; er musste doch sehen, dass Leib und Seele auf einander wirken; trennt man sie, so bleibt dies Aufeinanderwirken unerklärlich, oder man muss es religiös-mystisch erklären oder inkonsequent werden. Descartes nun wird inkonsequent; er nahm als Sitz der Seele den Leib an, d. h. die Zirbeldrüse (glandula pincalis). Die Lokalisierung der Seele in die Zirbeldrüse war eine durchaus willkürliche und wurde von den damaligen Anatomen, z. B. von Niels Steensen in Paris und Thomas Bartholin kritisiert. Letzterer meinte, die Zirbeldrüse sei so klein, dass die Vorstellungen sich in derselben miteinander vermischen würden. Von der Zirbeldrüse aus beeinflusst nun die Seele, nach Descartes, die „Lebensgeister", d. h. diese stossen die Zirbeldrüse an und reizen somit die Seele, und die Seele erwidert dies ebenfalls mit einem Stoss an die Zirbeldrüse und lenkt hierdurch die Lebensgeister in bestimmter Richtung.

Die Widersprüche in Descartes Lehre hatten Versuche zur Folge, die Gedanken des Meisters weiter zu bilden. Namentlich reizte das Problem von Leib und Seele als Substanzen zur Untersuchung. Nach Descartes sind Leib und Seele zwei Substanzen, die sich gegenseitig ausschliessen und dennoch in Wechselwirkung miteinander stehen sollen. De la Forge behauptet nun, das Verhältnis zwischen Leib und Seele sei nur dann erklärlich, wenn man annehme, Gott habe sie ursprünglich miteinander in Verbindung gesetzt. Und Geulinx meinte, nicht die materielle Bewegung erzeuge in uns Empfindungen und Vorstellungen, sondern nur die göttliche Satzung (nulla vi sua, sed instituto quodam decretoque divino); bei beiden also der Versuch, alles auf göttliches Eingreifen zurückzuführen; Gott erzeugt eine Bewegung bei Gelegenheit einer Willensäusserung (Ocasionalismus). Der Wille Gottes ist hier die einheitliche Macht, die alle einzelnen Wesen umspannt und in ihnen tätig ist; der Mensch aber steht der Welt und Gott gegenüber nur als Zuschauer da.

Anders gestaltet sich die Psychologie in Deutschland unter *Leibnitz* (†1716) und seinem Schüler *Christian Wolff* (†1754). Leibnitz stellte die Lehre der unbewussten, keimartigen Vorstellungen der Seele auf; jede Seele ist eine unvergängliche Substanz und

schöpft alle ihre Vorstellungen, die später enwickelt werden, aus sich heraus. Die Vorstellungen der Seele sind, solange sie keimartig und nicht entfaltet sind, noch nicht bewusst; ins Bewusstsein erhoben werden sie dann durch die Perceptions- und Apperceptionsakte. Diese Lehre ist von grosser Bedeutung, weil sie das Problem des Unbewussten in die Psychologie einführte. Das grösste Verdienst aber hat sich Leibnitz durch die Lehre von den verschiedenen Bewusstseinsgraden erworben, die er in die Psychologie einführte. Er unterscheidet in seiner Monadenlehre drei Grade des Bewusstseins: klar bewusste, dunkel bewusste und unbewusste Zustände. Die Vorstellung einer tabula rasa ist falsch und beruht auf ungenauer Beobachtung; auch die kleinen, dunklen Regungen der Seele muss man beobachten, nicht nur das klar Bewusste (Discours de metaphysique); je dunkler diese Regungen sind, desto leichter werden sie übersehen. Leibnitz nennt diese dunklen Zustände, die uns unbewusst sind, Perzeptionen; auf dieser Stufe stehen die niedersten Wesen. Ist die Empfindung deutlicher und von der Erinnerung begleitet, dann redet man von Bewusstsein (sentiment); die höchste Stufe bietet die ausdrückliche Aufmerksamkeit (apperception) (das Nähere siehe in seinem Werk: principes de la nature et de la grace). Die Elemente der Existenz, d. h. die Monaden, unterscheiden sich also nach Leibnitz Lehre nur durch den Grad der Klarheit oder Dunkelheit ihrer inneren Zustände von einander. Das Verdienst von Leibnitz besteht auch darin, dass er die Aufmerksamkeit auf diese minimalen Elemente hinlenkte; so hat er besonders der Selbstbeobachtung neue Ziele gezeigt.

*Christian Wolff* (†1754) sodann unterscheidet zwischen rationaler und empirischer Psychologie. Es genügt nicht, nur aus reinen Begriffen abzuleiten, sondern das so Abgeleitete muss auch aus der Frfahrung bewiesen werden; denn alles, was geschieht, muss einen Grund haben; die vernünftigen Prinzipien sind überall herrschend; hier redet bereits der Rationalist Wolff. Ein Verdienst von Wolff besteht auch darin, dass er eine Klassifikation der psychischen Tatsachen nach einzelnen Vermögen durchgeführt hat. Wolff ist der klassische Vertreter der Vermögenspsychologie, die die psychologischen Anschauungen bis auf die Gegenwart beeinflusst hat. Er suchte die verschiedenen Vermögen nachzuweisen und stellte dann die psychischen Vorgänge als Wirkungen dieser Vermögen hin. Er unterschied niedere und höhere Seelenvermögen, zwei Arten von Seelentätigkeiten: Erkenntnis und Begehren. Von Wichtigkeit ist die neue Methode, die durch ihn in die psychische Betrachtungsweise kam, die aber abzuweisen ist. Wolff hat es

unterlassen, dem kausalen und zeitlichen Vorgang nachzuspüren, die psychischen Vorgänge zu erklären; er hat das geistige Leben getrennt in isolierte Kräfte. Er ist ähnlich vorgegangen, wie die Physik mit den Naturkräften; er sammelte die einzelnen psychischen Tatsachen und rubrizierte sie unter die verschiedenen Vermögen. Dabei wird aber ein Fehler begangen. Die Vermögen können nur aufgefasst werden als Klassenbegriffe der psychischen Tatsachen; Wolff aber fasst sie als besondere Bestandteile, statt sie als *verschiedene Betätigungen* des Bewusstseins zu fassen. Dabei werden Allgemeinbegriffe wie Phantasie, Gedächtnis, Sinnlichkeit, Verstand etc. als einheitliche Grundkräfte der Seele betrachtet. Wolff hat so die Psychologie auf falsche Bahnen gelenkt, indem er alles als Kräfte auffasste. Diese ganze Richtung kam aber nur selten über eine Beschreibung und Klassifikation der psychischen Tatsachen hinaus. Wolff hatte, wie bemerkt, nur zwei Seelentätigkeiten angenommen. J. N. Tetens, unzweifelhaft der bedeutendste Psychologe der Aufklärungszeit, betont dann die Gleichberechtigung des Gefühls als selbständige Seite des Bewusstseinslebens, und Kant unterschied dann zwischen Erkenntnis-, Begehrens- und Gefühlsvermögen, führte aber die Distinktion zwischen Empfindung und Gefühl konsequenter durch als Tetens. Diese Einteilung der psychischen Vorgänge ist noch heute geltend. Die Vermögenspsychologie hat ihre gute Seite in dem empirischen Zug, der sie beherrscht, in der Schärfung des Sinnes für die Selbstbeobachtung und in ihrer Betonung des Gefühls; sie wurde namentlich gepflegt von der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts. Einen Zentralpunkt dieser Psychologie schuf K. Ph. Moriz in seinem Magazin zur Erfahrungsseelenlehre (seit 1775). Die hier gesammelten Beobachtungen werden aber nicht gut angewendet, eben weil man sie als Teile der Seele auffasste, statt als Betätigungen derselben. Auch vergleichende Psychologie wurde in dieser Zeit getrieben, z. B. von Hennings und Reimarus (Kunsttriebe der Tiere).

Hatte Wolff noch der rationalen Psychologie grössere Bedeutung als der empirischen beigelegt, so wurde dies nun anders die empirische Psychologie fängt jetzt an, die Geister mehr und mehr zu beschäftigen; es war dies eine erfreuliche Frucht des Studiums der englischen Erfahrungsphilosophie und ihres Begründers Locke. Man betrachtete die auf die Erfahrung gegründete Psychologie mehr und mehr als Grundwissenschaft. Dies wurde natürlich für die Geschichte der Psychologie zu einem Wendepunkt; die Psychologie gewinnt jetzt grössere Selbständigkeit und nähert sich der Naturwissenschaft. Der bedeutendste Vertreter

dieser Richtung war Tetens. Nicht mit metaphysischen Analysen darf nach seiner Ansicht die Untersuchung begonnen werden; die psychologische Analyse muss vorausgehen und jene kommt erst zuletzt; zudem muss jeder Satz, den die metaphysische Psychologie aufstellt, zuerst durch die Erfahrung bestätigt werden. Tetens geht also aus von einer Analyse der Tatsachen des inneren Sinnes und schlägt dann eine erkenntnistheoretische Bahn ein. Von ihm beeinflusst war dann Kant.

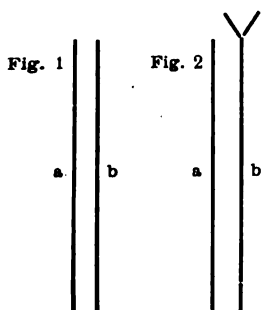
*Der Einfluss Kants auf die Psychologie im 19. Jahrhundert.*

So war denn der Anfang gemacht, ein vielversprechender Anfang. Aber da kam der Mann, der das Geistesleben seiner und der späteren Zeit teils auf ganz andere Bahnen lenkte, teils wenigstens stark beeinflusste; das war Kant. Sein Einfluss auf die Psychologie war ein negativer; er hat kein einziges psychologisches Werk verfasst; ja, in seiner Kritik der reinen Vernunft weist er sogar die psychologische Methode ab und polemisiert gegen die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Psychologie; niemals vermöge sich diese zum Range einer exakten Naturwissenschaft zu erheben (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft). Er führt folgende Gründe gegen sie ins Feld: 1. Kant behauptet, es liege in der Natur der Seele, dass man keine wissenschaftliche Psychologie begründen könne, da die Natur der Seele gegen die Selbstbeobachtung sei; diese störe die Vorgänge, die wir beobachten wollen, da diese durch die Selbstbeobachtung verändert werden. Dieser Einwand stützt sich aber auf ganz extreme Fälle, z. B. auf den Affekt. Eine kontinuierliche Selbstbeobachtung im Affekt ist allerdings unmöglich, da der Affekt die Energie der Aufmerksamkeit absorbiert, indem er die Aufmerksamkeit ganz nach der Ursache des Affektes hinlenkt. Aber im gewöhnlichen Leben ist diese Absorbtion nicht oft zu finden; bei den meisten psychischen Vorgängen können wir wenigstens einen Teil der Aufmerksamkeit zur Beobachtung verwenden. So können wir z. B. beim Schreiben uns mit diesem beschäftigen und zugleich den Ablauf der psychischen Vorgänge beobachten; wir können also die Aufmerksamkeit teilen, sodass wir durch Übung zu einer Doppelleistung kommen.

2. Kant hält auch eine Beobachtung anderer für unmöglich, „da die Beobachtung an sich schon den Zustand des beobachteten Gegenstandes alteriere,“ wie Wundt sich ausdrückt. Wenn der Mensch merkt, dass man ihn beobachtet, dann wird er verlegen und gibt sich nicht so, wie er ist. Diese Schwierigkeit ist aber

leicht zu überwinden; wer daran gewöhnt ist und besonders, wer Interesse daran hat, dem wird die Beobachtung nichts machen; durch Gewöhnung werden wir es leicht so weit bringen, dass uns der Zustand der Beobachtung gar nicht mehr hinderlich ist. Zudem gibt es ja viele Versuche, wo die Versuchsperson sich in einem anderen Zimmer befindet, als der Experimentator, also nicht in dieser Form beobachtet werden kann.

3. Bedeutender aber als diese beiden ist der dritte Einwand Kants; er sagt da, jede exakte Wissenschaft müsse das Experiment anwenden und die Anwendung von Zahl und Mass gestatten; dies ist aber nach seiner Ansicht in der Psychologie nicht möglich, weil die Vorgänge der Seele nur *qualitativ* sich verändern, aber keine *Extensität* haben; so sei eine Messung von psychischen Vorgängen unmöglich und das Experiment hinfällig. Dagegen ist aber geltend zu machen, dass die inneren Vorgänge einen *Intensitätsgrad* haben und *zeitliche Verhältnisse* aufweisen, die gewisse quantitative Bestimmungen gestatten; unsere Empfindungen und Gefühle sind intensive Grössen, die sich in der Zeit aneinander reihen. Wir können bei den Messungen auch die Abhängigkeit der geistigen Vorgänge von Zeit und Raumverhältnissen betrachten; ebenso verfährt auch die Naturwissenschaft, die nur Raum- und Zeitgrössen direkt, alles andere aber indirekt messen muss; die Wärme misst sie z. B. an der Ausdehnung der Quecksilbersäule. Die indirekte Messung ist überall da möglich, wo wir eine Abhängigkeit feststellen können zwischen den zu messenden Vorgängen und räumlichen oder zeitlichen Grössen; sie ist also auch in der Psychologie anwendbar, wo geistige Vorgänge in Abhängigkeit zu zeitlichen und räumlichen Massen gesetzt werden. So messen wir z. B. eine optische Täuschung folgendermassen: Wir nehmen zwei gleich lange Stäbchen a u. b (Fig. 1); dann bringen wir bei Fig. 2 an b ein Häckchen an, was zur Folge hat, dass b länger erscheint, als a; die Täuschung besteht also darin, dass b mit Häckchen länger erscheint als a, während sie doch laut Konstruktion gleich lang sein sollten. Nun verlängern wir a, bis es uns scheint, es sei ebenso lang wie b, messen dann die Verschiedenheit (das Stück, um das wir a verlängerten) und bekommen so das Mass für die optische Täuschung. (Näheres über diesen Punkt siehe bei Wundt: Physiolog. Psychologie Bd. I. Einleitung u. a.; Vorlesungen über Menschen- und Tierseele, II. Vorlesung).



Kant hat aber auch der weiteren Entwicklung der Psyhologie dadurch geschadet, dass er das Interesse der Philosophie auf andere Gebiete lenkte, besonders auf die Metaphysik, davon wurde natürlich auch die Psychologie betroffen.

Hegel, Schelling und Fichte haben die spekulative Entwicklungspsychologie aufgestellt. Im Mittelpunkt steht für sie das Problem des Ich (Selbstbewusstein); Hegel konnte aber dieses „Ich“ durch Selbstbeobachtung nicht empirisch analysieren, sondern behauptet, das Ich sei eine *Urtatsache,* der Psychologie unzugänglich und jenseits der Erfahrung. Fichte sodann setzt an Stelle des individuellen Ich das allgemeine Ich und an Stelle des empirischen Ich tritt die Metaphysik des allgemeinen Ich; dies allgemeine Ich aber bringt er in Zusammenhang mit dem göttlichen Geist. Nach Hegel ist der menschliche Geist nur ein Entwicklungsstadium in der Entwicklung des absoluten oder Weltgeistes, der sich auch in der Welt entwickelt. — Diese Psychologie ist feindlich gegen Empirismus und Erkenntnistheorie und leugnet die Nachweisung von psychischen Gesetzen. An Stelle der mechanischen Verbindungen in den Associationsgesetzen setzt man die freie Verbindung der psychischen Gesetze. Wie gegen die empirische Beobachtung ist diese Psychologie auch feindlich gegen die physiologische Psychologie, die geistige Vorgänge aus körperlichen Parallelvorgängen erklären will.

Gegen diese Ansichten trat schon in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine Reaktion ein, die aber anfangs ziemlich unbeachtet blieb, in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts aber den Sieg erlangte. Wir bemerken diese Reaktion schon bei Jakob Fries, besonders aber bei Beneke und Herbart.

Der Kantianer Fries interessierte sich besonders dafür, wie sein grosser Lehrer zu seinen Resultaten gelangt sei; er war der Ansicht, die psychologische Analyse, die Kant nur in den Jugendschriften betont hatte und die er dort subjektive Deduction nennt, sei die Hauptsache. So wird er der Begründer des *Psychologismus,* d. h. jener Lehre, die die empirische Psychologie zur Basis und Grundwissenschaft der ganzen Philosophie und aller wissenschaftlichen Erkenntnis macht. Man sagt, die Untersuchung der menschlichen Erkenntnis müsse die Grundlage aller anderen Forschung abgeben; wollen wir z. B. so Empfindungen untersuchen, so gewinnen wir eine Wahrheitserkenntnis, die für alle Philosophie grundlegend ist. Diese Wertschätzung der Psychologie ist das Verdienst von Fries; sonst hat ihm die Psychologie nicht viel zu verdanken. — Von grösserer Bedeutung war für sie *Beneke* (†1854). Auch er behauptet, die Psychologie sei eine philosophische Grund-

wissenschaft und behandelt sie als streng empirische Wissenschaft; er ist hier von Locke beeinflusst, der ebenfalls die empirische Psychologie zur Grundlage aller Philosophie macht. Die Vermögenspsychologie gibt er ganz auf; die Unvermögen, von denen er spricht, „sind Keime und Anlagen, aus denen sich das Bewusstseinsleben entwickelt“; sie sind ihm hypothetische Versuche, die letzten Eigenschaften der Seele aus Tatsachen zu erklären; bei Herbart dagegen ist das Bewusstseinsleben das mechanische Produkt vieler einzelner Elemente. Er geht aus von einer naturwissenschaftlichen Betrachtung und betont das psychologische Forschen gegenüber aller spekulativen Philosophie; er begeht aber dabei den Fehler, dass er die innere Erfahrung zu sehr auf Kosten des abstrakten Denkens und auf Kosten der äusseren Erfahrung betont. Er definiert die Psychologie als Wissenschaft der *inneren* Erfahrung; im Gegensatz zur Naturwissenschaft als der Wissenschaft der äusseren Erfahrung; die innere Erfahrung ist viel deutlicher als die äussere, weil wir hier die einzelnen Elemente in ihrem Zusammenwirken verfolgen können. Aber in Wirklichkeit dürfte dem nicht so sein; die Produkte dieses Zusammenwirkens sind nicht so leicht zu durchschauen, in mancher Hinsicht der Selbstbeobachtung überhaupt unerreichbar. Die Naturwissenschaft, als Wissenschaft der äusseren Erfahrung, vermag die Bedingungen, unter welchen sich neue Produkte bilden, viel klarer nachzuweisen, als die Selbstbeobachtung. Innere und äussere Wahrnehmung müssen hier eben Hand in Hand gehen. Beneke hat auch Beobachtung und Hypothese nicht genau getrennt; nichtsdestoweniger sind aber seine Schriften auch jetzt noch sehr lesenswert, besonders seine „psychologischen Skizzen,“ die sein bedeutendstes Werk sind.

Der einflussreichste Gegner der spekulativen Psychologie war *Herbart* (1776—1841). Er brach nicht mit der Metaphysik, sondern legte die metaphysische Lehre von der Seelensubstanz allem zu Grunde. Man muss zuerst eine bestimmte Ansicht vom Wesen der Seele haben, ehe man über einzelne psychische Vorgänge reden kann. Er legt also der Psychologie eine Metaphysik der Seele zu Grunde. Eher das Umgekehrte dürfte aber zutreffen. Die Metaphysik arbeitet mit abstrakten Begriffen, die aus der Erfahrung entlehnt sind; stammen sie aber dorther, dann müssen wir zuerst die Erfahrungstatsachen bearbeiten. Weil der Seelenbegriff Herbarts aus der Erfahrung stammte, er diese aber nicht kannte, so legte er der Seele nur eine Eigenschaft bei: das Vorstellen. Wie denkt sich nun Herbart den Begriff der Seele? Näheres über diesen Punkt findet man in seinem Werk: „Lehr-

buch der Psychologie", VI. Aufl., Ausgabe von Hartenstein. Die Seele ist ein einfaches Wesen, ohne Teile, ohne eine Vielheit in ihrer Qualität; sie ist unzeitlich und unräumlich, von unbekannter Qualität; sie hat keine Anlagen und Vermögen, weder etwas zu empfangen, noch zu produzieren. Das einfache Was der Seele ist völlig unbekannt und bleibt es auf immer. Aber die Seele, ein Reale von den vielen, in die Herbart in seiner Metaphysik alles Seiende auflöste, tritt nun in Verkehr mit anderen Realen und erwacht so zum Leben. Sie antwortet auf Störungen mit Selbsterhaltungen, die uns als einfache Vorstellungen bewusst werden und die, der Verschiedenheit der mannigfaltigen störenden Realen entsprechend, untereinander sehr verschieden sind, sowohl nach Beschaffenheit als nach Graden. Eine Empfindung entsteht also in der Seele, wenn diese ihr Wesen gegen ein anderes Reales behaupten soll. Die Vorstellungen stehen miteinander in Verbindung und Wechselwirkung; sie können verschmelzen, wenn sie verwandt sind, sich zu Komplexionen (Gruppen) verbinden, wenn sie verschiedenartig sind, sich hemmen, wenn sie gleichartig sind, aber nicht verschmelzen können. Diese Vielheit von Elementen bildet nach Herbarts Lehre die Grundlage der seelischen Erscheinungen. Aus der Wechselwirkung dieser Elemente, die für uns nur Erkenntniselemente sind, sollen nun, nach bestimmten Gesetzen, die seelischen Erscheinungen erklärt werden. Aber bei dieser Lehre steht die Annahme einer einfachen Seelensubstanz im Widerspruch mit der Betonung der Vielheit des Seelenlebens als des Fundamentalen. Wenn Herbart seine Psychologie statt auf die Metaphysik auf die Erfahrung gegründet hätte, dann hätte er merken müssen, dass es im Bewusstsein keine „zusammenhangslose Vielheit" gibt, sondern dass das Bewusstsein zusammenfassend tätig ist. So aber endet er in einer „psychologischen Atomistik" und wiederstreitet der Erfahrung. „Was hätte ein Mann wie Herbart, ausgerüstet wie wenige mit der Gabe der Zergliederung innerer Wahrnehmung, der Psychologie für bleibende Dienste leisten können, wenn er nicht den besten Teil seines Scharfsinnes auf die Erfindung einer völlig imaginären Mechanik der Vorstellungen verschwendet hätte, zu der ihn sein metaphysischer Seelenbegriff verführte . . . . . Was bleibend an Herbarts psychologischen Arbeiten ist, verdankt er seiner scharfen Beobachtungsgabe des wirklichen Geschehens, was unhaltbar und verfehlt ist, stammt von seinem metaphysischen Seelenbegriff und den Hülfsannahmen her, zu denen er durch diese veranlasst wurde" (Wundt: Vorlesungen über Menschen- und Tierseele I.). Und bleibend ist viel an seinen Arbeiten. Die neuere

Psychologie steht auf seinen Schultern; er hat die Grundfehler der Vermögenspsychologie erkannt, setzt aber an Stelle dieser Vermögen ein neues, d. h. die Vorstellungstätigkeit der Seele. Er hat auch die Mathematik auf die Psychologie angewendet, gründet diese also auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik („Psychologie als Wissenschaft, neugegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik. 1824".). Er versuchte mathematische Formeln aufzustellen, um das Auf- und Absteigen der Vorstellungen, d. h. das Zu- und Abnehmen des *Klarheitsgrades* der Vorstellungen im Bewusstsein festzustellen (Statik und Dynamik der Seele). Die Verhältnisse der Vorstellungen zu einander bieten ihm die Handhabe zu diesen Berechnungen. Da es vielleicht manchen interessiert, mag auf diesen Punkt, wie überhaupt auf seine Psychologie etwas näher eingetreten werden. Es rechtfertigt sich dies auch aus dem Grunde, als seine Psychologie vielenorts auch heute noch als unfehlbar angesehen wird, als etwas, das wohl wert ist, dem Schüler eingetrichtert zu werden, bis alle Teile bei der Hand sind; Seminaristen und solche, die es waren, wissen hier gar manches zu erzählen. Doch noli hoc tangere! Herbart unterscheidet bei den Vorstellungen die Art des Gegensatzes und ihre Stärke; der Gegensatz kann bald grösser, bald kleiner sein. Ein Ton a kann einem anderen Ton b mehr entgegengesetzt sein, als einem dritten Tone c. Denkt man sich nun zwischen a und b sei ein voller Gegensatz (Oktave), so könnte man meinen, eine Vorstellung werde ganz gehemmt, die andere aber gar nicht. Die Erfahrung aber zeigt, dass eine Vorstellung nie ganz, die andere gar nicht gehemmt werde. Wollen wir nun bestimmen, wie viel von zwei völlig entgegengesetzten Vorstellungen a und b gehemmt, resp. verdunkelt wird, dann müssen wir zuerst die Hemmungssumme berechnen, d. h. das Quantum des Vorstellens, welches, von beiden Vorstellungen zusammengenommen, gehemmt wird. Herbart hat als Grundsatz festgelegt, dass die Hemmungssumme möglichst klein anzunehmen sei, weil alle Vorstellungen der Hemmung entgegenstreben. In unserem Beispiel, das der einfachste Fall ist, sei nun a grösser als b ($a > b$); dann kann die Summe unmöglich grösser sein, als eine der beiden zu hemmenden Vorstellungen. Da wir sie nun möglichst klein nehmen sollen, so ist sie gleich der kleineren Vorstellung, also gleich b. Bei mehreren Vorstellungen wird sie dann gleich sein der Summe aller Vorstellungen minus die stärkste, weil die kleiner als a gedachten Vorstellungen dieser ganz entgegenstehen; deshalb kann denn das Quantum der Hemmung nicht kleiner sein als ihre Summe,

Um nun die Verteilung der Hemmungssumme auf die einzelnen Vorstellungen zu bestimmen, ist zweierlei zu betrachten:

1. Die Hemmung für jede einzelne Vorstellung ist umgekehrt proportional ihrer Stärke,
2. je stärker der Gegensatz der Vorstellungen, desto stärker die Hemmung.

In unserem Beispiel sind nun a und b entgegengesetzt und zwar ist $a > b$; dann ist die Hemmungssumme $= b$;
Nun sei: x der gesuchte Anteil, den a an der Hemmung nimmt;
y „ „ „ „ b „ „ „ ,
so ergibt sich die Gleichung $x + y = b$ (I.)

Nun sind die Hemmungsanteile jeder Vorstellung ihrer Stärke umgekehrt proportional; daraus ergibt sich die II. Gleichung

$$x : y = b : a \quad \text{(II.)}$$

Aus diesen beiden Gleichungen kann x und y berechnet werden:

$$x = \frac{b^2}{a+b} \quad ; \quad y = \frac{ab}{a+b}$$

Dies sind also die Anteile, die jede Vorstellung an der ganzen Hemmungssumme hat: um soviel nimmt also der Klarheitsgrad jeder derselben ab. Nun können wir aber auch den Rest des Klarheitsgrades bestimmen, der noch im Bewusstsein vorhanden ist. Wir brauchen blos den Hemmungsanteil von der ursprünglichen Stärke der Vorstellung abzuziehen.

Es sei Ra = Rest der Vorstellung a
Rb = „ „ „ b

dann ist $$Ra = a - x = a - \frac{b^2}{a+b}$$

$$Rb = b - y = b - \frac{ab}{a+b}$$

Ähnlich verhält es sich bei drei Vorstellungen.

Nehmen wir ein Zahlenbeispiel und setzen die Werte in diese Formeln ein;

$a = 6$; $b = 4$; so ergibt sich:
$x + y = 4$ (Hemmungssumme)
$x : y = 4 : 6$;

$$x = \frac{b^2}{a+b} = \frac{16}{6+4} = 1{,}6; \quad y = \frac{ab}{a+b} = \frac{6.4}{10} = 2{,}4$$

1,6 = Anteil, den die Vorstellung a an der Hemmung nimmt.
2,4 = „ „ „ „ b „ „ „ „

b, als die kleinere Vorstellung, wird also viel stärker gehemmt.

Wir hätten nun eine genaue Berechnung der Hemmungssumme und der Stärke der Vorstellungen nach der Hemmung.

Aber was heisst das, eine Vorstellung hat die Stärke a oder b, 4 oder 6? Das heisst nichts, weil Herbart bei dieser psychischen Mechanik keinen Masstab hat; er hat kein Mass für die Empfindungen. Er kann nicht sagen, wie gross eine Empfindung ist, was es bedeutet, eine Empfindung ist 2, 3, 4 Mal so gross als eine andere. Alle diese Berechnungen sind zwecklos, solange wir keine Masse haben, um Zeiten, Kräfte, kurz alles, was eine Grösse hat, im Raume zu messen; seine Mechanik der Vorstellungen ist imaginär. Wir können nicht intensive Grössen aneinander messen; das Mass wird erst exakt, wenn wir die intensive Grösse mit der extensiven in Verbindung bringen. Dies nicht genügend getan zu haben, ist ein Hauptmangel seiner Psychologie. Überhaupt ist sein Versuch, die Mathematik auf die Psychologie anzuwenden, verfehlt; denn Herbart hat Intensitätsgrade gerade da angenommen, wo wir davon gar nicht sprechen können, nämlich bei den Vorstellungen, die doch keine Intensität haben. Wohl kann eine Empfindung verschiedene Stufen der Intensität haben, je nachdem der Reiz z. B. als Licht oder Druck stärker oder schwächer ist; die Vorstellungen aber haben keine Intensität, sondern können nur mehr oder weniger lückenhaft oder klar sein. Das Auf- und Absteigen der Vorstellungen ist bedingt durch die Beziehungen zu anderen Vorstellungen, aber nicht durch die Intensität; das einzelne Element hat keine selbständige Energie. „Ob es sich trotz seines Gegensatzes zu anderen Elementen im Bewusstsein erhalten kann, wird nicht auf ihm selbst beruhen, sondern auf der totalen Energie, über die das Bewusstsein zu seiner zusammenfassenden Tätigkeit zu verfügen hat" (Höffding). — Wenn das Seelenleben *blos* Vorstellung wäre, dann wäre Herbarts Psychologie die richtige. Aber der Mensch hat auch Lust- und Unlustgefühle, hat Schmerz, hat einen Willen, und die beruhen nicht nur auf Vorstellungen; das hat Herbart übersehen. Seine Anschauungen über Gefühl und Wille können wir hier nicht wiedergeben; ich bemerke nur, dass nach seiner Lehre ein Gefühl dann entsteht, wenn eine Vorstellung zwischen entgegenwirkende Kräfte eingepresst wird, von denen die eine sich bemüht, die Vorstellung ins Bewusstsein zu ziehen, die andere sie daraus zu entfernen, d. h. mit anderen Worten: ein Gefühl entsteht, wenn eine Vorstellung im Bewusstsein durch Hilfe anderer Vorstellungen gegen eine hemmende Kraft erhalten wird. Die Ausführungen über Gefühl und Willen zeigen eine grosse Einseitigkeit in seiner Psychologie; die Vorstellungen sind ihm alles; die Bedeutung des Gefühls und Willens für das Seelenleben des Menschen hat er gänzlich verkannt; denn auch die Willensbildung ist nur möglich

von einer Bildung des Vorstellungskreises aus. Auch die Erziehung gründet er einseitig auf die Ausbildung des Vorstellungslebens: ist dieses in Ordnung, so macht sich alles andere von selbst. — Ein grosses Verdienst hat sich Herbart um die Psychologie dadurch erworben, dass er viele neue Begriffe in sie einführte, z. B. den Begriff der Aufmerksamkeit, in deren Analyse man heute auf Herbart zurückgeht. Auch die Begriffe Apperception, Enge und Umfang des Bewusstseins, Bewusstseinsschnelle stammen von ihm; dann hat er die Lehren von den Associationsgesetzen, vom Denken und von der Phantasie gefördert u. s. w.

Überblicken wir nochmals seine Psychologie, dann sehen wir, dass Herbart aus fördernden und hemmenden Vorstellungsmassen den Geist konstruiert; die Seele ist ihm eine Maschine, aus Vorstellungen erbaut. Es kommt nur darauf an, welche Reize man ihr darbietet, um sie zum reagieren zu bringen. Dabei kommt alles in die Seele von aussen; ursprünglich ist sie absolut leer. Der Lehrer hat nur die Aufgabe, die Keime in sie hineinzulegen, die von aussen kommen; denn die Erziehung soll das Kind heranbilden: die erzieherische Einwirkung erfolgt aber auf die Seele des Kindes. Die Erziehung besteht also darin, dass sie nach bestimmten Regeln dem Kinde bestimmte Vorstellungen beibringt: das Kind aber, ganz indifferent, ist nur was der Lehrer aus ihm macht: Selbsttätigkeit gibts da keine. Durch Beibringung richtiger Vorstellungen bildet der Lehrer das Genie und den täglichen Durchnittsmenschen. Jeder kann, soweit es die Erziehung will, durch Unterricht und Zucht *alles* werden; er ist das Produkt äusserer Einflüsse: Prädisposition gehört da ins Reich der psychologischen Mythologie. Gegen diese Theorie spricht aber alle Erfahrung, welche zeigt, dass die gleiche Erziehung bei verschiedenen Individuen verschiedene Resultate ergibt; es müssen also wohl auch die geistigen Bedingungen verschiedene sein. Trifft dies zu, dann muss aber auch die Erziehung verschieden sein. Wäre Herbarts Theorie richtig, so könnte man aus jedem einen Göthe oder Kant machen und nicht blos Burschen, die notdürftig eine Rekrutenprüfung bestehen. Herbart hat hier auch eine Tatsache unberücksichtigt gelassen, auf die allerdings erst in neuerer Zeit genauer geachtet wird: die Vererbung, die es möglich macht, dass Enkel und Kinder die gleichen Eigenschaften haben, wie der Vater, dass verschiedene Generationen der gleichen Familie vortreffliche Offiziere, Künstler, Musiker lieferten. Herbarts Theorie bleibt uns die Erklärung dieser Tatsache schuldig. Aber auch den verschiedenen Erfolg der gleichen Erziehung bei verschiedenen Individuen vermag Herbart nicht zu erklären. Nach seiner

Lehre müsste es möglich sein, alle Menschen auf dieselbe Höhe zu heben. Auch dies widerstreitet der Erfahrung. Deshalb ist Herbarts Psychologie umzuarbeiten. Der Lehrer ist nur der Gärtner, der die jungen Gottesblumen pflegt, aber nicht der Techniker, der die Seelen erbaut. Nein, wir müssen in der Seele des Kindes Anlagen (sinnliche und geistige) annehmen, als ursprünglich der Seele anhaftend; die Erziehung hat dann den Zweck, diese Anlagen weiter auszubilden und zu leiten. Fehlt eine Anlage, so kann der Lehrer dieselbe nicht beibringen; der Lehrer kann *nichts hineinlegen;* er kann nur ausbilden; deshalb vermag auch die Erziehung aus dem Kind nicht alles zu machen; wo die inneren Bedingungen fehlen, da ist alle äussere Anregung vergebens.

Mit Herbart sind wir nun bis zur Gegenwart gelangt und es erhebt sich nun die Frage: *Wie entstand der Gedanke der experimentellen Psychologie?* Der landläufigen Vorstellung gemäss, ist die experimentelle Psychologie eine junge Wissenschaft, aber dies gilt nur, wenn man sie als relativ abgeschlossene Wissenschaft betrachtet; sonst findet sich dieser Gedanke schon in der ersten Hälfte des XVIII. Jahrhunderts und ist seither nicht mehr verschwunden. Tetens hat zuerst den Gedanken gehabt, durch psychologische Experimente die Psychologie zu veranschaulichen; er verlangt, es soll alles dabei nach der Methode der Naturwissenschaft vor sich gehen; man soll jede Beobachtung einigemal machen, dann die Anordnung abändern nnd wieder beobachten; so könne man die ursächlichen Verhältnisse erkennen. Er selbst hat schon Experimente gemacht, indem er versuchte, die Zeitdauer von Sinnesempfindungen zu messen. Von Bedeutung ist auch *Charles Bonnet* († 1793) in Genf. Er hat die Physiologie auf die Psychologie angewendet und verschiedene Experimente gemacht, z. B. über den Umfang des Bewusstseins; er probierte aus, wie viele Punkte gleichzeitig aufgefasst werden können (5—6). Aber alle diese Anfänge fanden keine rechte Fortsetzung. Der Anstoss ging dann erst aus von gewissen Zweigen der Medizin und Naturwissenschaft; es zeigt sich hier Kants Einfluss auf die Physiologie des 19. Jahrhunderts. Der experimentellen Psychologie besonders vorgearbeitet hat die Physik und die Physiologie. Aber man machte nur einzelne Versuche und wusste nicht, dass ein Teil des Ertrages derselben ein psychologischer war. Es brauchte einen Mann, der alle diese Ströme in einen Kanal leitete und so diese Versuche für die Psychologie nutzbringend verwendete; das war Fechner.

Sehen wir uns zunächst in Kürze die *Vorarbeiten an, die die Physiologie der Psychologie geleistet hat.* Da ist zu nennen *Joh. Müller*, der erkenntnistheoretische Erwägungen durch die Physiologie zu ergänzen suchte. Auch ihn, wie alle jene Physiologen, beschäftigt die Frage, ob nicht aus der Subjektivität der Organe die Subjektivität der Empfindungen zu erklären sei. Die Sinnenwelt ist ihm eine Schöpfung der Sinnesempfindungen; jeder Reiz, der die Sinnesorgane trifft, verlangt eine Reaktion des Organs. Es ist z. B. für das Auge ganz gleichgültig, welcher Reiz es trifft; es reagiert stets gleich, ist gleichsam schöpferisch reagierend gegen den Reiz. Ähnlich urteilen Aubert und Fr. Alb. Lange. Aus dem Bestreben nun, die physiologische Forschung in den Dienst der psychologischen und erkenntnistheoretischen Forschung zu stellen, entstand dann die experimentelle Psychologie. Aus der Physiologie der Sinne entstand die Psychologie der Empfindungen. Solche Bestrebungen finden wir bei Lotze, Helmholz, Weber, Wundt u.s.f. Weber schrieb das Werk: „Tast- und Gemeingefühl"; Gemeingefühl ist ihm gleich Organempfindung. Seine Untersuchungen sind von besonderer Bedeutung wegen der darin waltenden Methode. Hier werden zum erstenmal ganze Sinnesgebiete streng experimentell untersucht. Weber untersucht z. B. die Feinheit des Drucksinnes der Haut, den Muskelsinn und den Raumsinn der Haut, alles auf experimentellem Wege. Seine Untersuchungen gaben dann den Anstoss zu weiteren Arbeiten. Von ihm beeinflusst, machte der Physiologe A. Volkmann hauptsächlich optische Versuche. Auch auf Wundt wirkte er, wie uns dies seine Schrift: „Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmungen" beweist, wo wir zum erstenmal ein allgemeines Programm der experimentellen Psychologie finden. Webers Einfluss zeigt sich auch in den Werken von Helmholz „Physiologische Optik" und „Physiologie der Tonempfindungen."

Es ist ein Verdienst *Fechners* gewesen, mit vollem Bewusstsein diese Forschungen auf psychologische Wege geleitet zu haben. Er kann daher auch als eigentlicher Begründer der experimentellen Psychologie betrachtet werden. Sein Hauptwerk „Elemente der Psychophysik" ist von grosser Bedeutung und noch heute sehr lesenswert. Er behandelt, nach seinen Angaben, im ersten Band derselben die Unterlagen des psychischen Masses, d. h. die Aufstellung seines Prinzipes und Darlegung der Methoden, Gesetze und Tatsachen, die zur erfahrungsmässigen Begründung derselben gehören; der zweite Band enthält die psychischen Massfunktionen selbst mit ihren, aus dem Äusseren in das Innere übergreifenden Konsequenzen; der erste Band hat mehr empirisches, der zweite mehr mathematisches und philosopisches Interesse. Die Psycho-

physik ist ihm eine exakte Lehre von den funktionellen oder Abhängigkeitsbeziehungen zwischen Körper und Seele, allgemeiner zwischen körperlicher und geistiger, physischer und psychischer Welt. Er untersucht die Beziehungen zwischen äusserem Eindruck (Reiz) und Empfindung und sucht daraus Behauptungen über das Verhältnis von körperlichen und geistigen Vorgängen herzuleiten. Er geht in diesem Werk aus von umfassenden eigenen Versuchen. Seine Bedeutung beruht besonders in den hier entwickelten Ansichten über die Methoden des psychischen Experimentes. Dieses Buch, lange Zeit massgebend, heute aber zum Teil veraltet, hat einer grossen Kampfesliteratur gerufen; Physiologen, Psychologen, Mathematiker etc. geraten sich in die Haare; Häring, Wundt, Zeller, Helmholz u. a. m. äussern sich grösstenteils gegen seine Ausführungen, besonders gegen zwei Gedanken derselben:

1. Man bestreitet die Möglichkeit, ein Mass von psychischen Grössen zu finden, weil diese nicht extensiv seien.

2. Man bestreitet die Annahme, dass die Beziehungen zwischen Leib und Seele durch eine einfache Formel dargestellt werden können. Für Fechner stehen nämlich die geistigen Funktionen in logarithmischer Abhängigkeit vom Körper. Dies bedarf einiger Erklärung; bei einer Logarithmentafel finden wir immer zwei Kolumnen, die eine für die gewöhnlichen Zahlen, die andere für ihre Logarithmen; letztere nehmen nun bedeutend langsamer zu als erstere, etwa wie die Empfindungsgrössen langsamer als die Reizgrössen wachsen. Der Logarithmus von 1 ist z. B. = 0, von 10 = 1, von 100 = 2; dem Logarithmus 0, 1, 2 u. s. w. entspricht also die Zahl 1, 10, 100 etc. Nun nimmt 1, wenn es zu 10 wird, um 9 zu, 10, wenn es zu 100 wird, um 90, 100, wenn es zu 1000 wird, um 900; die Verhältnisse der Zunahme sind also alle gleich, nämlich $\frac{9}{1}$, $\frac{90}{10}$, $\frac{900}{100}$; diese Verhältnisse sind alle gleich, nämlich alle gleich 9. Dies ist aber das gleiche Gesetz, das für das Verhältnis der Empfindungen zu den Reizen gilt. Man kann also sagen: die geistigen Funktionen verhalten sich zum Körper, wie die Logarithmen zu den zugehörigen Zahlen. Fechner ist der Begründer des „psychophysischen Grundgesetzes," das sagt: die Empfindung wächst wie der Logarithmus des Reizes. Wir haben hier eine allgemeine Regel, die uns die Wechselwirkung der physischen und der psychischen Seite unseres Lebens darstellt.

Fechner verteidigt sich in seiner Schrift „Revision einiger Punkte der Psychophysik", worin er seinen Gegnern in keinem

Punkte nachgibt. Eine gewisse Einseitigkeit kann seinen Untersuchungen nicht abgesprochen werden; Fechner ist eben in erster Linie Physiker und der physikalische Ursprung seiner Untersuchungen zeigt sich stets. Er legt grossen Nachdruck auf die Ausbildung von Methoden und nachherige Verarbeitung der damit erreichten Resultate. Aber Fechner achtet zu wenig auf die subjektiven Bedingungen der Versuchsperson, z. B. auf die Ermüdung, Übung, Gewöhnung, Disposition etc., die alle zum Gelingen des Experimentes von Bedeutung sind; er hat es auch unterlassen, die Selbstbeobachtung der Versuchsperson zu benützen, ein Mangel, der auch späteren Forschungen anhaftet. Nichtsdestoweniger bleibt Fechner doch das grosse Verdienst, durch Aufstellung des psychophysischen Grundgesetzes zuerst auf psychologischem Gebiete exaktes Experimentieren ermöglicht zu haben; er machte, wie Galilei sagte, etwas messbar, das früher nicht messbar gewesen war; die Empfindung, an und für sich ein rein subjektives Element, lässt sich jetzt, durch Beziehung auf den äusseren Eindruck, quantitativ bestimmen; damit war der experimentellen Psychologie der Weg und die Aufgabe bestimmt; sie musste „Anknüpfungspunkte zwischen psychischen Vorgängen und solchen Vorgängen, die sich direkt zählen, wägen oder messen lassen, aufsuchen."

Elias Müller hat dann die Untersuchungen Fechners nach ihrer rein psychologischen Seite hin kritisch verwertet; seine Arbeiten haben denn auch den Wert, dass sie in kritischer Weise brauchbares und unbrauchbares geschieden haben.

Das rein psychologische Interesse der experimentellen Forschungen hat zuerst *Wundt* betont, besonders in seinem fundamentalen Werk „Grundzüge der physiologischen Psychologie", worin er eine systematische Ausbeutung der physiologischen Resultate versucht. Er ist geboren 1832, studierte Medizin und begann dann seine akademische Laufbahn 1857 in Heidelberg als Dozent für Physiologie; später wirkte er in Zürich und seit 1875 in Leipzig. Sein Hauptwerk ist das oben genannte; bedeutend sind auch seine „Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele", dann sein „System der Philosophie", „Grundriss der Psychologie", „Ethik" und „Logik". Wundt ist ein Philosoph von Gottes Gnaden, der sein Glück in der ungehinderten Betätigung seines Forschungstriebes fand. Ihm verdanken wir eine vollständige systematische Untersuchung der Probleme der Psychologie auf experimenteller Grundlage. Wie kommt er dazu? wie kann er etwas, das sich unserer sinnlichen Wahrnehmung entzieht, mit Hilfe der Sinnesorgane erkennen wollen? wie kann er die Ge-

heimnisse der Seele, die doch nichts materielles ist, mit Hilfe des Experimentes erforschen? Wundt hat sich darüber in der erstgenannten Schrift selbst ausgesprochen; er sagt dort: „Der treibende Grund der Erscheinungen entzieht sich überall unserer sinnlichen Anschauung. Es handelt sich nur darum, die Erscheinungen selber zu fassen. Sind auch blos die äusseren Wirkungen und Bedingungen des Seelenlebens dem Versuch zugänglich, so werden wir — wenn nur einmal diese Wirkungen und Bedingungen hinreichend zergliedert sind — auf das innerste Wesen der Vorgänge, die das Seelenleben bilden, schon von selber zurückkommen. Durch die Sinne, durch die Körperbewegungen steht die Seele in fortwährender Verbindung mit der Aussenwelt. Auf die Sinne und auf die Bewegungen können wir nach Willkür äussere Einwirkungen anwenden, die Erfolge beobachten und aus diesen Erfolgen Rückschlüsse machen auf die Natur der psychischen Prozesse. Die Ursachen der Erscheinungen, die Kräfte der Bewegungen, können wir an sich selbst nie und nirgends messen; wir können sie nur messen an ihren Wirkungen." (Siehe auch: Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele I. Seite 11 ff.). Wundt bestimmt also durch Experimente nur die Wirkungen der seelischen Kräfte, nur die Sinneserregungen und die Körperbewegungen, die durch seelische Antriebe hervorgebracht werden; aber davon aus kann er dann Rückschlüsse ziehen auf die Ursachen der Erscheinungen, auf die Gesetze der Seele. Und wo die Physiologie nicht ausreicht, da benutzt er Statistik, Ethnographie und Anthropologie. So hat er nicht nur ein reiches Tatsachenmaterial zusammengetragen und verarbeitet, sondern er hat auch durch Weiterbildung der psychophysischen Methoden Fechners und der graphischen Methoden der psychologischen Forschung gewaltige Dienste geleistet.

*Vorarbeiten der Physik und Optik.* Auch von Seiten der Physik und Optik hat man die Psychologie unterstützt. Man untersuchte z. B. die Fortpflanzung der Geschwindigkeit der Erregung in den Nerven; nach Helmholz beträgt diese 30–40 m pro Sekunde. Die Physik stellte Versuche an über physikalische Akustik und Optik. Man untersuchte ferner die Licht- und Schallreize und dies war für die Psychologie der Empfindungen von Vorteil. Solche Versuche über Farben haben z. B. Newton und Goethe gemacht, ebenso Schopenhauer, der Goethes Theorie modifizierte. Der astronomischen Untersuchung verdanken wir die Anfänge zur Messung der Zeitdauer geistiger Vorgänge (Psychometrie).

Von grosser Bedeutung war schliesslich auch die Gründung von Laboratorien für Psychologie, deren wir jetzt bereits an jeder grösseren Universität eines finden; Wundt z. B. hat eines in Zürich und in Leipzig gegründet. Die Regierungen wissen zwar wohl, dass solche Institute Geld kosten, haben sich aber leider noch nicht überall zur Überzeugung durchgerungen, dass sie auch sehr zweckmässig sind.

Wir haben in diesen Ausführungen speziell die experimentelle Psychologie im Auge gehabt. Daneben gibts in unseren Tagen natürlich noch viele andere Richtungen, auf die ich aber in diesem Zusammenhang nicht eintreten kann; es gibt noch eine Psychologie der reinen Selbstbeobachtung; dann haben sich auch metaphysische Traditionen erhalten, die oft bis auf Thomas von Aquino zurückgehen. Manche Psychologen wieder betonen ihr Verhältnis zur Physiologie, andere zur Erkenntnistheorie; für diesen ist sie eine philosophische Grundwissenschaft, für jeneh eine empirische, unabhängige Einzelwissenschaft, also nicht etwa ein Teil der Philosophie. Im allgemeinen dürfte wohl die Annahme die richtige sein, dass sie sowohl eine selbständige empirische Einzelwissenschaft, als auch eine philosophische Wissenschaft ist. Soweit sie sich mit der rein erfahrungsmässigen Zergliederung der einzelnen psychischen Vorgänge und Prozesse befasst, ist sie eine Einzelwissenschaft. Aber sie hat doch auch einen philosophischen Teil; sie greift in andere philosophische Wissenschaften über und erscheint als Teil derselben. Die Psychologie der Erkenntnis z. B. greift in die Erkenntnistheorie über, die Psychologie des Gefühls in die Ästhetik und wird so eine philosophische Wissenschaft; sie nimmt Teil an der Arbeit der Philosophie, die Grundlage der Erkenntnis zu sein.

---

# Aus dem Gebiete der Theodicee.

Von D. *Ad. Lechner*, V. D. M., Bern.

Im Jahre 1904 hat der ganz besonders um Nietzsche verdiente Gelehrte und Schriftsteller Dr. *Carl Albrecht Bernoulli* in Basel seinen Roman „Der Sonderbündler“ erscheinen lassen. Es fällt uns natürlich nicht ein, so lange hintennach eine Rezension des Buches schreiben und es literarisch würdigen zu wollen. Wir möchten vielmehr nur das Werk einmal näher auf seinen religionsphilosophischen Gehalt hin ansehen, der, weil mit den äussern

Geschehnissen eben künstlerisch verwoben und nicht lehrhaft vorgetragen, auch aufmerksamen Lesern grossenteils entgehen dürfte, und möchten des Verfassers Stellung zum Probleme der Theodicee und im Nähern zu der Lösung skizzieren, die dasselbe im Buche Hiob gefunden hat.

„Der Sonderbündler“ ist eine Hiobsgeschichte. Hans Hieseb, der Luzernbieter, hat das Unglück gehabt, in Kriegszeiten, aber nicht im Truppenkampf, Einen vom Feinde zu erschlagen. Er verliert darüber seine Heimat. Am Wohnorte des Erschlagenen sucht er sich wieder zu bürgerlichen Ehren zu bringen und sich auch äusserlich emporzuarbeiten. Indem er Ursula, die Schwester des Getöteten, heiratet, darf er hoffen, auch nach dieser Seite hin, an der zunächst betroffenen Person, das Geschehene gut zu machen. Die Frau verfällt aber in Irrsinn und endet freiwillig, nachdem sie dem Gatten zuvor ein „Mörder!“ ins Gesicht geschleudert hat. Der Sohn, den sie ihm geschenkt hat und an dem des Vaters volle Liebe hängt, wird von einem Stier zerdrückt. Hans Hieseb hat viel für das Gemeinwesen gearbeitet; er hat im Gemeindearchiv eine Entdeckung gemacht, aus welcher dann der Gemeinde als solcher Reichtümer zuflossen, und er hat dem Lande zu Recht verholfen, wie er sich in schweren Lagen zum Troste wohl sagen darf. Aber am Ende steht er doch als ein frühzeitig gealterter und vereinsamter Mann da, der, nachdem ihm auch noch sein blühendes, in letzter Zeit nicht mehr versichertes Heimwesen verbrannt ist, dem Irrsinn verfällt und im Krankenhaus sein Krebsleiden austrägt und seine Tage beschliesst. Mit dem vielgeprüften Hiob hat ihn der Pfarrer bei der Trauung verglichen, und wie Hiob sitzt er zuletzt auf dem Aschenhaufen beim Backofen im Kellerraum und kratzt sich. Unter einer Vision, die ihm in Gestalt eines Igels die Seeau zeigt, — die Glücksinsel, nach der einst sein Sehnen stand und die er dann in Pacht erhalten und wo er schliesslich sein Alles verloren hatte —, über die sich gleich den Flügeln eines Geiers der Himmel spannt, haucht er seine Dulderseele aus.

Hans Hieseb war eklektischer Natur und hatte seine besondere Religion. Sie bestand in ehrfurchtsvollem Anstaunen der Natur, die ihm gerade auf der Seeau so wunderbar lächelte, und in einem ruhigen Verehren des Unerforschlichen. Er wurde ein Schiffbrüchiger und kam herunter und verarmte nicht ganz ohne eigene Schuld. Aber was seine eigene Schwachheit nicht zu Stande brachte, das besorgte das Schicksal, indem es ihm Alles nahm und, was für ihn das Schlimmste war, ihn am Ende auch innerlich auf nur seine zwei eigenen Beine gestellt stehen liess —

neben ihm nichts und über ihm das grenzenlose, das für den endlich beschränkten und nur in die Nähe fühlenden Menschen trostlos weite All. Als zu viel Unglück über ihn hereinbrach, mehr als seine sonst starke Natur zu ertragen vermochte, da verwirrten sich seine Gedanken, und er ward ein Ernüchterter, der in die Grundlosigkeit der Welt und die Sinnlosigkeit des Daseins einen Blick getan hatte und dem jetzt Alles nur noch ein Gegenstand der Verachtung sein konnte. Er hatte sein Bestes eingesetzt, um obenauf zu kommen und auch Andern etwas zu sein, aber das Weltgeschehen hatte dafür kein Verständnis und griff ihm gröblich auf den untersten Grund seiner Seele hinunter. „Eben so etwas! Eben so etwas!" lispelte er vor sich her, als er von der leergebrannten Seeau schied. „Aber in seine wundersame Andacht mischte sich auch die heimlich triumphierende, pfiffige Freude des schlauen Bauern, dass er mit der Erkenntnis der Wege Gottes eben doch auch dem lieben Gott über die Schliche gekommen sei" (S. 296). Es war zu viel, als dass noch Ziel und Zweck zum Guten oder zum Glücke hätten dabei sein können. Er hofft nicht mehr, er wünscht nichts mehr, er kann nichts mehr erstreben; das Schicksal hat ihn zerdrückt, wie der Stier seinen über Alles geliebten einzigen Sohn; aber den Gedanken in seinem Gehirn hat das Schicksal nicht zerquetschen können, der hat sich der Zusammenpressung des übrigen Menschen oben hinaus schlankweg entzogen und schaut nun auf die Welt zurück als auf einen wütigen Stier, der Alles auf die Hörner nehmen und zwischen der Mauer und seinem Eisenkopf zermalmen will, wie der arme Franz es erfahren hat. „Leck böck", diese seine wegwerfende, vollste Verachtung ausdrückende Redensart ist das Einzige, was er für die Menschen und die Welt noch übrig hat. Er flucht Gott nicht, er klagt nicht vor den Menschen, er schweigt und trägt und verwindet das Erfahrene in sich; es ist Resignation ohne Glauben an eine göttliche Güte und einen Zweck des Geschehens. Er hat von den Menschen nicht gerade viel Schlimmes erfahren, aber er hat seine Ohnmacht gegenüber der Natur einsehen müssen, die als tierische Kraft und Elementargewalt gegen ihn wütete — und da war's fertig. Der Mensch ist nicht verpflichtet, alle Brutalitäten der Natur unbeschädigt und unversehrt auszuhalten. „Hieseb hat für das Gesamtwohl viel getan — und nun, da er hätte anfangen können von Macht und Stärke zu reden, da ist ihm die Natur zuvorgekommen und hat ihm ihre Allmacht offenbart. Er zeigte, dass er ein Weiser war. Er sagte ja, streckte die Hände willig auf und gab ihr, was er von ihr alles hatte, auch willig zurück, eins ums andere. Erst wunderte er sich, dann bewunderte

er und schliesslich staunte er und betete an“ (S. 330). In dieser Art, fast zu konventionell, d. h. fast zu viel hineintragend aus der biblischen Hiobsgeschichte, fassten seine Freunde den Dulder auf, dessen Leben Mühe und Arbeit gewesen war, der aber am Ende desselben doch nicht sagen konnte, dass es köstlich gewesen sei. Eine Zeit lang erhebendes Kampfglück, aber dann das Elend äusseren und inneren Insultes durch das übermächtige Schicksal, das von solcher elephanten- oder stierenhafter Zutäppischheit war, dass es ihm, trotz dem unsäglichen Herzweh, fast *komisch* vorkommen musste! Hiob-Hieseb *lächelt* zuletzt über sein Geschick, er lächelt unter innerlichen Tränen, und das ist eben der „Humor“ am Ganzen, der schreckhafte, tiefstes Mitleiden hervorrufende Humor. Les extrêmes se touchent. Du sublime au ridicule il n'y a qu'un pas. Allzu straff gespannt zerspringt der Bogen. Es wird einem im Leben auf die Dauer fast zu dumm. Wenn's das Schicksal gar zu bunt treibt, dann macht es sich geradezu lächerlich nnd kann nur noch komisch wirken. Ja, wenn Hieseb jammern oder fluchen würde! Aber er steht darin *weit über dem biblischen Hiob*, er gelangt zu einer viel höheren Warte der Weltbetrachtung, zu einer so hohen, wo dem Menschen dann freilich der Sauerstoff der Luft ausgeht und ihn Schwindel befällt und er aus Mund und Nase und Ohren blutet. „Welch ein merkwürdiges Stück Leben, in dem ein wahrhaft göttlicher Duldersinn gepaart war mit einer wahrhaft höllischen Vermessenheit“ (S. 315). Er ist Pessimist, ja Fatalist geworden und zwar schlimmster Sorte. Seine natürlichsten Instinkte werden von der rätselhaften, unnatürlichen Entsagungsstimmung eines selbstmörderischen Fatalismus überholt, der ihm seit dem Umschlag seines Glückes in zunehmendem Masse zur Religion wurde (vgl. S. 290). Er möge sich grösserer Demut befleissen, hatte ihm sein Vetter Ambrösmelein nahe gelegt. „Hieseb lachte hell auf, als er nachher sich diese Mahnung des Spittelschreibers nochmals zu Gemüte führte. Hochmütig, über alle Massen hochmütig war er jetzt geworden — und das erfüllte ihn mit Stolz vor allen Kreaturen, die ihn aus angelernter Weisheit eines bessern zu unterweisen sich herausnahmen. Von ihm sollten sie zu lernen trachten; er war durch eine Schule hindurchgegangen, durch eine hohe Schule, deren sich ausser ihm im weiten Umkreis kein Mensch rühmen durfte. Und da sollte er sich von irgend wem etwas vorschreiben lassen. Bis jetzt war er ein Fragender, Suchender, ein unruhig Tastender gewesen; und jetzt — ein Wissender, Sicherer, Selbstgewisser. Was nach aussen hin sich als trotzige Verhärtung ausnahm, zeigte nach innen zu ein frisches, lebenserfülltes Angesicht“ (S. 279/280). Und

es ist der grausige Höhepunkt in diesem vom Boden gelösten Wachstum des armen Hiob, wie er, nach dem Verlust seines Sohnes, durch den ihm befreundeten jungen Theologen die rotbemützten Studenten aus der nahen Universitätsstadt zu sich auf die Insel einlädt, sie bewirtet und an ihrer schäumenden Jugendlust, ihrem Singen und Trinken seine geheimnisvolle Freude hat. „Hiesebs Blicke wanderten stumm von einem zum andern. Er war ihnen dankbar. Sie kamen, ihm etwas zu sagen. „O ihr Lebendigen!" so durchzog ihn das Gefühl, „o ihr Leichtsinnigen und Jungen!" Und ruhig heftete er sein Auge auf den silbernen Wiederschein des Mondlichtes im See" (S. 287).

„Unglück und Krankheit brachten ihn von Sinnen" — „Unglück und Krankheit haben ihm den Sinn nicht getrübt, sondern erleuchtet" (S. 312): so oder so kann man mit seinen Bekannten urteilen, es kommt auf den Standpunkt und Gesichtswinkel an. Für diese Welt war er verloren und hatte er verspielt; ideell betrachtet mocht er ein Erleuchteter, ein Fortgeschrittener, ein Vollendeter sein. Wie man's nimmt. Das Schicksal hatte ihm einen Adelsbrief ausgestellt, aber um den Preis seiner Seele.

Bernoulli hat bei Abfassung seines Romans an das *Buch Hiob* gedacht, auf das er an entscheidenden Stellen Bezug nimmt. Aber er geht über dessen Antworten auf die bangen Fragen der Gottes- bezw. der Leidensrechtfertigung weit hinaus. Jene äusserst kostbare Schrift der Bibel predigt, wie andere biblische Stellen und z. B. auch der Apostel Paulus, in ihrem Hauptstücke den *Agnostizismus,* die für den Menschen bestehende Unmöglichkeit, Gottes Gedanken, Wege und Werke zu verstehen. Hieseb aber glaubt verstanden und die Wertlosigkeit des Individuums, — die ja nach Emerson die Tragödie eines jeden Tages ist —, sowie das blinde Walten der Naturkräfte nur zu gut begriffen zu haben. Die Erkenntnis, zu der die Hauptperson des Romans durchdringt, mag eine furchtbare und selbstmörderische sein, aber ist weniger negativ als jene biblische, welche im Grunde genommen auf jede Antwort verzichtet und die Fragestellung überflüssig macht. — Die Auffassung des Übels sodann als einer von Gott gewollten und verhängten *Strafe* wird von Bernoulli abgelehnt, bezw. einer Nebenfigur zugewiesen, die durch die Enge ihres Geisteslebens uns des öftern ein Lächeln abnötigt. Im Spittelpfleger Samuel Ambrosmen, Hiesebs Vetter, der auch ein Auge auf die Ursula geworfen hatte, gefährdeten deren Wahnsinn und entsetzlicher Freitod alles, was er an Glauben und Zuversicht in sich trug. auf das schwerste. „Warum hatte Gott das zugelassen? Darauf fand und fand er keine andere Antwort, als: es war die Strafe

für die Sünde, die sie begangen hatte [durch die voreheliche Verbindung mit ihrem späteren Manne]. Allen Sprüchen und Drohungen von dem strengen, wachsamen und eifersüchtigen Herrn und Vater im Himmel diente dieser schwere Eingriff von oben zum tatsächlichen Beweise. Und so bekräftigte das erlebte Unglück ihm diesen Glauben“ (S. 186). — Sofern aber das Buch Hiob die *Heilsamkeit des Leidens zur Läuterung und Erziehung*, oder eben wieder seine im Allgemeinen nicht zu bestreitende *logische Notwendigkeit als natürliche Straffolge der Sünde* lehrt, bringt Bernoulli die Ergänzung und Berichtigung an: dass das Leid *nicht zu gross sein und ein gewisses Mass nicht überschreiten* darf, um noch wohltätig wirken zu können, oder um die gerechte Ahndung begangener Fehler und Vergehen zu sein. Es ist in dem Buche die Erfahrung künstlerisch-lebensvoll dargestellt, die Goethe in den Worten ausgedrückt hat: „Glücklicherweise kann der Mensch nur einen gewissen Grad des Unglücks fassen; was darüber hinausgeht, vernichtet ihn, oder lässt ihn gleichgültig. Es gibt Lagen, in denen Furcht und Hoffnung Eins werden, sich einander wechselseitig aufheben und in eine dunkle Fühllosigkeit verlieren.“ Oder wie Börne sagt: „Späte Leiden erfrischen die Seele nicht mehr. Es ist kein Gewitter, das den Durst der jugendlichen Natur löscht — es ist Herbstwind, der herabjagt, was noch grün an den Bäumen war. Alles raschelt und ächzt wie die Brust eines Sterbenden, und die welke Erinnerung wird im Sturme zerstreut.“ Das Leid darf *nicht allzu heftig sein und nicht allzu lange dauern,* um eine gute Nebenwirkung haben zu können. Die Psyche darf nicht zu sehr misshandelt werden, sonst verdirbt sie. Niobe, der ihre zwölf Kinder vor ihren Augen niedergestreckt wurden, versteinerte in ihrem Schmerz — ein tiefsinniger Mythus und wie geschaffen zur Titelvignette von Bernoullis „Sonderbündler.“

*Wo* für den Menschen das Übermass der Seelenschmerzen beginnt, lässt sich im Allgemeinen selbstverständlich nicht sagen, und einem Andern als dem Betroffenen steht darüber gar kein Urteil zu. Es ist die Tragfähigkeit gegenüber inneren Leiden *individuell* so verschieden, wie die Widerstandsfähigkeit gegen rein körperliche Schmerzen. Manches auch macht nach aussen durchaus nicht den Eindruck übermässigen Unglücks, kann aber für das betreffende Individuum doch schon den seelischen Zerfall bedeuten. Der Dichter hat nur die Aufgabe, uns ein solches *Übermanntwerden* von der Schwere und Häufung des Unglücks an der vorgenommenen Person glaubhaft und es als die natürliche Folge menschlich-individueller Praedisposition und objektiver Leidensquantität und -qualität wahrscheinlich zu machen, und diese Aufgabe hat C. A.

Bernoulli, wie uns dünkt, gelöst. Es musste nach innern und äussern Gründen mit Hieseb so kommen. Der Dichter hat nichts weniger als ein Traktätlein geschrieben. Er hat dem Leidensprobleme kühn in das medusenhafte Angesicht geschaut und hat uns das Geschaute wiedererzählt so, dass wir ihm glauben und mit seinem Helden fühlen.

Amtierende Geistliche aber dürften aus der Lektüre des Buches noch die besondere Anregung schöpfen, sich zu wahren vor der *schablonenhaften* Auffassung und Behandlung fremden Leids, wie sie in der herzlosen, kalten Welt draussen üblich sein mag, und grösstes Leid und tiefsten Gemütsdruck nicht allgemein und in jedem einzelnen Falle dort zu sehen, wo nach der vulgären Ansicht „Unglück“ oder „Ungfehl“ da ist. Wie viel mehr als auf den so zu nennenden „Rohstoff des Unglücks“ kommt es eben auf das *Spiel der Gedanken mit den sie begleitenden negativen Gefühlstönen* an, die in einer von Leid affizierten und vielleicht von Natur etwas grüblerischen und lebensunfrohen Seele erst den Schmerz zum seelenverderbenden Elend machen und die Gefahr des „sich Hindersinnens“ heraufbeschwören! Hier ist der Ort, nicht müde zu werden mit tröstendem, menschlich wahrem Zuspruch und anderer, wenn möglich phantasiebeschäftigender und zielesetzender Beleuchtung und Betrachtung der Dinge. Und hier eben gilt es, dass nur der zu trösten vermag, der selber auch etwas erlebt und durch des Leidens grauenvolle Schründe sich zerschlagen und todwund geschleppt hat und, wenn er auch vielleicht nicht mehr ein ganzer und froher Mensch werden konnte, hindurchgedrungen ist und überwunden hat. Einem Andern ist weder das Verständnis tiefsten Seelenleides, noch die Kraft und Möglichkeit wahrhaft töstender Einwirkung auf Leidende gegeben.

Seit Bayle ist die Einteilung des Übels in ein *physisches* und *moralisches* beliebt. Leibniz hat diesen zwei Klassen noch das *metaphysische* beigefügt; es ist aber wesenlos, d. h. eben ein metaphysisches Gedankending und lässt sich sachlich ganz gut in jenen beiden Klassen unterbringen. Der Angelpunkt, um den sich im Bernoullischen Romane Alles dreht, ist das *physische* Übel, d. h. die Schmerzen und Leiden, die uns von aussen her aus dem Weltlaufe zufliessen, oder die in der Gebrechlichkeit und Hinfälligkeit unseres eigenen Organismus begründet sind. Hieseb selber war nichts weniger als ein Bösewicht, und er hat, wie schon bemerkt, auch von den Mitmenschen eigentlich sehr wenig Unbill und Unrecht erfahren. Liesse sich nun aber wohl nicht auch unter Heranziehung vornehmlich des *moralischen* Übels ein lebens-

voller und poetisch wahrer Roman schreiben? Wir meinen nicht das alte Motiv der grauenhaft nachwirkenden Selbstverschuldung, obwohl auch dieses. Wir denken vielmehr an die Verschuldung Anderer gegenüber einer gutartigen oder gross angelegten Zentralfigur und stellen uns vor, dass ein Mensch auch bei befriedigender, ja erfolgreicher Ausgestaltung seiner äussern Verhältnisse doch etappenweise zusammensinken kann unter der Bosheit und Niedertracht, die er von Seite seiner lieben Mitmenschen erfährt und vielleicht vorab durch den psychischen Insult, durch Verrat und fortgesetzte Kränkung seitens des liebsten Menschen, den er hatte und den ihm ebenso Missverständnisse als beidseitige Schwächen entfremdeten und gegen den er nun eben kraft einer nicht vergessenden Liebe und innerlichen Treue wehr- und waffenlos ist — was Alles einen tragischen Ausgang wohl einleiten und herbeiführen könnte. Ob uns der Verfasser des „Sonderbündler“ diesen Roman noch schenken und so auch die andere schauderhafte Hälfte des Weltenübels in künstlerischer Gestaltung uns vorführen wird? Es ist schwer neue Stoffe und neue Motive und Ideen zu finden. Aber auch alte Stoffe und allbekannte Seelenvorgänge werden wieder neu und lösen volles Mitleben und -Empfinden aus, wo eines Dichters feinfühlige Hand die Fäden spinnt und verknüpft und das Gewebe mit seinem Herzblut tränkt.

---

# Vier Proben aus dem Johannesevangelium:

**Jesus und die Samariterin** Cp. 4,
**Die Fusswaschung** Cp. 13,
**Der Ostermorgen** Cp. 20,
**Am Osterabend** Cp. 20,

nach der Leseweise von D. *G. Linder.*

---

Nachdem ich in dieser Zeitschrift 1898 III und 1900 II die drei ersten Capitel des Johannesevangeliums in griechischem Texte so wiedergegeben habe, wie ich sie nach meiner im März 1888 gefundenen, durch 100 Merkmale begründeten Quellenscheidung glaube lesen zu müssen, gebe ich jetzt, statt in ähnlicher Weise fortzufahren, lieber einige besonders auffallende Proben meiner neuen Leseweise in deutscher Übersetzung mit den nötigen erklärenden Anmerkungen.

Ich erinnere dabei daran, dass ich in Hilgenfeld Zeitschrift, für wissenschaftliche Theologie 1897 III und 1899 1 das Gesetz der Stoffteilung im Johannesevangelium besprochen und namentlich die Structur von Joh. A nach den Leitworten Prophet, König, Priester dargelegt habe und dass auf Grund dieser letztern Arbeiten die hohe Universität Jena mir in meinem Doctordiplom das Zeugnis ausgestellt hat: „necnon Joannei evangelii indolem sagaciter tractavit." Die beiden Arbeiten über die Stoffteilung sind auch in der Revue de théologie et philosophie, Lausanne Bridel, 1897 III und 1899 190—194 erschienen.

Quellenscheidung sowohl als Structur können aber nur in ihrer Verbindung zu einem richtigen Verständnis meiner Aufstellungen führen, und ich empfehle den Theologen und Philologen beides gründlicher zu prüfen, als es bisher im Allgemeinen — wegen des getrennten Erscheinnns der beiden Partien — geschehen ist. Kann man betreffs der Quellenscheidung im Einzelnen verschiedener Meinung sein, so wird doch eine genaue Prüfung zur Anerkennung solcher Scheidung führen, und die feine Structur von A wird dieselbe bestätigen.

Während J. Réville, Schmiedel und viele Andere das Joh. Ev. als einheitliche Schrift aus dem Logosgedanken zu erklären suchen und J. Kreyenbühl den Conflict Menanders mit der Grosskirche und ihrem Führer Ignatius darin kunstreich dargestellt findet, wobei die Schrift ebenfalls einheitlich ist aber verschiedene Standpunkte vertritt, gehe ich von der Wahrnehmung aus, dass das Joh. Ev. nicht dem ungenähten Rock Christi zu vergleichen ist, sondern dass es dem Vorhang im Tempel gleicht, der in zwei Teile zerreisst von oben an bis unten aus, und dass diese zwei Teile als zwei Herzen und ein Schlag die Gnosis vertreten, nämlich A (Artikel vor *Ιησους* usw.) die judaistische Gnosis. d. h. die Umsetzung des Lebensbildes Jesu in den zeitgenössischen jüdischen Messiasgedanken, S dagegen (sine articulo vor *Ιησους* usw.) die hellenistische Gnosis, d. h. die Umsetzung des Lebensbildes Jesu in den hellenischen Begriff: Sohn Gottes.

Ich empfehle die nachfolgenden Leseproben und die beigegebenen Erklärungen (Nr. 1 entstammt dem Teile Prophet, Nr. 2 dem Teile König, Nr. 3 und 4 dem Teile Hohepriester Judas) zu eingehender Prüfung. Der Übersetzung ist der Text von Tischendorf VIII zu Grunde gelegt.

## Jesus und die Samariterin.

Ev. Joh. 4. In Joh. A eine Unterabteilung des Stückes: *Prophet*, mit dem Titel: Ein Missionsbild: Die Bekehrung der Samariter.

1. Als nun erkannte der Jesus, dass die Pharisäer gehört hatten,
dass Jesus mehrere (resp. mehr) Jünger macht und tauft
als Johannes. 2. und obzwar Jesus selbst nicht taufte son-
dern seine Jünger,
3. verliess er die Judäa und ging weg wieder in die Galiläa.
4. er musste aber durch die Samaria gehen.
5. er kommt nun in eine Stadt der Samaria genannt
Sychar, nahe dem Orte. den Jakob Joseph seinem Sohne gab.
6. es war aber daselbst eine Quelle des Jakob. Der Jesus nun
ermüdet von der Wanderung setzte sich so (d. h. ohne Weiteres)
bei der Quelle; es war ungefähr die sechste (Stunde). 7. Es kommt
ein Weib aus der Samaria, Wasser zu schöpfen. Sagt ihr der
Jesus: gib mir zu trinken! 8. Denn seine Jünger waren wegge-
gangen in die Stadt, dass sie Speisen kauften. 9. Sagt ihm das
Weib die Samariterin: wie bittest du, Jude seiend, von mir zu
trinken, die (ich) ein Samaritisches Weib bin?
10. Antwortete Jesus und sagte zu ihr: wenn du wüsstest
die Gabe Gottes und wer es ist, der zu dir sagt: gib mir
zu trinken, du bätest ihn wohl und er gäbe dir wohl leben-
diges Wasser. 11. Sagt ihm das Weib: Herr, du hast
keinen Schöpfeimer, und der Brunnen ist tief, woher hast
du das Wasser das lebendige? 12. bist du grösser als
unser Vater Jakob, der uns den Brunnen gab, und er trank
aus ihm und seine Söhne und seine Herden? 13. Antwortete
Jesus und sagte ihr: jeder der trinkt aus diesem Brunnen
wird wieder dürsten. 14. welcher aber wohl tränke von
dem Wasser, von dem ich ihm geben werde, wird in
Ewigkeit nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm
geben werde, wird in ihm eine Quelle Wassers werden,
das in ewiges Leben fliesst. 15. Sagt zu ihm das Weib:
Herr, gib mir dieses Wasser, damit ich nicht dürste und
nicht mehr hieher komme zu schöpfen.
16. Er sagt zu ihr: Gehe, rufe deinen Mann und komm hieher!
17. Antwortete das Weib und sagte: Einen Mann habe ich nicht.
Sagt ihr der Jesus: schön sagtest du (dass) einen Mann habe ich
nicht. 18. Denn fünf Männer hattest du, und den du jetzt hast,
ist nicht dein Mann; das hast du Wahres gesagt. 19. Sagt ihm
das Weib: Herr, ich sehe, dass du ein *Prophet* bist. 20. unsere
Väter beteten auf diesem Berge an, und ihr saget, dass in Jeru-
salemen der Ort ist, wo man anbeten muss. 21. Sagt zu ihr der

Jesus: Glaube mir, Weib, dass eine Stunde kommt, da weder auf diesem Berge noch in Jerusalemen ihr den Vater anbeten werdet.

22. Ihr betet an was ihr nicht wisset; wir beten an was wir wissen, denn das Heil ist aus den Juden. 23. aber es kommt eine Stunde und ist jetzt, da die wahrhaftigen Anbeter den Vater anbeten werden in Geist und Wahrheit; denn der Vater sucht auch solche, die ihn Anbetenden. 24. Geist ist der Gott, und die Anbetenden müssen in Geist und Wahrheit anbeten.

25. Sagt ihm das Weib: Ich weiss, dass Messias kommt, der Christus Genannte; wann Jener kommt, wird er uns Alles verkünden. 26. Sagt ihr der Jesus: ich bin's, der mit dir Redende! 27. Und darüber kamen seine Jünger und verwunderten sich, dass er mit einem Weibe redet; jedoch Keiner sagte: was suchst du oder was redest du mit ihr? 28. Es liess nun das Weib seinen Krug stehen und ging fort in die Stadt und sagt den Leuten: 29. Kommet, sehet einen Menschen, der mir sagte Alles was ich tat, ob dieser nicht Christus ist. 30. Sie giengen aus der Stadt heraus und kamen zu ihm. 31. Inzwischen baten ihn die Jünger sagend: Rabbi iss! 32. Er aber sagte ihnen: ich habe Speise zu essen, die ihr nicht wisset. 33. Es sagten nun die Jünger zu einander: hat ihm etwa Jemand zu essen gebracht? 34. Sagt ihnen der Jesus: meine Speise ist, dass ich tue den Willen dess, der mich gesandt hat, und vollende sein Werk.

35. Sagt nicht ihr, dass es noch vier Monate ist und die Ernte kommt? Siehe, ich sage euch: hebet eure Augen auf und betrachtet die Felder, dass sie weiss sind zur Ernte. 36. schon nimmt der Erntende Lohn und führt Frucht ein in ewiges Leben, dass sich auch der Säende und der Erntende zugleich freue. 37. Denn in diesem ist das Wort wahrhaftig, dass ein Andrer ist der Säende und ein Andrer der Erntende. 38. Ich habe euch gesandt zu ernten, was nicht ihr gearbeitet habt; Andere haben gearbeitet, und ihr seid in ihre Arbeit eingetreten.

39. Aus jener Stadt aber glaubten Viele der Samariter an ihn wegen des Wortes des Weibes, das bezeugte, (dass) er sagte mir alles, was ich tat. 40. Als nun zu ihm kamen die Samariter, baten sie ihn, bei ihnen zu bleiben; und er blieb daselbst zwei Tage. 41. und noch viel mehrere glaubten wegen seines Wortes, 42. dem Weibe aber sagten sie, (dass) nicht mehr wegen deiner Rede glauben wir; denn wir haben selbst gehört und wissen, dass dieser ist wahrlich der Retter der Welt.

Besonders zu beachten: v. 16 schliesst gut an v. 9 an und

gibt die orientalische Sitte zu erkennen, dass ein Mann mit einem Weibe nur in Gegenwart des Mannes dieses Weibes reden soll. Jesus will daher, dass der Mann geholt werde.

Ferner als Merkmale: „wohl“ (griech. ἄν) v. 10.14: „und obzwar“ (καίτοιγε) in v. 2, welches die Angaben 3, 26. 4, 1 in A corrigiert, in S. *Der* Jesus in A. Jesus in S. In v. 2 will S die Angaben von A, dass Jesus selbst getauft habe (3, 22. 26, 4, 1. a in A) corrigieren. So löst sich durch die Quellenscheidung der Widerspruch, den J. Réville als *unentwirrbar* bezeichnet und gemäss der Einheitlichkeitsannahme und der Logostheorie bezeichnen *muss*. Im Teil S waltet eine symbolisch-mystische Auffassung, Universalismus und die Geistigkeit des Christentums, wobei (ähnlich wie in Cp. 5. 13) das Wasser in bildlichem Sinne genannt wird. A gibt ein einfaches Missionsbild, die (urchristliche) Bekehrung Samariens. A sagt: in Jerusalemen (Mehrzahl), S sagt: in den Jerusalemen (Mehrzahl mit Artikel nach der griechischen Regel, während in A die hebräische Regel gilt.) S sagt (z. B. v. 23. 37. und sonst): wahrhaftig (Adjektiv) (ἀληθινός) Die 5 + 1 Männer (zugleich Schmuckzahl 6) in A sind die verschiedenen Religionsstufen Samariens nach 2. Könige 17, 24. Joseph. Arch. 9, 14. 3.

Dem Hergang in Joh. A kann ein wirkliches Ereignis zu Grunde liegen, S hat es mystisch erweitert.

## Die Fusswaschung.

Joh. 13, 1—15.

(In Joh. Ev. A eine Unterabteilung des Teiles: *König*: Das königliche Gesetz der Liebe, Jac. 2, 8, gemäss dem Leitwort König (Melek).

1. Vor dem Feste des Passah aber wissend der Jesus, dass kam seine Stunde, dass er hinüberginge aus dieser Welt zu dem Vater, geliebt habend die Eigenen die in der Welt, zu Ende liebte er sie. 2. Und als Mahlzeit geworden, als der Teufel schon in's Herz gelegt hatte, dass ihn verrate Judas Simons, Iskariote, 3. wissend, dass alles ihm in die Hände gegeben der Vater und dass er von Gott ausging

und zu dem Gott geht,

4. steht er auf von der Mahlzeit und legt die Kleider nieder, und nehmend eine Schürze gürtete er sich selbst. 5. dann wirft er Wasser in das Waschbecken und fieng an, die Füsse der Jünger zu waschen und zu trocknen mit der Schürze, mit der er gegürtet war.

6. Er kommt nun zu Simon Petrus. Er sagt ihm: Herr, du wäschest meine Füsse? 7. Antwortete Jesus und sprach zu ihm: was ich tue, weisst du jetzt nicht, du wirst es aber nach diesem erkennen. 8. Sagt ihm Petrus: nimmer-

mehr sollst du mir die Füsse waschen in Ewigkeit. Antwortete Jesus ihm: wenn ich dich nicht wasche, hast du keinen Teil an mir. 9. Sagt ihm Simon Petrus: Herr, nicht meine Füsse nur sondern auch die Hände und das Haupt! 10. Sagt ihm Jesus: der Gebadete hat nicht nötig gewaschen zu werden, sondern ist ganz rein; und ihr seid rein, aber nicht alle. 11. Denn er wusste den ihn Verratenden; desswegen sagte er, dass ihr nicht alle rein seid.
12. Als er nun ihre Füsse gewaschen hatte und seine Kleider nahm und wieder sich niederlegte, sagte er ihnen: Erkennet ihr, was ich euch getan habe? 13. Ihr rufet mich: der Lehrer und der Herr, und schön sagt ihr; denn ich bin's. 14. Wenn nun ich eure Füsse gewaschen habe, der Herr und der Lehrer, sollt auch ihr einander die Füsse waschen. 15. denn ein Vorbild habe ich euch gegeben, dass wie ich tat ihr auch einander tut.

Merkmale der Sprache: der Jesus in A. v. 1. — Gott in A. v. 3. der Gott in S: v. 3. (so, mit berechtigten Ausnahmen, überall im Joh. Ev.) Jesus in S: v. 7. 8. 10. Petrus in S: v. 8. Das naturgemäss artikellose Simon Petrus kommt im Joh. Ev. sowol in A als in S vor, hier in v. 6. 9 in S.

Merkmal der Tendenz: S hat in mystischer Weise (Wasser das Sinnbild des Geistes, wie in Cp. 4, vgl. Cp. 20 die Geistesmitteilung durch Blasen) ein wahrscheinlich geschichtliches Ereignis im Leben Jesu (Fusswaschung als Vorbild der Liebe) im Sinne der hellenistischen Gnosis erweitert. A ist ohne S gut zusammenhangend und verständlich und bietet einfach ein Vorbild der Liebe, wie das auch den Worten Jesu v. 12–15 entspricht. A hat übrigens in bewusster Absicht judaisierender Gnosis die Fusswaschung an Stelle der Einsetzung des Abendmahls gesetzt.

## Am Ostermorgen.

Ev. Joh. 20.

In A ein Unterteil des durch die Zahl 153 gegebenen Teils: *Hohepriester*.

1. Am ersten Wochentage aber kommt Maria die Magdalenerin früh, als noch Dunkel war, zu dem Grabe und sieht den Stein weggenommen vom Grabe. 2. Sie läuft nun und kommt zu Simon Petrus und zu dem andern Jünger, den der Jesus liebte, und sagt ihnen: sie haben den Herrn aus dem Grabe weggenommen, und wir wissen nicht, wohin sie ihn gelegt haben. 3. Es gieng nun hinaus der Petrus und der andere Jünger und kamen zum Grabe.
4. Es liefen aber die zwei gemeinsam; und der andere Jünger lief voraus, schneller als der Petrus und kam als erster zu dem Grabe. 5. und sich bückend sieht er die Tücher liegen, er gieng

jedoch nicht hinein. 6. Es kommt nun Simon Petrus, ihm folgend, und gieng hinein in das Grab, und sieht die Tücher liegen 7. und das Schweisstuch, welches auf seinem (Jesu) Haupte gewesen war, nicht mit den Tüchern liegend sondern für sich zusammengewickelt an einem besondern Platz. 8. Da nun ging auch der andere Jünger hinein, der als Erster gekommen war zu dem Grabe, und sah und glaubte. 9 denn noch nicht wussten sie die Schrift, dass er soll aus den Toten auferstehen. 10. Es giengen nun wieder fort und heim die Jünger. 11. Maria aber stand aussen am Grabe weinend. Als sie nun weinte, bückte sie sich vor in das Grab 12. und sieht zwei Engel in weissen Kleidern sitzen, einen zu Häupten und einen zu Füssen, wo der Leib des Jesus gelegen hatte. 13. Es sagen jene zu ihr: Weib, was weinest du? Sie sagt ihnen: (dass) sie haben meinen Herrn weggenommen, und ich weiss nicht, wohin sie ihn gelegt haben. 14. Dieses sagend wandte sie sich zurück und sieht den Jesus stehen und wusste nicht, dass es Jesus ist.

> 15. Sagt ihr Jesus: Weib, was weinest du? Jene meinend, dass es der Gärtner ist, sagt ihm: Herr! wenn du ihn fortgetragen hast, so sage mir, wohin du ihn gelegt hast, undich hole ihn. 16. Sagt ihr Jesus: Maria! Sich wendend sagt Jene ihm auf Hebräisch: Rabbuni, was heisst: Lehrer. 17. Sagt ihr Jesus: rühre mich nicht an; denn noch nicht bin ich hinaufgegangen zu dem Vater; eile aber zu meinen Brüdern und sage ihnen: ich gehe hinauf zu dem Vater mein und euerm Vater und meinem Gott und euerm Gott. 18. Es kommt Maria die Magdalenerin verkündigend den Jüngern (dass) ich habe den Herrn gesehen und dieses sagte er mir.

19. Als es am Abend geworden war an jenem ersten Wochentage und die Türen geschlossen waren wo die Jünger waren aus Furcht der Judäer, kam der Jesus und stand in die Mitte und sagt ihnen: Friede euch! 20. Und dieses sagend zeigte er ihnen die Hände und die Seite usw.

Merkmale: Der Jesus in A, ausgenommen immer hinter „dass“ (ὅτι), so v. 14 und sonst in A. Jesus in S. — Der Petrus in A (Simon Petrus immer ohne Artikel) A kann der Erscheinung Jesu vor den Frauen und dem Grabesgang Petri bei den Synoptikern entsprechen. S hat mystische Zutaten beigefügt, namentlich das „Rühre mich nicht an“, das, im Vergleich mit dem Berührungsbefehl an Thomas, ein Fremdkörper ist. Die Grabesscene ist von A typologisch erweitert, sodass das Grab durch die Stellung der Engel als Gnadenstuhl erscheint, die Tücher an die abgelegten Kleider

des Hohepriesters am grossen Versöhnungstage erinnern, und die 2 Jünger in ihrem Glauben in Vergleichung gesetzt werden, Alles im Dienste des Hohepriestergedankens, der den Abschnitt nach A. T. Vorlagen in Cp. 20 und 21 regiert (153). Das „auf Hebräisch“ v. 16 und nachher die Übersetzung entspricht der Redeweise des S im ganzen Evangelium, die sich unterscheidet von der Redeweise in A. Das „Rühre mich nicht an“, im Vergleich mit dem Befehl an Thomas, ein Fremdkörper, gehört S an.

Die Linnen und das Schweisstuch im Grabe weisen im typologischen Sinne des A auf das Geschehen am jährlichen grossen Versöhnungstage der Juden, an dem der Hohepriester zum Zeichen der geschehenen Versöhnung seine Priesterkleider im Tempel niederlegen und in seinen gewöhnlichen Kleidern sich dem Volke zeigen musste. So erscheint Jesus als der ächte, ewige Hohepriester. Vers 19 ff ist in typologischem Sinne erweiterte Erzählung des von den Synoptikern Berichteten. Die geschlossenen Türen aus Furcht der Juden sollen wahrscheinlich an das Geschehen bei der ersten Osterlamm-Mahlzeit erinnern, da, wie damals die Israeliten hinter den blutbestrichenen Türen, so hier die Jünger bei ihrem Osterlamm und Hohepriester Jesus sich sicher fühlen und Frieden empfangen, während draussen der Verderber herumgeht.

Im Wettkampf der beiden Jünger giebt der Evangelist, nämlich A, die Palme des Sieges dem „andern Jünger“, „den der Jesus lieb hatte“, weil derselbe „sah und glaubte“, als er noch nicht Jesum selbst erkannte, sondern erst das leere Grab Jesu mit seiner vielsagenden Ordnung, aus der er ahnungsvoll die vollendete Versöhnung erkannte. Joh. A hat auch im Auferstehungsbericht die synoptischen Vorlagen typologisch erweitert. In bewusstem Gegensatze zur vollständigen Hülflosigkeit des auferweckten Lazarus (Cp. 11 A) als des A. T. Priestertums in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung ist die freie und majestätische Auferstehung Jesu, des Hohepriesters des Neuen Bundes, bei der es weder Zeugen noch Helfer bedurfte, ins Licht gestellt. — Eine Himmelfahrt wird von Joh. A nicht berichtet; erst S deutet sie in v. 17 an. —

## Am Osterabend.

Ev. Joh. 20, 19—23.

(Der Abschnitt gehört zu dem 3. Teile von Joh. A: *Hohepriester.*)

19. Als es nun Abend war an jenem Tage, dem ersten der Woche, und die Türen geschlossen waren wo die Jünger waren wegen der Furcht der Judäer, kam der Jesus und stand in die Mitte

und sagt ihnen: Friede euch! 20. Und dieses sagend zeigte er ihnen die Hände und die Seite. Es freuten sich nun die Jünger sehend den Herrn.

21. Er sagte ihnen nun wieder: Friede euch! Wie mich der Vater abordnete, undich sende euch. 22. Und dieses sagend blies er (sie) an und sagt ihnen: Nehmet heiligen Geist! 23. Welcher wohl die Sünden ihr erlasset, sie sollen ihnen erlassen sein; welcher wohl ihr (sie) behaltet, sie sollen ihnen behalten sein.

Die Merkmale in diesem Abschnitt: 1) der Jesus in v. 19. 2) das Fehlen von S-Merkmalen in A. Vgl. die geschlossenen Türen wie v. 19 und 26 und die Furcht der Judäer v. 19 als Merkmale für A. Ferner als Merkmale für S: 1) undich (κἀγώ) v. 21. 2) Partikel „wohl“ (ἄν) in v. 23 zweimal, wie durchgängig in Joh. S. (einzige Ausnahme: 2, 5, wo „wohl“ das einzige Mal in A vorkommt.) Als Merkmal der Tendenz gilt für S die Mitteilung des „heiligen Geistes“ durch Anblasen, ähnlich der Reinerklärung der Jünger durchs Wort Jesu bei der Fusswaschung und ähnlich der Gleichbedeutung von Wasser und Geist bei der Fusswaschung und anderwärts im Joh. Ev. Auch der Zweck der Geistesmitteilung, nämlich das Sündenvergeben und das Sündenerlassen durch die Jünger, entspricht der Auffassung des Lebenswerkes Jesu durch die hellenistische Gnosis. Die Auferstehungsberichte in Joh. Ev. A beruhen auf den synoptischen Berichten (vgl. 1. Cor. 15) und sind insofern (abgesehen von den von Joh. A und S angebrachten Erweiterungen) Bestätigungen der Existenz der synoptischen Berichte, was im Blick auf den Abbruch in Marc. 16, 8 und den Bericht des Petrusevangeliums wichtig ist. —

---

# Kasualiengelder.

## I.

Im zweiten Hefte der „Schweizerischen theologischen Zeitschrift“, das mir besonderer Umstände wegen erst nach dem dritten zu Gesichte gekommen ist, bespricht ein Kollege, M. in W., die freiwilligen Spenden von Gemeindegliedern für Taufen, Hochzeits- und Leichenreden und zwar als „ein neues Diskussionsthema, wie s. Zt. über Abstinenz etc.“ Der angefügten Bitte der Redaktion „um referierende und kritisierende Äusserungen aus den verschiedenen Kantonen, auch von Stadt und Land“ möchte ich, da es

im dritten Hefte von keiner Seite her geschehen ist, dadurch entsprechen, dass ich die zwei Fragen aufwerfe: 1. Dürfen wir Pfarrer derartige Extragaben, eingeschlossen seien ferner Konfirmations- und Neujahrsgeschenke, wo solche üblich sind, überhaupt annehmen, und 2. wie sollen wir, eventuell, dieselben verwenden? Diese beiden Fragen will ich im Folgenden nach meiner ländlichen und städtischen Erfahrung, sowie nach meinem persönlichen Empfinden zu beantworten suchen, ohne mich jedoch anderweitiger Belehrung zu verschliessen.

1. Nimmt ein Kandidat oder Pfarrer die Wahl zu einem Amte an, sei sie nun infolge seiner eigenen Anmeldung, oder sei sie durch Berufung von Seite der Gemeinde geschehen, so involviert dies die stillschweigende Erklärung, dass er die damit verbundene Besoldung, mag sie auch eine höchst bescheidene sein, als den rechtmässigen und hinlänglichen Lohn für seine Arbeit, seine ganze Amtsführung, betrachte und für keinerlei Funktion oder Dienstleistung irgendwelche besondere Entschädigung zu beanspruchen oder auch nur zu erwarten habe. Übt er, wie es ja seine selbstverständliche Pflicht und Schuldigkeit ist, Liebe und Treue bis ins Kleinste, geht er nach Kräften dem einzelnen Schäflein nach, so hat er sich immer wieder in Erinnerung zu rufen, dass er ja eben dafür, wie irgend ein anderer, weltlicher Beamter für seine Verrichtungen, angestellt und bezahlt ist, dass ihm Gott und Menschen gegenüber stets die Mahnung gilt: „Wenn ihr alles getan habt, was euch befohlen ist, so sprechet: wir sind unnütze Knechte; wir haben getan, was wir zu tun schuldig waren.“ (Vergl. Luk. 17, v. 7 — 10.) Das wissen im Grunde auch unsere Gemeindeangehörigen, mögen sie nun entweder protzig und trotzig, geizig und verächtlich darauf pochen oder aber in einem sie betreffenden Einzelfalle gutmütig und wohlwollend sich's verhehlen. Dies sei von vornherein festgestellt und für unsere ganze weitere Ausführung festgehalten!

Trotzdem wird es sich nicht vermeiden lassen, dass sich bei einzelnen, mehr oder weniger zahlreichen und keineswegs den schlechtesten unserer Pflegebefohlenen das Gefühl einstellt: „Der Pfarrer hat durch seine Amtsführung, durch seine sonntägliche Predigt, durch den meinem Kinde erteilten Unterricht, durch Privatstunden, durch seine fleissigen Besuche an meinem Krankenbette, durch allerlei spezielle Besorgungen und Geschäfte, zumal durch seine Kasualfunktionen, er hat hierdurch mir, gerade mir und den Meinigen einen ganz besondern Dienst erwiesen, und ich kann ihm dies nicht in gleicher Weise erwidern und vergelten, kann ihm keinen Gegendienst dafür leisten. Um mein Schuldgefühl zu

ermässigen, meiner Dankbarkeit Ausdruck zu geben, will ich ihm, sei's in natura vom Ertrag meiner Felder, meines Geschäftes, sei's in bar, ein Geschenk verabreichen; Manche, die es eben so gut oder besser könnten, als ich, tun es nicht; Andere täten es gerne, aber vermögen es nicht." Ganz ähnlich liegen die Verhältnisse bei Körper- und Geisteskranken, die in Staatsanstalten verpflegt werden müssen. Auch hier sind die Beamten und Angestellten, die Ärzte und das Wartpersonal für ihre sämtlichen Verrichtungen besoldet und haben darüber hinaus nichts zu beanspruchen. Dessen ungeachtet wollen es sich zahlreiche Patienten oder deren Angehörige nicht verwehren lassen, dem Arzte für die spezielle Behandlung, eventuell die vorgenommene Operation, dem Wärter, der Wärterin für treue und anhaltende Pflege zum Zeichen des Dankes eine Gabe zu verabfolgen. Bekanntlich pflegen in solchen Fällen unsere Kommilitonen von der medizinischen Fakultät ihren alten Kernspruch „praesente medico nil nocet" dahin zu verdeutschen: „Präsente schaden dem Arzte nichts." Ist es bei solchem Verhalten der Herren Leibsorger, das ihnen wohl noch nie jemand übel genommen hat, so ganz und gar verwerflich, wenn unter gleichen Umständen der, gewöhnlich viel prekärer gestellte, Seelsorger ein ihm willig und freudig aus vorhandenem Überflusse dargebotenes Geschenk nicht refüsiert? Ein Refüs würde vom dankbaren Geber häufig geradezu als Unfreundlichkeit, Geringschätzung oder Beleidigung empfunden. Wohl warnt die hl. Schrift an mehr als einer Stelle vor dem „Geschenke nehmen." Allein die Warnung gilt hier offenbar dem fatalen Zwecke der Bestechung, dem „blind machen", und dagegen sollte ein Pfarrer, ein im evangelischen Christentum gefestigter Charakter denn doch hinreichend gefeit sein. Er wird, dies sage ich im Gegensatze zu Herrn M. in W., seine Dienste nicht „nach der gespendeten oder zu erwartenden Entschädigung richten", sondern auch wo er nichts extra bekommt, noch zu erwarten hat, unter den ärmlichsten Verhältnissen, im engen Dachstübchen seines Amtes mit derselben Treue und Gewissenhaftigkeit walten, wie unter besseren, im Salon. Sonst wäre er freilich ein gemeiner, niedriger Lohndiener, eine absurde Trinkgeldkreatur, die ihren Beruf verfehlt hat, und deren wahre Natur auch nicht allzulange dürfte verborgen bleiben. Ich bestreite ferner, dass es so ganz unmöglich ist, „die Bedürftigkeit eines Gebers zu erkennen." Durch die vorherige Anzeige eines Kasuales wird ja der Pfarrer zumeist auch in die pekuniären Verhältnisse des seinen Dienst in Anspruch Nehmenden hinreichend eingeweiht, um den nötigen Unterschied machen und eventuell eine angebotene Gabe unter

herzlicher Verdankung des guten Willens zurückweisen zu können. Wo die Verheiratung, die Geburt eines Kindes, der, vielleicht nach langer Krankheit eingetretene, Tod neue Sorgen bringt oder die schon vorhandenen vermehrt, da wird die Hand des Dieners Christi zum Empfange verschlossen bleiben, ja sich eher zum „Wohltun und Mitteilen“ öffnen. Wo aber ein glücklicher Hochzeiter oder Taufvater an seinem Ehren- und Freudentage so wie so etwas „drauf gehen lässt“, wo man sich zur Trauerfunktion zwei Geistliche verschreibt, und wo reiche oder gar lachende Erben dem Leichenwagen folgen, da braucht auch der Pfarrer nicht allzu spröde und skrupulös zu sein, sondern darf vom gerne und leichthin gespendeten, spärlich oder reichlich bemessenen Obolos mit ruhigem Gewissen sagen: „non olet.“ Für unzählige Liebeswerke, wohltätige Vereine, Anstalten, Subskriptionen und Kollekten pflegt man in erster Linie an die persönliche und finanzielle Beteiligung des Pfarrers zu appellieren, denn dieser hat ja nach immer noch vielverbreiteter Volksmeinung „in der Woche nichts zu tun und dafür einen schönen Lohn.“ Dass er in solchen Dingen überall mit dabei sei, ja mit gutem Beispiel vorangehe, das macht man ihm geradezu zur Pflicht und Ehrensache, ohne zu bedenken, dass ihn die bezüglichen Auslagen einen sehr erklecklichen Teil seines Einkommens kosten. Da können ihm Extraeinnahmen zur höchst willkommenen Nachhilfe werden. Ich beantworte somit meine erst aufgestellte Frage mit einem durch obige Ausführungen bedingten, doch unbedenklichen Ja.

2. Was nun die zweite Frage anbelangt, die nach der Verwendung der Geschenke und Kasualiengelder, so scheint deren einfachste und beste Lösung die zu sein, dass der Empfänger sich selbst sowohl, als auch seinen freundlichen Spendern die Erklärung abgiebt: was ich ausser meiner Besoldung erhalte, das verwende ich für die Armen meiner Gemeinde, für Liebeswerke und Reichgotteszwecke, wie Mission, Diaspora etc.; so vermeide ich jegliches der Gabe anhaftende Odium. Dass jedoch diese Lösung der Frage, so schön und glücklich sie auch klingen mag, nicht unbedingt und allenthalben befriedigt, beweist folgender Vorfall, den mir s. Z. ein Kollege erzählt hat. Ein vermöglicher Bauer gab ihm nach einer Kasualfunktion einen Fünflivre. Auf die Erklärung jedoch, derselbe falle in des Pfarrers Armenkasse, erfolgte sofort der Einspruch: „Dann geben Sie mir 3 Franken zurück; denn ich bezahle meine Armensteuern!“ Hieraus erhellt aufs deutlichste, was ich schon im ersten Teile gesagt habe: der Spender will ausdrücklich seinen Pfarrer und nicht durch dessen Vermittlung Andere beschenken; er empfindet die Weitergabe

seiner freiwilligen Spende als einen Tadel, wie wenn ihm der Pfarrer die Mahnung gäbe: Du solltest tun, was ich jetzt tue, du solltest für Arme etc. reichlichere Opfer darbringen, als es in Wirklichkeit von dir geschieht! Vielleicht aber ist das längst geschehen, die Mahnung folglich unangebracht und verletzend. Bringt dir ferner, weil du keine Hühner, keine Säulein hältst, keine Pfrundreben zu nutzen hast, ein hablicher Nachbar ein Körbchen Eier, eine Metzgete, in weinreicher Gegend nach gutem Herbste eine Portion goldener Trauben, und du giebst diese lieblichen Dinge an Arme weiter, so werden sie sich sehr bald nicht mehr im Pfarrhause einstellen; denn was deren Spender für die Armen tun will, das will er selbst und direkt tun, oder er hat es eventuell schon getan, bevor er in's Pfarrhaus kommt. Anders verhält es sich freilich mit Gaben, die dem Pfarrer bei Anlass eines freudigen oder traurigen Familienereignisses, sowie sonst etwa im Laufe des Jahres mit der ausdrücklichen Bestimmung für Arme, für einzelne Liebeswerke und Reichgotteszwecke oder allgemein für „wo's am nötigsten ist“ zugestellt werden; hier kann selbstverständlich über die Verwendung keinerlei Zweifel herrschen.

Nun aber besteht bekanntlich im Flüssigwerden von Kasualiengeldern und Geschenken ein überaus grosser Unterschied zwischen den einzelnen Gemeinden eines Kantons, eines Bezirkes und auch einer und derselben Stadt. Während der eine Pfarrer so zu sagen für jede Extrafunktion, zu der er in den Prunkgemächern seines Villenquartiers mit ausgesuchter Höflichkeit und Zuvorkommenheit empfangen wird, auch mit mathematischer Sicherheit auf silberne, goldene oder „papierene“ (grüne oder blaue) Extralöhnung, sowie auf reiche, in die hunderte und tausende gehende Konfirmations- und Neujahrsgeschenke rechnen kann, hat sein Kollege im Armen- oder Arbeiterviertel, im abgelegenen Kleinbauerndörfchen, in der ausgedehnten Fabrikgemeinde die gleichen Funksionen unter meist viel schwierigeren Umständen, unter den dürftigsten Verhältnissen, in der vier Treppen hoch gelegenen Mansardenwohnung oder in ärmlicher Hütte jahrein, jahraus zu verrichten, ohne jemals eine besondere Entschädigung dafür erwarten zu dürfen, und auch die fröhliche Neujahrszeit geht vorüber, ohne sein bescheidenes Einkommen irgendwie zu vermehren. Ist da, frage ich, dem wohlhabenden, gutsituierten Herren-Pfarrer, der seine Extraeinnahmen behäbig zur Bank trägt, noch nie der Gedanke aufgestiegen: könnte und sollte ich nicht etwas für meine minder begünstigten Amtsbrüder tun, anstatt den mir gespendeten Überfluss einfach ad saccum zu nehmen und

jene zusehen zu lassen, wie sie sich mit ihrem Quartalzapfen behelfen, mit ihrer Familie durchschlagen?

Ich führe wiederum ein Beispiel aus den staatlichen Kranken- und Irrenanstalten an: Dort hat oft ein Angestellter als Privatwärter einen reichen Patienten zu verpflegen, die Arbeit ist meist nicht allzu gross und trägt gewöhnlich schöne Trinkgelder ein. Andere Wärter müssen den viel schwierigeren und häufig ekelhaften Dienst an gewöhnlichen, meist armen Kranken ausüben und empfangen dafür ausser ihrer Besoldung nichts. Um diese offenbare Unbilligkeit auszugleichen, hat man die sogenannten Wärterkassen eingeführt, an welche die sämtlichen Trinkgelder müssen abgeliefert werden, und deren Inhalt jeweilen auf Neujahr in billiger Weise unter das Wartpersonal verteilt wird. Was hier durch die zuständigen Direktionen oder Verwaltungen zwangsweise geschieht, sollte das unter einem Kollegium christlicher Pfarrer nicht auf dem Wege der Freiwilligkeit ebenso gut zu bewerkstelligen sein? Sind wir doch auch allesamt Angestellte, Diener einer Anstalt, der Kirche, und als solche Brüder, einander verpflichtet zu gegenseitiger Hilfeleistung. Welch verhältnismässig grosse Opfer bringen die organisierten Arbeiter für ihre Verbände und Berufsgenossenschaften, ihre Kranken- und Unterstützungskassen, während meines Wissens die vor wenig Jahren in's Leben getretene „Krankenkasse für schweizerische evangelische Geistliche“ einer höchst spärlichen Beteiligung zumal von Seiten derjenigen Pfarrer sich erfreut, welche ihrer reichlichen Mittel wegen auf Benützung dieses wohltätigen Institutes nicht angewiesen sind und an das Bedürfnis ihrer leidenden ärmeren Kollegen nicht denken.

Ich möchte somit, sei's kantons-, sei's bezirksweise, oder sei's auf dem Territorium grösserer Städte mit mehreren Kirchgemeinden, der Gründung von Zentralkassen rufen, in welche jeder Pfarrer die ihm als solchem zufliessenden Kasualiengelder und anderweitigen Extraeinnahmen gewissenhaft abliefert. Aus den jährlichen Eingängen könnte in erster Linie die vorhin genannte, noch schwach fundierte Krankenkasse, eventuell auch ein da oder dort bestehendes ähnliches Institut subventioniert werden. Der restierende Hauptstock würde entweder ganz, falls man keinen Fonds äufnen will, oder doch grösstenteils unter die betreffenden Pfarrer, sei's gleichmässig, sei's mit Rücksicht auf die Jahresarbeit und das Bedürfnis (Vermögen, Kinderzahl etc.) des Einzelnen, verteilt. Die Verwendung der empfangenen Quoten wäre alsdann einem jeden völlig freigestellt.

Nach diesem Vorschlage, den ich hierdurch ernstlicher Er-

wägung und praktischer Erprobung empfehle, bliebe einerseits den spendenden Gemeindegliedern das Bewusstsein erhalten: ich habe meinem Pfarrer ein Zeichen meiner Dankbarkeit gegeben. Andrerseits fiele für uns sowohl das ängstliche Bedenken, als auch das egoistische Moment bei der Annahme freiwilliger Gaben hinweg; wir dächten dabei nicht mehr zunächst an den eigenen Gewinn, um den uns andere scheel ansehen möchten, sondern wären darüber erfreut, an das gemeinsame Werk, an die der weiteren und engeren Gesamtheit dienenden Zentralkasse, einen schönen Beitrag steuern zu können.

Involviert mein Vorschlag etwas ungeheuerliches, einen „Eingriff in die persönlichen Rechte des Individuums"? Unter Pfarrern sollte er doch nicht so gar ungeheuerlich sein, nachdem uns andere, nicht geistliche, Arbeitsgenossen mit ähnlichen Bestrebungen vorangegangen sind. Man bezeichnet es heutzutage von vielen Seiten als unsere Hauptaufgabe, soziale Gesinnung zu wecken und zu pflegen. Hier wäre uns nun Gelegenheit geboten, darüber nicht blos schöne Worte zu machen, sondern selbst eine soziale Tat zu tun und zwar in dem Kreise, der uns ausserhalb unserer Familie und Gemeinde der nächste sein soll, in den uns Gott nach unserer Berufswahl hineingestellt hat, und darin uns die Mahnung gilt: „Einer ist euer Meister, Christus; ihr aber seid alle Brüder!" (Matth. 23, V. 8.)

Diese Sache hat mir, wie vermutlich noch manchem Kollegen, schon lange auf dem Magen gelegen. Möge ihre obige Besprechung nach dem Wunsche der Redaktion zu weiteren referierenden und kritisierenden Äusserungen Stoff bieten und anregen! Vorläufig fühle ich mich einigermassen erleichtert, indem ich schliesse: dixi et animam meam salvavi. *C.*

II.

Ihre Anfrage nach meiner Meinung über die Kasualgelder kann ich kurz beantworten. Sollten irgendwo noch obligatorische Gebühren für Taufe, Trauung, Beerdigung bestehen, was im Kanton Bern nicht der Fall ist, so sind sie unbedingt abzuschaffen, weil diese kirchlichen Bedürfnisse nicht besteuert werden sollen. Handelt es sich aber nicht um Gebühren, sondern um freiwillige Geschenke an den funktionierenden Pfarrer, so verwahre ich mich gegen jede Reglementierung. Eine solche Reglementierung wäre ein Armutszeugnis für den Pfarrer, als ob er nicht im Stande wäre, vermittelst seines natürlichen Taktes und Angesichts seiner gesellschaftlichen Stellung jeweilen das Richtige zu finden und beurteilen zu können, ob er eine Gabe anzunehmen hat oder nicht,

Derartige Bevormundungen, wie sie in Deutschland vorkommen, haben mir immer einen erbärmlichen Eindruck gemacht. Ein striktes Verbot, Gaben anzunehmen, müsste im Publikum die Annahme erzeugen, dass schwere Missbräuche eine solche Massregel notwendig gemacht haben. Die Gemeindegenossen verlangen das gar nicht. Viele haben glücklicherweise das Bedürfnis, sich irgendwie erkenntlich zu zeigen. Sie wären doch gewiss beleidigt, wenn man ihnen die paar Flaschen Wein oder die Züpfe zurückschicken würde, die nach einer Beerdigung ins Pfarrhaus gebracht wird. So was freut mich jedesmal und giebt mir Anlass, hinzugehen und dafür zu danken. Wenn es sich aber nicht um Naturalgaben, sondern nur um Gelder handelt, so kommen dafür wohl nur die Trauungen in Betracht, denn für Taufen und Leichenreden Geld anzubieten, würde hier für unschicklich gehalten. Fragt mich ein glücklicher Ehemann, was das beten koste, so empfinde ich das nicht im mindesten als eine Entwürdigung meines Amtes. Es ist eben für den Betreffenden die einzige ihm mögliche Art, sich nach seinen Verpflichtungen zu erkundigen. Antworte ich ihm dann: „nüt“, so zottelt er mit einem „Dank heigisch“ fröhlich ab. Will er's aber durchaus nicht anders haben, so ist es dem Pfarrer stets unbenommen, zu sagen, er nehme es für die Armen und es dann auch den Armen zu geben. Weitaus die meisten Hochzeiten im Kanton Bern kommen von auswärts. Sie kommen in meine Ortschaft nicht wegen mir, sondern wegen dem Wirtshaus und der geschickten Bahnverbindung. Sie wollen es recht geben und zur Trauung eine Rede haben. Das wollen sie doch von dem ihnen sonst ganz unbekannten Pfarrer nicht ohne jede Entschädigung annehmen. Ich aber sehe gar nicht ein, warum ich nichts nehmen sollte. Kein Mensch legt mir das als entwürdigendes Trinkgeld aus und ich auch nicht. Wenn ichs refüsierte, so kämen vom Wirtshaus her ein paar Flaschen Wein, die ich dann wieder zurückschicken müsste.

Nein, man traue doch dem Pfarrer so viel zu, dass er selber im Stand sei, zu entscheiden, was er nehmen kann und was nicht. Wenn's einer nicht recht weiss, so kann ers für die Armen nehmen. Aber man verschone uns um Gotteswillen mit einer für unsern Stand gänzlich unwürdigen Reglementiererei und mit polizeilicher Aufsicht, ob solche Reglemente auch gehalten würden.

Mit freundlichem Gruss! *M.*

III.

Zum Artikel Kasualiengelder in Heft II übermache ich Ihnen in der Abschrift eine treffliche Illustration:

Rechnung
für Herrn Pfarrer L...
von X. Y.

| | | |
|---|---|---|
| 1 Fuder Dünger geliefert für den Garten | | Fr. 8. — |
| Fuhrlohn | | „ 1. — |
| | | Fr. 9. — |
| Hievon ab für Ihre Bemühung bei der Taufe | | „ 2. — |
| | Restanz | Fr. 7. — |

Natürlich lag dem Rechnungssteller alle und jede Absicht, zu verletzen, fern, und habe ich die Fr. 2 aus der Rechnung gestrichen. Die Entwürdigung aber blieb. Gottlob bin ich in meiner jetzigen Gemeinde von diesen Kasualiengeldern befreit.

---

# Bücherschau.

## Notiz.

Von *Ludwig Köhler* in Äugst (Zürich).

Wenn, wie ich S. 133 mitteilte, Herr Burkitt nicht versteht, warum ich sein „falsch" durch ein „auf verhüllte Art" ersetzte, so gebe ich jetzt zu, dass er damit im vollsten Rechte ist. Ein nochmaliges Nachschlagen des syrischen Textes zeigt unwiderleglich, dass an der Stelle nicht mit „auf verhüllte Art", sondern mit „falsch" zu übersetzen ist.

Von massgebender Seite wird mir mitgeteilt, dass in Preuschens Übersetzung des Burkittschen „Urchristentum im Orient" auch andre syrische Texte als die von mir behandelten übel missverstanden und entstellt wiedergegeben werden.

---

*Eberhard Nestle*, **Einführung in das Griechische Neue Testament.** 3., umgearbeitete Auflage. Mit 12 Handschriften-Tafeln. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1909. 298 S. Broschiert M. 4,80, gebunden M. 5,60.

Nestle widmet das Buch (am Todestag Bengels und am Geburtstag de Lagarde's) der Königsberger theologischen Fakultät und deren einstigem Mitglied Carl Heinrich Cornill, jetzt in Breslau. Es gliedert sich in drei Kapitel: I. Die Geschichte des gedruckten Textes seit 1514, 1—32; II. Die Materialien der neutestamentlichen Textkritik, 33—167; III. Theorie und Praxis der neutestamentlichen Textkritik, 168—273. Dazu kommen ausser den Registern und 12 sehr wohl gelungenen, lehrreichen Tafeln noch „Nachschrift und Nachträge", 273—286. Dieser letztgenannte Teil ist charakteristisch für das ganze Buch, es ist vorwiegend eine Zusammenstellung von Notizen.

Aber ich meine damit durchaus nicht einen Tadel auszusprechen, es soll vielmehr ein hohes Lob sein. Das Buch ist eine wohlgeordnete Notizensammlung, die kein anderer als Eberhard Nestle gemacht hat, und die unter allen

Zeitgenossen gar kein anderer mit so viel Sachkunde bis ins Minutiöseste hinein und in einem so stupenden Reichtum machen konnte. Auf seine Vielseitigkeit habe ich gerade heute, da ich die Anzeige schreibe, eine Stichprobe machen können, die es glänzend ertrug. Eine Zuhörerin, die mit einer Arbeit über Miniaturen in Bibelhandschriften doktorieren möchte, wünschte Auskunft, wo man etwas über die Anfänge des Bücherluxus und der Buchbilder finden könne. In Nestles Einführung stehen eine ganze Reihe von Notizen darüber. Ich habe an andern Orten gesucht, umsonst.

Man glaube auch nicht, dass eine Seite des Buches langweilig sei, weil es sich vorwiegend um die Anreihung einer Tatsache an die andere und viel weniger um abstrakte grundzügige Gedankendarstellung handelt. Ich kann mir nur mit dem ärgsten Widerstreben einen Theologen oder biblisch interessierten Philologen und Historiker denken, der nicht von Seite zu Seite dem Verfasser für dieses interessante Buch dankt, dessen Inhalt nur mit unendlichem Fleiss und grosser Selbstverleugnung zusammenzubringen war.

Und wie nebulos sind die Vorstellungen über die Geschichte der neutestamentlichen Schriften und Abschriften! Wer schon einmal Abiturienten eines Literargymnasiums am Collotyp, das Kirsopp Lake veröffentlicht, zeigte, wie die Schreiber und Leser des codex sinaiticus das Micha-Zitat in Matth. 2, 6 aus Jesaia, das Hosea-Zitat in Matth. 2, 15 aus Numeri herleiteten, offenbar, weil sie keine Abschrift des Zwölfprophetenbuches kannten, der sieht verwunderte Augen. Nicht anders geht es dem, der vorschlägt, hinter Matth. 8, 7 ein Fragezeichen zu machen. Ist es möglich? Darf man das? fragen die Gymnasiasten, denen man von der Bibel spricht, kritisch und unkritisch, ohne ihnen je ein Stück alte Bibel zu zeigen, bei dessen Anblick sie eine Ahnung von der Leidenschaft für die Wahrheit bekämen, die um eines Komma willen Bücher schreiben könnte. Auf mich hat der Gedanke an die vielen Amtsbrüder, die auf ihren Kanzeln die Wahrheit der christlichen Religion vertreten wollen, ohne dass sie während und nach dem Studium genug Treue besassen, um halbwegs recht Hebräisch zu lernen und sich in die Urkunden des Christentums zu vertiefen, so gut sie nur immer konnten — kein Schuster kommt ohne die mühselige Treue, die die Aneignung einiger Kenntnisse erheischt, zu den Freuden seines Berufs — schon oft und schwer gedrückt.

Aber es giebt keinen Studenten der so jung ist, und keinen Pastoren, der so alt ist, dass er nicht mit viel Nutzen und Gewinn Nestles Einführung in die Werkzeuge benutzen kann, welche uns die Kenntnis der altchristlichen Religion und Gedankenwelt schaffen.

Man kann nur danken und wünschen, wir möchten eine gleich gute Einführung in das Alte Testament haben.

Zürich. *Ludwig Köhler.*

*Farrar,* **Das Leben Jesu.** Deutsche Bearbeitung von Prof. D. F. Barth, Bern. Lex. 8° VIII 667 S. 100 Textblätter und 300 Textillustrationen. 15 Lieferungen. Zahn, Neuenburg 1908/09. Fr. 25, geb. Fr. 32.

Der Bearbeiter will dem Leser ein klassisches Buch vermitteln, das wegen des Gegenstandes der Behandlung überhaupt nie veralten werde. Er glaubt sich bei aller Selbständigkeit der Übertragung so einig mit dem Autor, dass er sagen dürfe: So hätte F. geschrieben, wenn er das Buch jetzt schrei-

ben würde. — Es ist eine liebliche und würdige Eigenart in dem Buch: ein Stück Wissenschaft, ein Stück psychologischen Denkens und Erratens, ein Stück unbedingter Unterwerfung unter den Schriftbuchstaben, ein Stück fein überlegender Unabhängigkeit davon — und in allem die grosse Pietät in ihrem doppelten Wortsinn: so berichtet Farrar und schildert Barth in gutem Deutsch. Ob nicht das Wirksamste daran die herzliche Freude an Jesus ist, welche uns sofort mit den Autoren verbindet und über viel kritische Bedenken wegträgt? Schweigen können dieselben immerhin nicht ganz. — Der Illustrationsdruck ist nicht einwandfrei, doch besser als der Buchpreis erwarten liess; die bunte Bilderwahl bevorzugt die starken Stimmungen und trifft darin mit dem Grundzug des Textes zusammen. Sein Wert liegt in der Freudigkeit für Christus.

*A. W.*

**Uebersichtskarte der Evangelischen Kirche** *A. u. H. B.* in Österreich. Herausgegeben vom k. k. evangelischen Oberkirchenrate A. u. H. B. 1908. Preis auf Leinwand gespannt zum Zusammenlegen oder mit Stäben K. 10.— = M. 8.50. Kommissionsverlag der k. u. k. Hof-Kartographischen Anstalt G. Freytag & Berndt, Wien VII/1 und Leipzig.

Ein feiner Gedanke, zum 60-jährigen Regierungs-Jubiläum des österreichischen Kaisers eine Konstatierung der evangelischen Besiedelung und kirchlichen Versehung des Landes (*ohne* Ungarn) herauszugeben. Der Historiker freut sich der ebenso klaren als reichen Ausführung. Doch noch grössern Wert besitzt die in 2 Blättern vorliegende Karte für praktische Zwecke, da jede Pfarrgemeinde, Filiale, Predigtstation, Schule etc. des Augsburger oder Helvetischen Bekenntnisses von der gemeinsamen obersten Behörde durch farbige Zeichen augenfällig gemacht worden ist. Wie ganz anders, viel reicher!, erscheint jetzt die evangelische Bewegung in Österreich. Um so mehr und lieber hilft man!

Lic. Dr. *Paul Rohrbach*, **Deutsche Kolonialwirtschaft.** Kulturpolitische Grundsätze für die Rassen- und Missionsfragen. Gr. 8° 108 S. Illustr. Buchverlag der Hilfe, Berlin 1909. Kart. 2,50 Mk.

Uns interessiert der Untertitel und die von ihm versprochene Abrechnung mit der idealistischen Gleichwertung aller Rassen. Denn je nach dem Ergebnis dieser Auseinandersetzung mit der genannten Doktrin wird der Missionsbetrieb ein sehr verschiedener sein müssen. Die Güte der Resultate erfährt keine Beeinträchtigung durch die fortwährende Exemplifizierung, ja Abzweckung der Unternehmung auf nationaldeutsche Kolonialpolitik. Einerseits haben wir es mit der Wirtschaftspolitik zu tun, andrerseits mit einem in Afrika, Ost- und Vorderasien wohl bekannten Mann und endlich mit einem überall wachen Interesse für allgemein ideale, christliche, und speziell evangelische Menschheitsaufgaben. Seine mehr als lesenswerten Beobachtungen als Beamter, wie als Reisender, führten ihn zu Anschauungen, welche wir durch ein Zitat andeuten wollen:

„Das Christentum ist sowohl historisch als seinem Wesen nach nicht eine Religion für Barbaren, sondern nur für Kulturnationen, und der Versuch, **es auch bei kulturell niedrig stehenden oder degenerierten Völkern einzuführen, hat bisher noch immer zu seinem Schaden geendigt. . . . Dabei braucht man**

noch nicht einmal an die furchtbaren Zustände auf Haiti zu denken; sondern es genügt schon, sich diejenige Qualität Christentum vorzustellen, die etwa in Abessinien oder den Indianerstämmen auf dem Kordilleren-Hochland von Südamerika existiert. Auch das Schicksal, welches das Christentum in Russland während der Zeit der Mongolenherrschaft vom 13. bis zum Ende des 15. Jahrhunderts erlitt, ein Schicksal, das noch bis auf den heutigen Tag auf der russischen Kirche lastet, ist unter demselben Gesichtspunkt zu beurteilen...." Also müsse vorerst auf ein innerliches Verständnis des Christentums in Afrika verzichtet und selbständige Weiterentwicklung der Gründungen nur von den Kulturvölkern Ostasiens erwartet werden. *A. W.*

Dr. *Arnold E. Berger*, Prof. an der technischen Hochschule Darmstadt. **Die Kulturaufgabe der Reformation.** Einleitung in eine Lutherbiographie. 2. Auflage. Hofmann, Berlin 1908. 8° XI, 483 S. 6 Mk.

Schwere Kost, aber so vorzügliche, ja unerlässliche Nahrung wie schmackhaftes Hausmannsbrot. Der Verfasser will zeigen, wie die Reformation möglich geworden ist, woher sie ihre Stosskraft genommen oder besser empfangen hat, wie sie zu ihrem Charakter als Kulturkampf (und nicht blos privaten Zank über religiöse Ansichten und Stimmungen) kam. Aus vierfacher Wurzel leitet Berger dies her: 1) aus dem gegenüber dem römischen resp. nun päpstlichen Imperium erwachenden Nationalbewusstsein; 2) aus der Laienkultur, welche sich kraft praktischer Welterkenntnis und Lebenserfahrung aus der Umschlingung durch die asketisch orientierte klerikale Kultur zu befreien vermochte; 3) in engstem Zusammenhang damit aus der Entstehung individualistischer Anschauung und Betätigung und 4) aus der nun selbständig auftretenden Laienreligion, deren Aufsaugung von Rom zwar versucht, aber missglückt war.

Namentlich dieser 4. Abschnitt verdient, von allen Seiten mit Freuden begrüsst zu werden, löst er doch die alte Aufgabe einer Geschichte des religiösen Lebens des Mittelalters und zwar gleich unter Anwendung der grössten bestimmenden Kategorien. Jeder Satz bildet in dem Buch die Klarstellung eines Problems, wenn nicht geradezu seine Lösung aufgezeigt wird. Die ganze Darstellung mündet aus in die These: Das Christentum ist das mittelalterliche Kulturproblem und die Reformation der erste selbständige Lösungsversuch!

Über die Zuspitzung und Zusammenfassung der Reformation in Martin Luther wird bei den 2 zugehörigen Bänden: „Martin Luther in kulturgeschichtlicher Darstellung" zu reden sein. *A. W.*

**Erinnerung an die h. Taufe.** Karton in 8° mit farbigem Madonnenbild. Auf der Rückseite Vordruck für Personalien. Preis 40—20 Rp. je nach Bezugsziffer. Evang. Gesellschaft Zürich.

Der sehr freundlich ausgeführte Karton ist mir von einem Taufvater zurückgewiesen worden mit dem gut empfundenen, aber derb gesagten Grund: „das Kind ist ja unehelich und der Vater gehört doch auch auf das Bild, nicht blos die Mutter!" Ich konnte ihm nicht widersprechen. Ich halte die Wahl des Bildes trotz seiner grossen Lieblichkeit für verfehlt, die Verpflichtung des Vaters für das Kind unterdrückend, eine Hauptforderung der Taufe verschweigend. *A. W.*

---

# Die Idee des frommen Jugendunterrichts.

## Ein Versuch.

Von *J. Rosen,* Pfarrer.

### Vorerinnerung.

Es soll hier der Versuch gemacht werden, die Idee des frommen Jugendunterrichtes zu entwickeln, und zwar nicht aus sog. Praxis, sondern rein aus der Theorie. Ich verstehe aber unter der Entwicklung einer Idee aus der Theorie diejenige Konstruktion einer Idee, die aus dem Begriff der Sache, von der die Idee eine Idee ist, geschieht. Hier also die Konstruktion der Idee des frommen Jugendunterrichts aus dem Begriff der Frömmigkeit. Diese Konstruktion mag nun, wie sie hier angegeben worden, dogmatisch scheinen, d. h. es mag scheinen, als ob sie blos aus gegebenen Begriffen, hier: frommen Begriffen geschehe. Allein das ist gar nicht der Fall. Sondern, wiewohl von frommen Begriffen wird ausgegangen werden, wird doch nötig sein zu zeigen, woher diese frommen Begriffe stammen und damit, woher sie ihre Berechtigung haben. Immerhin wird diese Aufweisung der Berechtigung der hier zu brauchenden frommen Begriffe nur die Grundlage der hier zu gebenden Konstruktion sein. Denn, nicht nur würde die volle Vorführung der Berechtigung dieser frommen Grundbegriffe, die hier zur Verwendung kommen werden, sehr ausgedehnt, dem Raume nach, werden, sondern würde die uns gestellte Aufgabe. die Idee des frommen Jungendunterrichtes zu entwickeln, verdrängen und eine Kritik der frommen Vernunft werden. Eine solche ist aber hier nicht beabsichtigt. Immerhin sollen aus ihr (wiewohl sie erst im *Umriss* klar vorgestellt werden kann) die Grundsätze stammen, auf deren Notwendigkeit und Allgemeinheit die hier zu gebende Abhandlung gebaut sein soll. Dies, das Neue der Grundlage und die noch unvollkommene Ausführung desselben ins Einzelne, möge dem Verfasser zur Entschuldigung zwar nicht, (denn die Schuldigkeit der Vollständigkeit und Klarheit kann in wissenschaftlicher Arbeit nicht vermindert werden) aber zur Entlastung dienen in dem Sinne, dass die vollkommene Klarheit und Schärfe sein stetes Augenmerk sein werden. Er weiss sich darum auch verbunden, durch die Niederschrift dieser Gedanken, die Grundlage derselben als fortwährende Aufgabe vor sich zu sehen und an der Lösung dieser Aufgabe zu arbeiten.

---

# Grundlegung.

## Die Idee der Frömmigkeit überhaupt.

Es muss gleich hier, am Anfang der Untersuchung, darauf hingewiesen werden, dass unter dem im Folgenden mehreremale wiederkehrenden Begriffe Idee etwas ganz Besonderes zu verstehen ist. Idee muss verstanden werden als das Bewusstsein eines Triebes. Demnach bedeutet obige Überschrift: Es soll das Bewusstsein des frommen Triebes überhaupt dargestellt werden und zwar, da es sich hier um eine theologische Arbeit handelt, es soll diese Darstellung in der Weise geschehen, dass der Zusammenhang der Gedanken ein denknotwendiger sei. Ein denknotwendiger, damit ist gesagt, es müsse sich das Wesen der Frömmigkeit denknotwendig begründen lassen. Dies ist nun nicht so bekannt als es scheint. Denn, nachdem D. Fr. Schleiermacher mit vollem Bewusstsein das Wesen der Frömmigkeit in ein bestimmtes Gebiet des Seelenlebens verwiesen hat, die Frömmigkeit überhaupt also im Wesen des Geistes begründet erscheint, kann die Folgerung nicht ausbleiben, dass, wenn Frömmigkeit, ihrem Wesen nach, im Wesen des Geistes begründet sei, dann auch eine Konstruktion derselben, rein aus dem Wesen des Geistes, möglich sein müsse. Denn gesetzt, Frömmigkeit sei, ihrem Wesen nach, nicht rein aus dem Wesen des Geistes zu konstruieren, kann nicht eingesehen werden, wie sie denn überhaupt im Wesen des Geistes statthaben soll, zu schweigen davon, dass dann auch nicht eingesehen werden kann, wie Frömmigkeit überhaupt eine solche Macht bedeuten könne, wie sie bedeutet für das Geistesleben des Einzelnen wie der Gesamtheit. Wir meinen also, es müssen sich Grundsätze aufweisen lassen, die im Wesen des Geistes liegen und Frömmigkeit überhaupt allererst möglich machen. Und das ist dasjenige, was wir in einer aufzustellenden, vorerst Kritik der frommen Vernunft zu nennenden, Untersuchung des Klāreren darzulegen uns verpflichtet fühlen. Denn, an dieser Frage: Wie ist Frömmigkeit überhaupt möglich, hängt das Interesse der Theologie als Wissenschaft überhaupt und als Wissenschaft vom Unbedingten insbesondere. Eben dies kann nur in der weit auszudehnenden und tief zu gründenden Kritik der frommen Vernunft erwiesen werden. Hier sei nur so viel gesagt: Wissenschaft überhaupt, als Idee, ist nur möglich vermöge der frommen Vernunft. Denn, diese allein bringt die Form des Unbedingten hervor, welche die Grundform aller Wissenschaft ist. Ferner; Was die Bedeutung der Kritik der frommen Vernunft für die Theologie überhaupt betrifft, gibt allein reine Kritik des frommen Vermögens die Berechtigung, eine Wissenschaft, das heisst aber: reinen, denknotwendigen, und in dem Gegenstande selbst begründeten Gedanken-

zusammenhang der frommen Erscheinungen aufzustellen. Denn, sowie Philosophie als Wissenschaft von den Grundsätzen aller Wissenschaften, nur insofern Berechtigung und Notwendigkeit in sich hat, als sie sich auf die Grundsätze des Denkvermögens überhaupt gründet, so hat Theologie nur insofern Berechtigung, als sie sich auf die in dem frommen Vermögen selbst gelegenen Grundsätze gründet. Ich nenne aber frommes Vermögen dasjenige Vermögen, welches: einerseits die Form des Unbedingten hervorbringt, andererseits fromme Erfahrung überhaupt möglich macht in dem Sinn, dass es Stoff für jene reine Form des Unbedingten hergiebt. Wir hätten somit hier ein rein formales Vermögen, das Vermögen, die Form des Unbedingten zu produzieren, dann das Vermögen, das Unbedingte wahrzunehmen. Und zwar — wie aus dem Gesagten erhellt — das Unbedingte wahrzunehmen, nicht, wie es an sich ist, sondern wie es *uns* erscheint. Demnach kommen wir hier auf eine transzendentale Aesthetik in frommer Beziehung, und deren Grundsatz wird lauten: Das Unbedingte wird nie an sich erkannt, sondern stets so, wie es uns erscheint, das heisst, die Bedingungen der Erfahrung des Unbedingten überhaupt liegen im Subjekte. Es ist leicht zu ersehen, dass von diesem Grundsatz aus die Theologie ihre feste Grundlage bekommt, und zwar darum, weil sie hier nicht mehr auf Grundsätze des philosophischen Denkens überhaupt gestellt wird, wie dies z. B. bei denjenigen Theologen der Fall ist, die ihre Theologie auf das philosophische Ich-Erkennen bauen, — sondern auf die Frömmigkeit überhaupt selbst. Dass damit der richtige Weg zu derjenigen Wissenschaft, die Theologie heisst und ist, betreten sei, ist nicht unschwer einzusehen. Denn, man bedenke nur, dass Theologie nur dann Wissenschaft, das heisst, denknotwendiger Zusammenhang der Erscheinungen des Unbedingten im Selbstbewusstsein sei, wenn sie ihre Grundsätze aus dem frommen Vermögen selbst nimmt. Darum scheint uns die wichtigste Frage derzeit in der Theologie zu sein, wie fromme Erfahrung, das heisst, Erfahrung des Unbedingten, überhaupt, und christlich-fromme Erfahrung insbesondere möglich seien. Damit ist gesagt, es soll eine Kritik des frommen Vermögens aufgestellt werden, die allererst zeigt, dass fromme Erfahrung überhaupt möglich sei, dann aber auch, dass sie notwendig sei, und endlich, dass es eine Wissenschaft der frommen Erfahrungen, das heisst, der Erscheinungen des Unbedingten im Selbstbewusstsein gebe. Wird eine solche, Kritik der frommen Vernunft zu nennende, Untersuchung des frommen Vermögens gelingen — und es ist kein Grund vorauszusehen, warum dies nicht der Fall sein soll — so wird Theologie, als Wissenschaft, in sich selbst gegründet sein und die verächtliche Stellung

die sie in manchen aussertheologischen Gemütern einnimmt, von selbst unmöglich machen. Aber noch mehr: Wenn die Kritik der frommen Vernunft die Möglichkeit einer Wissenschaft überhaupt nachweist und dabei zeigt, dass diese Möglichkeit nur durch fromme Vernunft gegeben sei, so wird Theologie sogar jeder andern Wissenschaft die Frage nach ihrer Möglichkeit überhaupt vorlegen können, und auch die Richterin über deren Ansprüche sein. Dies alles nur darum, weil sich die Form des Unbedingten, die den Charakter aller Wissenschaft *ausmacht* nicht nur, sondern allererst herstellt, indem die Form des Unbedingten die Entwicklungsform des Geistes überhaupt ist, — ich sage, weil sich die Form des Unbedingten nirgends findet, ursprünglicherweise, als in der frommen Vernunft. Und eben diese Form des Unbedingten als in der frommen Vernunft begründet nachzuweisen, ist Sache der Kritik der frommen Vernunft.

Bis jetzt hätten wir Folgendes gewonnen:

Grundlage aller Wissenschaft überhaupt und der Theologie, als der Wissenschaft vom Unbedingten, ist eine aufzustellende Untersuchung über die Möglichkeit frommer Erfahrung überhaupt. Diese Untersuchung zeigt, dass allein fromme Vernunft, als das Vermögen, die Form des Unbedingten hervorzubringen und selbige Form auf ein Empirisches, das heisst, nur durch Wahrnehmung ins Gemüt Kommendes, anzuwenden, — ich sage, dass nur fromme Vernunft den Ursprung des *Charakters* aller Wissenschaft überhaupt, sowie *die Möglichkeit* derselben Wissenschaft überhaupt, als im Wesen des Geistes begründet dartue. Damit ist die *Wissenschaft* der Theologie gegeben.

Aus der Kritik der frommen Vernunft müssen sich alle Grundsätze der Theologie, das heisst, der Wissenschaft von den Erscheinungen des Unbedingten im Selbstbewusstsein, herleiten lassen und zwar, rein aus der frommen Vernunft. Damit ist gesagt, auch die Grundsätze für den frommen Jugendunterricht, das heisst, die Idee desselben. Damit ist unsere nächste Aufgabe gestellt: Es soll aus dem Wesen der frommen Vernunft die Idee des frommen Jugendunterrichtes abgeleitet werden.

## Ausführung.

### Ableitung der Idee des frommen Jugendunterrichtes aus dem Wesen der frommen Vernunft.

Das Wesen der frommen Vernunft ist, wie schon oben angedeutet, zweiseitig: Einmal, rein formal, *die reine Form des Un-*

*bedingten*; dann material, *das Gefühl des Unbedingten.* Die reine Form des Unbedingten wird von der frommen Vernunft selbst hervorgebracht. Und das *Gefühl* desselben Unbedingten? Um diese Frage zu beantworten, ist eine besondere Untersuchung nötig. Man erwarte sie hier aber nicht in ihrer Ausgedehntheit, sondern nur im Auszug. Also: Wie steht es mit dem Gefühl des Unbedingten in der reinen, frommen Vernunft?

Es ist — meinen wir, in einer aufzustellenden Kritik der frommen Vernunft, als notwendig erweisen zu können — es ist notwendig, anzunehmen, soll fromme Erfahrung in ihrer Möglichkeit erklärt werden, dass es auch eine reine Form des Gefühls gebe, sowie es eine reine Form in der Vorstellung gibt. Nämlich, sowie Gefühle möglich sind — und sie sind möglich, weil sie wirklich sind — so müssen sie auch eine reine Form ihrer selbst zugrunde liegen haben, ohne die sie nicht möglich wären. Und nun, meinen wir, diese reine Form des Gefühles, die allererst alle *wirklichen* Gefühle möglich macht, sei das Gefühl der Sympathie. Man verzeihe uns diesen Ausdruck, da wir zur Stunde keinen besseren und keinen deutschen für die von uns ins Auge gefasste Sache haben. Es wäre also die Sympathie die Grundform des Gefühls und damit die Möglichkeit von Gefühlen überhaupt. Man wird zwar gleich einwenden: Sympathie sei niemals die reine Form des Gefühles; denn es lasse sich ja der Gegensatz Antipathie denken. Allein, wenn man Sympathie also versteht, als das Gegensätzliche zu Antipathie, dann hat man uns missverstanden. Sympathie soll die Möglichkeit von bestimmten Gefühlen überhaupt ausmachen, also ist sie selbst *kein* bestimmtes Gefühl, sondern reine Form des Gefühles überhaupt. Nun aber ist kein Mensch ohne ein bestimmtes Gefühl, das heisst, jeder hat wohl jenes Gefühl überhaupt, als die Bedingung der Möglichkeit bestimmter Gefühle, aber auch ein *bestimmtes* Gefühl. Dieses letztere darum, weil das Subjekt überhaupt im Bedingten ist. Will es also das Bedingte wahrnehmen, so muss es das Bedingte, der Form nach wenigstens, in sich haben. Nun aber ist das reine Gefühl, als die Möglichkeit von bestimmten Gefühlen, kein Bedingtes, sondern trägt den Charakter des Unbedingten an sich. Zum Wesen des Menschen also, sofern er dem Bedingten angehört und das Bedingte wahrnimmt, gehört noch eine Form des Bedingten, ohne die er das Bedingte überhaupt nicht wahrnähme. Diese Form des Bedingten nun, vermöge deren er das Bedingte wahrnimmt, ist die Form der Liebe. Nur weil das Subjekt diese Form der Liebe in sich hat, vermag es das Bedingte wahrzunehmen. Nach dieser Form entsteht die Welt, das heisst das Bewusstsein von derselben. Es gibt für das Subjekt keine Welt, als die es liebt. Wie nun aber

diese Form der Liebe entsteht, woher sie kommt, gehört nicht hierher zu beantworten. Wir begnügen uns, festzustellen, welche Formen im Subjekte enthalten sein müssen, damit es frommes Subjekt sein könne; denn das ist nun klar: dass ein bestimmtes Gefühl stets vorhanden sei und zwar das Gefühl der Liebe. Mögen zwar nun auch noch andere, bestimmte Gefühle, vorhanden sein, so wird doch das Gefühl der Liebe die erste und leitende Stelle einnehmen. Zwar nicht in demselben Moment, in welchem ein anderes Gefühl als Liebe vorhanden ist, da im Gefühl, als einem inneren Sinne, nicht zwei bestimmte Gefühle *gleichzeitig* sein können, wenn der innere Sinn derjenige sein soll, wo die Zeit die Form gibt, sondern von den Gefühlen wird schliesslich doch dasjenige obsiegen und wird sich das Subjekt bestreben, dasjenige zu erhalten, das mit Liebe identisch ist. Demnach zeigt sich eine Grundbestimmtheit des Gefühles überhaupt darin, dass es Liebe ist. Somit ist festgestellt, dass in jedem Subjekt, vor aller Erfahrung, ausser der Form des Gefühls überhaupt, ein bestimmtes Gefühl vorhanden ist, nämlich das Gefühl der Liebe. Wie wollte man denn sonst die tägliche Erscheinung erklären, dass das Gemüt des Menschen sich mit der Liebe befriedigt und — man merke wohl — wie das fromme Subjekt sich nur bei *dem* Begriff vom Unbedingten befriedigt, in dem die Liebe gewährleistet wird?

Darnach wäre die fromme Vernunft nicht nur formal, durch die reine Form des Unbedingten, sondern auch material, durch das Gefühl der Liebe überhaupt, das wir vorhin die reine Form des Gefühls und die Sympathie genannt haben, a priori, das heisst, ohne jeden Erfahrungsinhalt bestimmt. Frömmigkeit wäre demnach der Form nach: Hervorbringung der reinen Form des Unbedingten: dem Inhalt nach: Hervorbringung der reinen Form des Gefühls oder der Liebe. Worauf sich nun die fromme Vernunft, sofern sie die reine Form des Unbedingten und — von hier aus: die reinen Grundsätze der frommen Vernunnft hervorbringt, — ich sage, worauf sich fromme Vernunft richtet, wenn das fromme Subjekt seiner selbst, als solches, bewusst wird, das ist der Inhalt der frommen Vernunft, also jenes reine Gefühl, jene Form des Gefühls, überhaupt. Wie es, das fromme Subjekt, nun aber zur unerschütterlichen Gewissheit von der objektiven Realität des Unbedingten komme, geschieht also: Indem es die reinen Formen der frommen Vernunft auf den Inhalt derselben richtet, erkennt es das Unbedingte wieder. Denn, das Gefühl des Unbedingten hat erst die Form des Unbedingten hervorgebracht und nun erkennt diese Form sich im Gefühl des Unbedingten wieder. Dass das Unbedingte aber Realität habe, erkennt das fromme Subjekt daran, dass es das-

selbe empfindet; — — dies ist zwar noch ein dunkler Begriff; denn man sieht nicht ein, wie das Subjekt das Unbedingte empfinden soll. Es ist aber nur auf eine gewisse Art von Gefühlen hinzuweisen, die den Charakter des Unbedingten an sich tragen. Das sind die frommen Gefühle. Allerdings ist nicht, vorläufig wenigstens, einzusehen, wie Empfindung des Unbedingten möglich sei, da das Unbedingte, für das fromme Subjekt, doch kein Gegenstand, wenigstens des äusseren Sinnes, sei. Aber warum sollte das Unbedingte nicht *der* Gegenstand des inneren Sinnes sein? Und zwar, dies so gefasst, dass allein im Gefühl die Möglichkeit vorhanden sein muss, das Unbedingte wahrzunehmen? Nun haben wir oben gesagt, es müsse eine Form des Gefühles geben, damit bestimmte Gefühle möglich seien. Das können wir nun hier verwenden. Wir sagen: die reine Form des Gefühls trägt den Charakter des Unbedingten. Sie ist die unbedingte Möglichkeit. Ebendarum, wegen dieser Form des Unbedingten, die dieser Form des Gefühls überhaupt anhängt, ist es möglich, auch ein Gefühl, *das* Gefühl vom Unbedingten zu haben, das heisst, das Unbedingte wahrzunehmen, sowie Kant sagt: Ohne die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit kann kein bestimmter Raum und keine bestimmte Zeit als möglich gedacht werden. Hier nun sagen wir: Ohne das reine Gefühl des Unbedingten, das mit der Form des Gefühls überhaupt identisch ist, lässt sich das Unbedingte überhaupt und ein Unbedingtes insbesondere nicht wahrnehmen. Dieses Letztere würde auch erklären, wie das Unbedingte, in seinen Erscheinungen im Selbstbewusstsein überhaupt, verschiedene Bestimmungen annehmen könne, individuell verschiedene, örtlich, zeitlich u. s. f. verschiedene Bestimmungen. Es ist nur jene reine Form des Gefühls, die ein bestimmtes Gefühl allererst möglich macht. Man sieht leicht, dass damit auch der Inhalt der Frömmigkeit überhaupt etwas Formales ist, sofern nämlich derselbe das Gefühl, bloss jener Form nach, ausmacht. Der Inhalt der Frömmmigkeit ist aber auch ein Materiales, und zwar vor aller frommen Erfahrung, sofern nämlich die Form alles Gefühls, a priori, den Charakter der Liebe trägt. Dank dieser Bestimmtheit des Gefühles überhaupt, durch welche es ein bestimmtes Gefühl wird, das Gefühl der Liebe, kann nun auch erklärt werden, wie die Liebe des Unbedingten zum Bedingten, das heisst, zum Subjekt, erfahren werden kann. Denn, fehlte dieses Auge gleichsam für die Liebe überhaupt, es könnte auch die Liebe des Unbedingten zum Bedingten nicht wahrgenommen werden. Ohne Organ des Gefühles kann kein bestimmtes Gefühl, an sich und anderen, wahrgenommen werden. Man wird zwar leicht einwerfen: Liebe sei doch ein empirischer Begriff, das heisst, er

stamme aus dem Gebiet der Erfahrung. Dies zugegeben für den Begriff der Liebe *zum Bedingten.* Da wird Liebe nur geweckt durch ein Objekt, und das Objekt wird nur wirken, wenn es wahrgenommen wird. Also gehört der Begriff der Liebe, weil der Wahrnehmung, auch der Erfahrung an, hat somit keine Stelle in einer transzendentalen Ableitung, wie die unserige sein will. Ich sage, dies zugegeben, so muss doch gesagt werden, daß die Liebe, in ihrer Grundform, wie sie in der Form des Gefühles überhaupt vorhanden ist, doch Gefühl sein kann, ohne darum etwas Empirisches, das heisst, erst durch die Empfindung zu Erkennendes zu sein. Im Gegenteil: Damit Liebe zum Unbedingten überhaupt möglich sei, muss die reine Form der Liebe im Subjekt zugrunde liegen. Anders kann es nie Liebe empfinden. Damit haben wir die Liebe als das Grundgefühl des frommen Subjekts festgestellt. Die Kritik der frommen Vernunft würde nun des Weiteren darlegen, wie aus diesen zwei Grundelementen der Frömmigkeit überhaupt alle bestimmte Frömmigkeit, ihrem Wesen nach, folgt. Wir müssen uns hier darauf beschränken, bloss das zu sagen, was zum notwendigsten Verständnis des Folgenden dient. Man sieht bei der Betrachtung der zwei Grundelemente aller Frömmigkeit überhaupt leicht, dass das Grundgefühl derselben, die Liebe, nicht eher wird zur Ruhe gekommen sein, als bis sie in sich selbst vollendet sein wird. Das ist aber dann der Fall, wenn sie ihrer Anlage nach vollendet ist. Dies wiederum dann, wenn sie unbedingte Liebe geworden ist; dies darum, weil sie, als reine Form des Gefühls, als welche sie Liebe ist, die Form des Unbedingten in sich trägt und zwar als Entwickelungsform. Diese reine Form des Unbedingten stammt vom rein formalen Vermögen der frommen Vernunft her, wiewohl das fromme Gefühl sie erst hervorgebracht hat. Wird nun die reine Form des Unbedingten auf das Grundgefühl der Liebe angewandt, so entsteht, vorläufig in der Idee, die unbedingte Liebe. Ist diese erst vorhanden, so sucht sie ein ihr angemessenes Subjekt. In der Welt des Bedingten nicht, weder der inneren noch der äusseren, wird sie einen ihrer würdigen Gegenstand finden. Denn, sie hat die Form des Unbedingten. Darum wird sie, auf ein Bedingtes angewandt, immer noch darüber hinausgehen. Und eben dieses „Über das Bedingte Hinausgehen“ ist der Kern der ganzen Geschichte der Entwickelung der frommen Vernunft. Es liessen sich hier leicht zwei Hauptgebiete in der Betrachtung selbiger Geschichte der frommen Vernunft ableiten: Vorerst die Arten der Frömmigkeit, wo die unbedingte Liebe, als das Grundgefühl aller Frömmigkeit, auf ein Bedingtes gerichtet ist: *Naturreligionen.* Sodann diejenigen Arten der Frömmigkeit, wo die unbedingte

Liebe auf das Unbedingte selbst gerichtet ist, *eigentliche* Religionen. Zum eben gegebenen Namen ist zu bemerken: Wenn die, ihrer Form nach, unbedingte Liebe auf das Unbedingte gerichtet wird, so ist offenbar eine gewisse Vollkommenheit der Frömmigkeit überhaupt, als Anlage, erreicht. Denn eben dann ist die Bedingung, erfüllt, die allein die unbedingte Liebe befriedigt: der Gegenstand ist das Unbedingte. Eben darum sind die Arten der Frömmigkeit, die hierher gehören, *eigentliche* Religionen zu nennen. Hierher würden die sogenannten *sittlichen* Religionen gehören. Es versteht sich von selbst, dass auch hier noch Abstufungen stattfinden, je nach der Bestimmtheit des Gegenstandes der unbedingten Liebe, das heisst, des Unbedingten, was nichts anderes heisst als: je nach der Stufe der Erkenntnis des Unbedingten. Das Christentum, als diejenige Stufe, die uns hier allein interessiert, ist nun dadurch ausgezeichnet, dass in ihm die unbedingte Liebe nicht bloss subjektiv ist, sondern auch objektiv, das heisst, dass nicht nur das Subjekt sich unbedingt liebend weiss, sondern auch unbedingt geliebt. Wie nun das Zweite möglich sei, weiterauszuführen, gehört nicht hierher. Immerhin ist nach dem Bisherigen nicht unschwer einzusehen, dass eben, vermöge seiner unbedingten Liebe, der Form nach, das Subjekt unbedingte Liebe erkennen kann und zwar: am Unbedingten. Und damit ist seine unbedingte Liebe, der Form nach, erfüllt und ist es bloss Sache der Zeit, das heisst, der Entwickelung dieser Form, diese unbedingte Liebe nun auch zu verwirklichen.

Somit käme für den frommen Jugendunterricht folgendes aus dem Wesen der frommen Vernunft in Betracht:

Im Menschen überhaupt ist mit einer Anlage zu rechnen, die auf unbedingte Liebe geht.

Diese Anlage sucht von sich aus einen ihrer würdigen Gegenstand, das Unbedingte.

Sie sucht denselben aber, naturgemäss, zuerst im Bedingten (Sünde).

Darum kehrt sie stets unbefriedigt in sich selbst zurück.

Die Befriedigung aber findet sie, wenn sie auf das Unbedingte gehet.

*Schluss:* Darum ist alle fromme Einwirkung Hinleitung der frommen Anlage, der unbedingten Liebe, ihrer Form nach, auf das Unbedingte.

Dies ist dasjenige, was aus dem blossen Begriff des Wesens der frommen Vernunft für den frommen Jugendunterricht folgt Das Nähere zur Bestimmung der Idee desselben Unterrichts gibt

die Idee des Unterrichts überhaupt. Wir gehen über zur Ableitung der Idee des frommen Jugendunterrichtes aus der Idee des Unterrichtes überhaupt.

## Ableitung der Idee des frommen Jugendunterrichts aus der Idee des Jugendunterrichts überhaupt.

Ich denke, man wird nichts dagegen einzuwenden haben, wenn vorgegangen wird, wie die Überschrift verheisst. Haben wir doch das Fromme, und mehr, das Christliche, bestimmt, also, dass nur noch die Bestimmung des Jugendunterrichts übrig bleibt. Dieselbe ist nun folgende: Jugendunterricht überhaupt ist Entwickelung einer Anlage. Und zwar ist die Hauptsache dabei, dass diese Entwickelung nicht so sehr vom Lehrer oder Erzieher betrieben werde, als vielmehr bloss geleitet, vom Unterrichteten aber selbsttätig mitgemacht werde. Diese Selbsttätigkeit des zu Unterrichtenden ist das Wesen des Unterrichts überhaupt, somit auch des frommen. Es folgt darum, dass im frommen, das heisst hier im christlichen Jugendunterricht, die unbedingte Liebe, als das subjektive Merkmal des Christentums, selbsttätig vom Zögling entwickelt werde. Also gerade kein blosser Lehrvortrag oder Erklärung eines Gedruckten, sondern direkte Verwertung der Anlage. Es muss die ganze Weise des Unterrichts darauf gegründet sein: Wie kann mein Gott allein sein? Wie muss ich ihn mir denken? (Versteht sich, dass dieses Müssen dem Gefühl der unbedingten Liebe abgelauscht und gleichsam eine Vorausnahme des einstigen Glaubensstandes ist).

Warum nun hier ein solches Gewicht auf die Selbsttätigkeit des Zöglings gelegt wird, braucht nicht erst weit auseinandergesetzt zu werden. Denn, eben diese Selbstätigkeit in der Frömmigkeit, hier im frommen Jugendunterricht, ist das *Sittliche* in der Frömmigkeit. Es begründet eigengewurzelte, auch individuell bestimmte, Frömmigkeit, es ist das Selbständige in derselben. Denn, nur dasjenige ist wahres, geistiges Eigentum des Zöglings, das er selbst mit hervorgebracht hat. Und eben dies: Mithervorbringen wird seine Lust erregen, womit gesagt ist: der Unterricht wird ihm zur Lust sein. Es wird ihm Freude machen, zu sagen, wie Gott sein müsse, damit man leben möge, wie wir Menschen ihn denken müssen, damit wir an ihm einen Trost und Halt haben. Aber nicht nur dies: Es wird dem Kinde zur Freude sein, **seinen** Gott, das heisst Gott, wie er seiner Eigentümlichkeit, des Kindes Eigentümlichkeit, ihm, dem Kinde, erscheinen muss, sich vorzustellen, selbsttätig. Es wird nämlich nötig sein, jedes Kind für sich auf *seinen* Gottesbegriff zu führen, das heisst, es die Eigentümlichkeiten an

Gott konstruieren zu lassen, die es an demselben besonders wird schätzen müssen. Dieses Verfahren geht auf die Natur der frommen Vernunft zurück, durch die eigentümlichen Bedürfnisse ihres Inhabers bestimmt zu werden. Das Unbedingte, wenn es im Selbstbewusstsein erscheint, das heisst, wenn die Form des Unbedingten hervorgebracht ist und auf ein Bedingtes Anwendung findet, erhält seine nähere Bestimmung durch die eigentümlichen Bedürfnisse des Einzelnen. Das ist nun nichts Neues. Aber hier muss es gesagt werden, um damit die Forderung der frommen Vernunft nach eigentümlicher Gestaltung zu erfüllen. Und eben diese geforderte eigentümliche Gestaltung der frommen Vernunft muss angeregt werden im frommen Jugendunterricht. Damit wird ein Gottesbegriff begründet, der in dem Einzelnen selbst wurzelt, nicht nur der reinen Form der frommen Vernunft nach, sondern auch nach deren Inhalt und zwar nach deren, dem Einzelnen gemässen, Inhalt. Dass dies dasjenige sei, was der fromme Jugendunterricht bezwecken muss, wenn er seiner Idee entsprechen will, ist klar und wird bestätigt durch die neuen Versuche unserer Zeit, einen unserer Zeit entsprechenden sogenannten Katechismus zu schaffen. Diese Versuche jedoch werden solange erfolglos sein, als man sich nicht bemühen wird, die subjektiven Bedingungen der Frömmigkeit überhaupt sich klar zu machen. Denn, solange diese fehlen, besteht keine Notwendigkeit des Erfolges im Unterricht. Diese aber muss eingesehen werden können, soll der Unterrichtende mit einiger Hoffnung auf Erfolg seiner Bemühungen an die Arbeit gehen können. Es ist darum Aufgabe der Lehre vom frommen Jugendunterricht, eine derartige Methode, das heisst, einen derartigen Lehrgang in Sachen der frommen Vernunft aufzufinden, der die Notwendigkeit des Erfolges bei seiner Anwendung in sich trägt. Und dass er dieses kann, — dies ist hier zum Voraus zu sagen — ist nötig, allererst nach der Möglichkeit der Frömmigkeit überhaupt und der christlichen insbesondere zu fragen. Nur von dorther, also von einer erst aufzustellenden Kritik der frommen Vernunft, wird der Grundsatz für allen frommen Jugendunterricht stammen können. Und, weil er dort als in der Natur der frommen Vernunft begründet wird erwiesen werden können, wird er diejenige Notwendigkeit mit sich führen, die einer so wichtigen Lehre, wie die vom frommen Jugendunterricht ist, nötig ist.

Man hat gesehen, dass wir das Eigentümliche des frommen Jugendunterrichts von nirgend anders her als von dorten, von der Kritik der frommen Vernunft, haben. Allerdings einer mehr erst geahnten als schon ausgeführten Kritik der frommen Vernunft

Allein, Sache anderer Arbeiten wird sein, diese Kritik zu unternehmen und durchzuführen.

Mit dem Bisherigen wäre die Idee des frommen Jugendunterrichtes bestimmt:

Dieselbe ist *erstens* bestimmt durch die fromme Vernunft als dem Vermögen, die Form des Unbedingten hervorzubringen und auf Bedingtes anzuwenden. Insofern ist sie Idee des *frommen* Jugendunterrichts. *Zweitens* ist sie bestimmt durch den Jugendunterricht überhaupt, dessen Wesen die Entwickelung einer Anlage durch Selbsttätigkeit ist. Demnach ist frommer Jugendunterricht Entwickelung der frommen Anlage durch Selbsttätigkeit des zu Unterrichtenden.

Mit der hier gewonnenen Idee des frommen Jugendunterrichts ist nun dasjenige gewonnen, was auseinandergelegt die Lehre vom frommen Jugendunterricht insgesamt ausmacht. Denn in ihr, in der Lehre vom frommen Jugendunterricht, sind dazu alle Keime enthalten. Ihre Ausführung wäre zugleich Anwendung auf die Wirklichkeit.

---

# Der Protestantismus in Italien.

Von *Ad. Aeberhard*, Pfarrer in Wynau.

In Österreich und namentlich in Frankreich, ihrer ältesten Tochter, erleidet die katholische Kirche bedenkliche Stösse. Da frägt sich mancher, wie steht es denn damit in Italien, der „Mutter der Kirche“, dem Lande der vielen hundert Bischöfe, das in seiner Hauptstadt das unfehlbare Oberhaupt der „alleinseligmachenden Kirche“ birgt! Darüber von einem gewesenen Hörer der italienisch-protestantischen Fakultät in Florenz, der Scuola Valdese di Teologia, einige Aufschlüsse zu erhalten, wird jedem Leser willkommen sein.

## I.

### Einige Bemerkungen über die Italiener.

erlaube ich mir vorerst zu machen, nicht aber über ihr vielbesungenes und beschriebenes Land. Über sie sind noch viele falsche Gerüchte im Umlauf. Ihren Charakter wird man in den internationalen Hotels an der Riviera und in den alten Kunstzentren ebenso wenig kennen lernen wie den unsern in unsern Kurorten. Drei unerlässliche Bedingungen hierfür sind meines Erachtens: von der allgemeinen Fremdenroute abgehen, die Sprache des Volkes sprechen und unbefangen mit ihm verkehren.

Ein erster, hervorstechender Zug ist die, bei aller liebenswürdigen Zuvorkommenheit, beinahe an das Misstrauen grenzende *Vorsicht gegen alles Fremde*, und eine hohe Meinung von sich selbst und der Geschichte seines Volkes. Das Gegenteil wäre verwunderlich — bei einem Volke, dessen Vorfahren einst in Kultur und Geschichte massgebenden Einfluss ausgeübt hatten und das zum grossen Teil über tausend Jahre von Fremden ausgebeutet wurde. Der letztere Umstand macht das Entstehen der heimtückisch-leidenschaftlichen und unberechenbaren Unterströmung bei den heissblütigen Italienern begreiflich. Auch das Überwiegen des *politischen Interesses* ist erklärlich, denkt man an die wechselvollen Geschicke der vielen italienischen Städte- und Länderrepubliken im Mittelalter, von denen eine übrig geblieben ist: das unfern der Apenninen, der Poebene und dem adriatischen Meer auf dem Titanenberg einzigartig gelegene *San Marino,* welches sich rühmt, unter den gegenwärtigen Staaten Europas der älteste zu sein.

Ist des Schweizers Forum das Wirtshaus. so hat das mildere Klima den Italiener an Licht und Luft gewöhnt, ihn unter seinesgleichen offener und expansiver gemacht, ihn zum Aesthetiker geschaffen. Auf dem Corso (der Promenade) oder, inmitten der Grossstädte, in der Galleria trifft und bespricht man sich. An den kühlen Winterabenden sitzt der Italiener mit Vorliebe in seinem Theater oder er geht ins geheizte Kaffee und sichert sich durch Bestellen einer einzigen Tasse Kaffee oder eines Glases Punsch den Platz für so lange, als ihm zu bleiben beliebt; schreibt allda seine Briefe, lauscht den Klängeu einer Musikkapelle, liest oder plaudert. So spart er sich zu Hause das teure Petrol und die Kohlen für den fehlenden Ofen. Wein trinkt er in der Regel nur bei den Mahlzeiten. Die Trattorien sind in erster Linie Speisewirtschaften. Die Alkoholfrage existiert dort eigentlich nicht, wie denn ihr Ausdruck für Trinker „ubbricone“ auch barbarisch klingt. Dafür grassiert der Lotterieteufel, den sich der Staat durch Monopol dienstbar gemacht hat. Jeder Flecken und jedes Quartier beinahe hat seinen Banco-lotto und liefert dem Staate allwöchentlich eine der verhängnisvollsten, aber ertragreichsten indirekten Steuern.

Das junge Königreich hat die Italiener noch lange nicht zu einem auch innerlich einheitlichen Volksganzen zu verschmelzen vermocht. Während meines Aufenthalts (1899/1900) führte der damalige Unterrichtsminister Prof. Baccelli in einer grossen Rede aus: Der italische Staat werde aus zwei heterogenen Volksteilen gebildet, den *europäischen Italienern* nördlich und den *afrikanischen* südlich des Arno. Dass der Schweizer Theologe die letztern weniger gründlich kennen lernte, wird ihm niemand verübeln. So viel ist

ihm auf seinen Studienreisen klar geworden. Es wird noch lange gehen und viel kosten, bis sich der Süden von den Folgen der päpstlich-kirchenstaatlichen und spanisch-bourbonischen Misswirtschaft wird erholt haben. Trotzdem hat sich unter dem tatkräftigen neuen König Victor Emanuel III. und seinen tüchtigen Reformministern Zanardelli und Giolitti der Nationalkredit endlich al pari erhoben. Das war nur möglich, weil der Volkskern gut ist. Die Piemontesen und Toskaner insbesondere wie die halbgermanischen Lombarden stehen den übrigen Europäern nicht nach. Der Landmann ist höflich, dienstbereit und reinlicher als die Vorstädter. Der Mann aus dem Volke ist nüchtern und arbeitsam, begabt und genügsam, ideal veranlagt und von einer bewundernswerten Hingebung. Freilich sind es meist noch sinnlich-naive, gutmütige, grosse Kinder, die statt nach klaren Gründen, sich mehr durchs Gefühl, und Anschauung leiten lassen und man könnte auch auf sie beziehen, was Schiller vom weiblichen Urteil sagt: wo es nicht liebt, hat schon gerichtet das Weib. Die Leidenschaftlichkeit der Südländer ist ja bekannt. Die kalte vernünftige Überlegung kommt zur Geltung wenn es gilt, für eine tötliche Beleidigung oder Täuschung auf eine raffinierte Weise Rache zu nehmen, und darin zeichnet sich das schwächere Geschlecht nicht weniger aus.

Allein, die Italiener deswegen als minderwertig hinzustellen, geht nicht an im Zeitalter der Elektrizität, wo einem die geheime Kraft in Volt zugemessen wird und ein Marconi die Welt mit der drahtlosen Telegraphie überrascht. Von körperlicher und geistiger Gesundheit und Frische strotzend und mit Kindern reich gesegnet, fehlt den Italienern eines von grosser Wichtigkeit: Unsere Gemütstiefe, der religiöse Halt.

## II.

**Die Hauptzüge der italienischen Religionsgeschichte** müssen wir uns vergegenwärtigen, wollen wir die religiöse Stellungnahme der Italiener ergründen.

Für den Rahmen dieses Vortrages zu weit führen würde mich die Schilderung der Christianisierung Italiens resp. den Kompromiss zwischen der katholisch gewordenen Kirche und der römischen Staatsreligion. Vom obersten Priester des heidnischen Rom hat ja der Papst den offiziellen Titel „Pontifex maximus" übernommen und wird im Italienischen gewöhnlich denn auch „Pontefice" genannt. Das Standbild des Jupiter Capitolinus steht, wie die römisch-katholische Tradition selbst behauptet, seit dem 10. Jahrhundert als Statue des h. Petrus in der St. Peterskirche. Einst verrichteten die Heiden davor in Ehrfurcht ihren Gottesdienst. Die Katholiken

haben den rechten Fuss der Erzstatue derart abgeküsst, dass ein Stollfuss daraus geworden ist! Das Christentum ist nur ein Firnis und teilweise noch ein schlechter über dem römisch heidnischen Untergrund, wie namentlich im afrikanischen Italien noch heutzutage leicht zu erkennen ist.

Der Raum verbietet es mir, von den früh sich meldenden Protestationen und sektirerischen Verinnerlichungsbewegungen zu erzählen. Diesbezüglich verweise ich auf die klassischen Werke von *Ch. Schmidt: „Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigéris“* Paris 1849, *Döllinger. „Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters“*, 1890, neuestens *Tocco: „L'eresia nel medio evo“* und vor allem *Comba: „Histoire des Vaudois“*, 1ère partie: *De Valdo et la Réforme“*, Paris (Fischbacher), Lausanne (Bridel) und Florenz (Claudiana), 1901.

Die bedeutendste jener Bewegungen bekam Anstoss und Namen von dem Lyoner Kaufmann *Petrus Waldus*, der, wie in unsern Tagen ein Tolstoi, 1173, sich seiner Reichtümer zugunsten der Armen entäusserte und zu einem apostolischen Leben entschloss. Erstaunlich ist, wie sich aus den Inquisitionsberichten von Metz, Passau und anderer Städte sich ergibt, die erfolgreiche Propaganda, welche die *„Armen von Lyon“* und die *„Armen der Lombardei“* bald bis nach Polen hinein betrieben. Dass sie der Reformation mehr vorgearbeitet haben, als man bis anhin gemeiniglich annahm, zeigt unter anderem die bereits 1881 erschienene Abhandlung von Pfarrer *Ochsenbein: „Der Inquisitionsprozess wider die Waldenser zu Freiburg im Uechtland im Jahr 1430“*. Sogar ein ins Deutsche übersetztes Neues Testament sandten sie damals ihren Glaubensgenossen in Basel.

In jener gährenden Zeit schuf der geniale *Dante* in seiner *„Divina Comedia“* die grösste Verherrlichung des katholischen Weltbildes. In Wirklichkeit legte er eine protestantische Anschauung zugrunde und bekundete dies auch äusserlich dadurch, dass er sich nicht einen Heiligen, sondern den heidnischen Dichter Vergil zum Führer seiner Geisteswanderungen wählte. Bekannt ist die Bedeutung der damals sehr besuchten italienischen *Universitäten* mit ihrem antikirchlichen Studium des römischen Rechts und der griechischen Weisheit. In Italien entstund die *Renaissance*, die auf religiösem Gebiet die Reformation nach sich ziehen musste.

Wer sich wundert, dass trotzdem der Protestantismus in Italien nicht dauernd Fuss fassen konnte, der denke vorerst an die buntscheckige Konfessionskarte der Schweiz und Deutschlands und ihm wird sofort klar, von welcher *Wichtigkeit das Verhalten der Regierungen* war.

In Italien begann die *Reaktion* schon vor der Reformation. Auf Veranlassung des Erzbischofs Peter Baile von Embrun befahl der Papst Innocenz VIII 1487 gegen die Waldenser in den französischen und italienischen Alpentälern den Kreuzzug. Dieser letzte Kreuzzug hat unter ihnen schauderhaft aufgeräumt; sie auszurotten gelang ihm nicht.

Ein Jahrzehnt später wurde der Reformator von Florenz, der Mönch *Savonarola* verbrannt. Und als die römische Kirche den Ernst der wirklichen Reformation und ihre Anfänge allenthalben in Italien erkannte, da zauderten ihre allmächtigen *Inquisitionstribunale* keinen Augenblick. Selbst in Ferrara vermochte die grossmütige Herzogin Renata von Este die Protestanten auf die Dauer nicht zu schützen. Wer will oder kann feststellen, wie viele Tausende in Kerkern, auf Galeeren oder durch geheimen Tod umgekommen sind? War in *Calabrien,* wo nach Ant. Caracciolo, dem Biograph von Papst Paul IV. 3000 Lehrer für die Ausbreitung des Protestantismus wirkten, dieser auch zu mächtig geworden, so erschöpfte *Philipp II.* von Spanien die unerschöpflichen Hilfsquellen seines Weltreiches, um auch in dieser Provinz, die weder an Deutschland stiess, noch von England unterstützt werden konnte, die verhasste neue Lehre völlig auszurotten. Das Vorgehen schildert uns ein gut katholischer Augenzeuge (Archivio dello Stato Italiano. IX, Lettere sui riformati di Calabria, pag. 193-195). Die „Hammelschlächtereien", wie er die Hinrichtungen der „Lutheraner" nennt, erfüllten auch ihn mit Grauen. Für eine solche hatte man die Gefangenen alle in ein Haus eingepfercht. Der Henker kam, nahm einen nach dem andern, verband ihm die Augen, führte ihn an einen nicht weit entfernten geräumigen Platz, liess ihn niederknien, schnitt ihm die Gurgel durch und liess ihn so; hierauf nahm er jene blutige Binde und mit dem blutigen Messer kehrte er zurück, einen andern zu holen und mit ihm gleich zu verfahren. Diesen Befehl hat er so bis Nummer 88 vollzogen. Wie bemitleidenswert dieses Schauspiel gewesen sei, das überlasse ich Ihnen zu bedenken und zu erwägen. Die Alten sterben freudig, die Jungen fürchteten sich mehr. Es wurde befohlen und die Wagen sind schon da, sie zu vierteilen und bis an Calabriens Grenzen den Landstrassen entlang hinzulegen ... Heute hat man hundert von den ältesten Frauen kommen, foltern und hinrichten lassen — um die Mixtur vollkommen zu machen. Davon wollten sieben das Kruzifix nicht sehen, noch beichten; diese hat man lebendig verbrannt." Einige Stunden später schrieb die gleiche Hand: „In eilf Tagen hat man 2000 Menschen hingerichtet. Eingesperrt sind über 1600 Verurteilte, auf dem Lande hat man mehr als hundert erschlagen, ungefähr 40 Bewaffnete und

vier oder fünf Hoffnungslose gefunden. Manches Gut ist verwüstet und viele Besitzungen sind eingezogen worden."

Die reformierte *Schweiz* vor allem wurde das *Zufluchtsland* derer, die rechtzeitig entweichen konnten. Und ob ihr cholerisches Temperament mit dem ruhigen Naturell der Schweizer auch nicht immer aufs beste harmonierte, haben sich doch viele als bedeutende Köpfe ausgewiesen und sich durch gute Dienste erkenntlich gezeigt. Wir erinnern nur an den gewesenen Kapuzinergeneral und päpstlichen Beichtvator *Occhino*, der als Prediger der Protestanten in Locarno mit diesen in die Verbannung nach Zürich ging, an den gewesenen Bischof von Capo d'Istria *Vergerius*, der als Pfarrer von Pontresina der Reformation im Oberengadin Bahn brach, an *Zancchi*, reformierter Pfarrer in Cleven und bei 30 Jahren Professor in Heidelberg „einer der gelehrtesten Theologen des XVI. Jahrhunderts", an *Castellio*, Schulvorsteher in Genf und Professor in Basel, an *Curio*, Professor in Lausanne und in Basel und vor alllem an Peter Martyr *Vermiglius*, der nachher in England einen grossen Einfluss ausübte, einer der tüchtigsten und gelehrtesten Mitarbeiter Bullingers, der als Theologe im engern Sinne des Wortes — alle andern in Zürich — überragte [1]).

Vom Sohne eines solchen Flüchtlings ist in Genf (1603-1607) die erste klassisch-italienische Bibel verfasst und veröffentlicht worden. Am 17. September 1541 hatte der bei Michael *Diodati*, dem Bürgermeister der mittelitalienischen Stadtrepublik Lucca, abgestiegene Kaiser Karl V sich kaum zur Ruhe begeben, als ihn Geläuf und merkwürdige Laute aufschreckten. Ihm wird gesagt: „E cresciuta famiglia a Messer Michel". Der neue Erdenbürger erhält vom Kaiser den Namen, wird von ihm zum Taufbecken getragen und getauft von Papst Paul III., der zu des Kaisers Begegnung auch nach Lucca gekommen war. Nachhaltiger war der Eindruck, den der in Lucca wirkende italienische Luther, der tieffromme und gelehrte Augustiner Vermiglius auf des Knaben empfänglich Gemüt machte. Karl Diodati kam dann in ein Handelshaus nach Lyon und die Schrecken der Bartholomäusnacht fliehend nach Genf, wo er sich der reformierten Kirche öffentlich anschloss. Da schenkte ihm seine italienische Ehefrau, neben sechs andern Kindern den Giovanni (Johann), den spätern Bibelübersetzer. Von des letztern Werk bedauerten kompetente Kritiker Italiens nur, dass „calvinisches Gift" in ihm stecke.

Nur im Stammlande der *Waldenser*, in den italienischen Alpen, konnte sich der Protestantismus halten. Diese hatten im September

---

[1]) Blösch: Geschichte der schweizerischen reformierten Kirchen.

1532 eine Woche lang unter den Kastanienbäumen von *Cianforan* getagt, die aus der benachbarten Provence stammenden Schweizerreformatoren *Farel* (damals französischer Pfarrer von Murten, von wo aus er bald hier, bald dort predigte) und *Saunier* von Peterlingen angehört und dann mit Begeisterung das *reformierte Bekenntnis* angenommen. Auf ihren Antrieb übersetzte *Olivetus* die heilige Schrift, die mit ihrer Widmung und dem Datum von den Alpen am 12. Februar 1535 versehen, als erste *französisch-reformierte Bibel* in die romanischen Länder hinausging.

Durch das bekannte, unmenschliche Dekret des Parlaments der Provence (vom 18. November 1545) und auf Befehl Franz I., wurden die französischen Alpen von den Waldensern gesäubert, ihr Gebiet zur Einöde gemacht. Das gleiche bezweckte auch der Herzog Philibert Emanuel von Savoyen-Piemont, der nach dem Frieden von Cateau-Cambrésis (1559) in seine Staaten zurückgekehrt, das von den Bernern zurückerstattete Nordsavoyen trotz vertraglich zugesicherten Schutzes des evangelischen Bekenntnisses, bald wieder katholisch gemacht hatte. Allein das gegen die Waldenser ausgesandte starke Heer wurde von jenen so vollständig zurückgeschlagen, dass sich der Herzog gezwungen sah, *am 5. Juni 1564 durch den Frieden von Cavour* seinen Waldensern in einem genau umschriebenen Gebiet die freie Ausübung ihres reformierten Gottesdienstes zu gestatten. So wurden die westlich von Turin, mitten zwischen dem Montblanc und den Seealpen gelegenen drei Alpentäler, mit unserem Glarnerlande etwa vergleichbar, die letzte Heimstätte des Protestantismus in Italien. Dort hat er sich trotz vieler schrecklicher Bekehrungsversuche resp. blutiger Verfolgungen und zeitweiliger Vertreibung (1686/88) bis heute intakt erhalten — während die Protestanten aus dem schweizerischen Locarno vertrieben und in dem damals bündnerischen Veltlin durch den entsetzlichen Veltlinermord (1630) ausgerottet wurden. 300 Jahre nach jenem Frieden wurde durch den Grafen von Cavour die Einigung Italiens bewerkstelligt und, für den ganzen neuen Staat die Glaubens- und Gewissensfreiheit proklamiert.

## III.

## Die protestantische Propaganda in Italien

wollen wir nun an der Arbeit beobachten.

Am prachtvollen Frühlingssonntag des 27. Februar 1848 feierte das piemontesische Volk mit echt italienischer Begeisterung die Ankündigung, sein König *Carl Albert* werde ihm eine *Verfassung*

schenken. Den 4. März darauf wurde sie schon veröffentlicht und gleich in Kraft erklärt. Die Artikel 1 und 24 lauten:

„La Religione Cattolica Apostolica romana è la sola religione dello Stato. Gli altri culti sono tollerati conformemente alle leggi" (die römisch-apostolisch-katholische Religion ist die einzige Religion des Staates, die andern Culte werden den Gesetzen gemäss geduldet).

Tutti i regnicoli, qualunque sia il loro titolo o grado, sono uguali dinanzi la legge. Tutti godono ugualmente i diritti civili e politici e sono ammissibili alle cariche civili e militari, salve le eccezioni determinate dalle leggi" (Alle königlichen Untertanen, welches auch ihr Titel oder Grad sei, sind vor dem Gesetze gleich. Alle geniessen die gleichen bürgerlichen und politischen Rechte, und haben den gleichen Zutritt zu den bürgerlichen und militärischen Beamtungen, ausser in den durch die Gesetze bestimmten Ausnahmen).

Mit dem Jahr 1860/1861 bekamen diese Artikel samt der ganzen Verfassung für das vereinigte Italien und seit dem 20. September 1870 auch für Rom Geltung und stehen noch in Kraft.

Sie werden sagen: Da ist ja dem freien, protestantischen Geiste wenig Spielraum gelassen. Dennoch feiern die Waldenser stets den Jahrestag der Verfassung, als den Tag ihrer Befreiung und haben ihre Heimstätte für Unheilbare; „Asilo Carlo Alberto" getauft. Seit Jahrzehnten steuert die ganze öffentliche Meinung in konsequent liberalem Fahrwasser, sodass tatsächlich die Glaubens- und Gewissensfreiheit nirgends grösser ist und überall vom Staate, namentlich in Rom, gegen die Ausschreitungen eines leicht zu fanatisierenden Pöbels geschützt wird.

Freilich hatten ursprünglich der König und seine Räte den Waldensern nur in ihren Alpentälern volle Glaubensfreiheit gewähren und sie mit den Juden zu vollberechtigten Untertanen machen wollen. Allein das Evangelium ist von Natur expansiv und ein neuer Geist rauschte durch die italische Halbinsel. Die Waldenser stiegen in die Poebene hinunter und legten gleich in der Hauptstadt Turin den Grund zu einer imposanten Kirche. Der Westschweizer Edmond Paul betrat als erster protestantischer Missionspfarrer den Boden der „ewigen Stadt" Rom und erhielt vom Triumvirat der römischen Republik die Erlaubnis zum Druck der Bibel und in Florenz entfalteten der erst vor kurzem verstorbene Geymonat (Waldenser-Professor) und der übergetretene Graf Guicciardini eine vielversprechende Bewegung. Doch nur von kurzer Dauer war dieser Völkerfrühling. Einzig Piemont widerstand der Reaktion. Um sich dem siegreichen Oesterreich nicht fügen zu müssen, übergab Carl Albert die Zügel der Regierung

seinem Sohn *Victor Emanuel.* Nur unter ihm konnte sich die protestantische Propaganda frei entfalten und hat es auch getan. Auf der ganzen übrigen Halbinsel wurden alle ersichtlichen Erfolge des Protestantismus rücksichtslos vernichtet. Sogar die Existenz der kleinen Gemeinden der in Italien niedergelassenen, ausländischen Protestanten wurde zeitweise bedroht.

Als Papst Clemens XIV. den Jesuitenorden aufhob (1773) berief die um 1607 in Livorno entstandene „Congregazione olandese-alemanna" statt des bisher üblichen katholischen Priesters den reformierten Pfarrer Johann Paul Schultheiss und erhielt von der Regierung des Grossherzogtums Toscana (wohl dank der allgemein aufklärerischen Zeitströmung) dennoch die Bestätigung all ihrer besondern Privilegien. Nach dem Zusammenbruch des Napoleonischen Weltreiches konnten sich unter dem nachdrücklichen Schutze Preussens, Englands und Nordamerikas auch die in den andern Städten niedergelassenen fremden Protestanten zu eigenen Kirchgemeinden zusammentun. So in Turin, Genua, Rom (1819), Neapel, Florenz (1826) und Mailand (1850). Obschon der Gottesdienst abwechselnd in deutscher, französischer und englischer Sprache abgehalten wurde, durften ihre Versammlungssäle von aussen weder durch Fassade, Türme oder dergleichen an Kirchen erinnern. Offiziell hiessen sie *Gesandtschaftskapellen* — woraus der preussische Oberkirchenrat das Recht (?) herleitete, bis in die neuere Zeit sich in einer höchst unangenehmen Weise in die inneren Angelegenheiten und namentlich Pfarrwahlen der deutsch-französisch-reformierten Gemeinden einzumischen, die mehrheitlich aus Schweizern gebildet sind und ihre Pfarrer selbst besolden. Ich verweise auf das einschlägige interessante Quellenwerk des französisch-reformierten Pfarrers in Florenz *Dr. theol. Tony André: „L'église évangélique reformée de Florence depuis son origine jusqu'à nos jours"*. (1899 im Selbstverlag des Verfassers).

Eine eigentliche protestantische Propaganda durften diese nur geduldeten Ausländer und ihre Pfarrer natürlich nicht entfalten. Während der 1850er Reaktion musste auch der allmonatliche italienische Gottesdienst in Florenz ausfallen, den sich die dort einflussreichen Graubündner von der ersten Zeit an gesichert hatten. Die Zumutung, Identitätskarten auszugeben, deren Besitzer einzig ihren Predigten beiwohnen dürften, wurde zwar den sich kategorisch weigernden Gemeinden erlassen. Trotz der auf sie lauernden Geheimpolizisten und der sie bedrohenden harten Strafen wagten es gebildete Katholiken nach wie vor, den protestantischen Kult kennen zu lernen und etliche sind überzeugte Protestanten geworden und mutig in die Verbannung gewandert.

Das wurde anders als nach der vollzogenen Einigung Italiens sich wie eine Hochflut die *angloamerikanischen Propagandisten aller Denominationen* sich über das schöne Land verbreiteten. An allen möglichen Anstrengungen liess man es nicht fehlen. In den Ländern französischer und englischer Zunge flossen für die Missionskirchen in Italien beträchtliche Summen, Kirchen resp. Versammlungshäuser und eigene Kinderschulen schossen aus dem Boden, Prediger- und Lehrerbildungsanstalten wurden eingerichtet nnd in allen wichtigen Zentren sogleich eine eifrige Bekehrungstätigkeit entfaltet.

Allein, je weniger der Erfolg den hochgespannten Erwartungen entsprach, desto mehr erwachten die bekannten theologischen Leidenschaften Arge Befehdungen wechselten mit verfehlten Unionsbestrebungen. Schon in Piemont, während man sich in der Abgeordnetenkammer noch um die Abschaffung des klerikalen Schulgesetzes stritt, gab es Skandal. Die seit Jahrhunderten verfolgten und gehetzten Waldenser, arme und ungeschlachte Alpenbewohner, waren der Los-von-Rom-Bewegung nicht von Anbeginn völlig gewachsen. Allein, man wird den Verdacht nicht so leicht los, die Genfer Frei-Kirche habe einzig für sich allein die Ehre beanspruchen wollen, Italien fürs Evangelium gewonnen zu haben. Die Emissäre ihres Oratoire's nahmen sich der entstehenden, freien Gemeinden an. 1870 auf der Synode zu Mailand gelang es, sie in die *„freie italienische Kirche“* zu vereinigen. Zugleich wählte sie zu ihrem Kassier einen Pfarrer der schottischen Freikirche und der letztern verschrieb sich somit die kaum geborene Kirche. Dadurch enthob sie sich der finanziellen Sorgen, unterband sich aber dadurch, wie wir noch sehen werden, die Lebensader. Der einreissende Plymouthismus trug auch nicht zur Stärkung der Gemeindlein bei. Wenn *A. von Salis* in seinem *„Evangelium in Italien“* meint, gerade dieser Kirche gehöre die Zukunft Italiens, so trifft dies meines Erachtens schon längst nicht mehr zu. Es müsste ein anderer, wirklich freier und wissenschaftlicher Geist in diese Kirche einziehen.

Unterdessen waren die *Waldenser* unter ihrem Moderatore C. P. Revel aufgetaut, fühlten sich als Italiener. 1860 setzten sie eine von der „Table“, der Kirchenverwaltung ihrer Täler getrennte *Evangelisationskommission* ein. Jedes Mitglied steht einem der fünf Missionsbezirke vor, in die man Italien teilte. Alljährlich versammeln sich die aus Kirchgemeindedelegierten bestehenden Bezirkskonferenzen und je das dritte Jahr die gemischten Generalkonferenzen (bestehend aus den Kirchgemeindeabgeordneten und sämtlichen Missionspfarrern). Seit 1886 senden die Missionspfarreien auf je 400 Communikanten je einen *Laienabgeordneten* in die eigentliche Waldenser-

synode zu Torre Felice, die je am ersten Montag des Monats September eröffnet wird. Zur Zeit sind es 48 Missionspfarreien und 48 Missions- resp. Evangelisationsposten, während das alte Waldensergebiet aus 15 Kirchgemeinden besteht. Von des letztern Hauptort, Torre Felice wurde 1860 die fünf Jahre vorher gegründete *Theologieschule,* nach der eben neugewählten Landeshauptstadt Florenz verlegt, in der richtigen Erkenntnis, dass die Studenten in ein Zentrum der gesamten Landeskultur gehören. Zugleich sollten sie an der reinsten Quelle die italienische Sprache erlernen, in welcher hinfort gepredigt werden sollte. Bisher hatten sich die meist in Genf ausgebildeten Pfarrer für die eigentlichen, ein italienisch-französisches Patois sprechenden Waldenser des Französischen bedient.

Von anglo-amerikanischem Gelde unterstützt erwarben die Waldenser von der Familie Ricasoli in Florenz den alten *Palast Salviati* (51 Via Serragli). Wo nach der Sage von Zeit zu Zeit der alte Kardinal Salviati mit einem wunderschönen Frauenkopf umging, sind die grossartigen Buchdruckpressen und davor gegen die Strasse, die dazu gehörende, bekannte Buchhandlung *Claudiana.* Auf der andern Seite, rechts neben Portal und Vestibül befindet sich die *Kirche* mit zirka 300 Sitzplätzen. Im ersten Stock sind theologischer *Hörsaal*, Aula, Bibliothek und weiter aufwärts, Professoren- und Pfarrerwohnungen, und für sich die Studentenbuden. Jeder angehende Theologiestudent erhält ein kleines, freundliches Zimmer gratis angewiesen, nebst dem Stipendium, das ihm erlaubt, mit den andern gemeinschaftlichen Haushalt zu machen, einen Koch und Abwart zu engagieren. Die Flügel um den schönen Garten, der einst ein Friedhof gewesen sein soll, beherbergen die Primarschulklassen.

So ist in diesem schönen Riesenhause, das gegen die Strasse zwar die gleiche schmutzig-gelbgraue Fassade hat, wie alle andern der langen Strassenreihe, alles konzentriert, ohne dass eine Abteilung die andere im geringsten störte, und erhält man hier einen genauen Einblick in die Tätigkeit der Waldenserkirche. Die Bücher der Professoren, die Wochenblätter „L'Italia Evangelica", „L'Amico dei Fanciulli" u. a. und die Monatszeitschrift „Rivista Cristiana" machen diese protestantische Bewegung nach aussen bekannt.

Aehnlich, nur in engerm Masstabe, haben sich die Methodisten in Rom, Via 20 Settembre, eingerichtet. Nur muss man dort mit dem Lift in ihre theologische Schule fahren, befindet sie sich doch zuoberst, im 7. oder 8. Stockwerke. Die Methodisten, Baptisten, mährischen Brüder, Heilsarmee, etc. sind gleich organisiert wie in ihrem Ursprungslande und wie bei uns.

# Das Wesen der Macht der römischen Kirche.

**Referat von Pfarrer *P. Calvino* in Lugano an der Delegierten-Konferenz der zentralschweizerischen Diasporagemeinden.**

---

Hochverehrte Herren, liebe Brüder!
Gott zum Gruss zuvor!

Für Ihre freundliche Einladung, mich an Ihrer Zusammenkunft mit einer Arbeit zu beteiligen, sage ich Ihnen den herzlichsten Dank und als Diasporapfarrer der Waldenser Missionsgemeinde freue ich mich, diese Gelegenheit zu haben, Ihnen den ehrerbietigsten Gruss darzubringen.

Jeder von Ihnen hätte ebensogut und besser wie ich das vorgeschlagene wichtige Thema behandeln können — ich komme also hierher nicht zum Lehren, sondern zum Lernen, mit dem bescheidenen Wunsch mitzuwirken, damit wir gegenseitig Anregung bekommen in dem Studium eines Gegenstandes, der wohl für die gesamte evangelische Kirche, vornehmlich aber für uns Diaspora-Christen von der allergrössten Bedeutung ist. So bitte ich Sie ergebenst, meine Worte mit brüderlicher Nachsicht aufnehmen zu wollen.

Wir befinden uns auf Vorposten als *sentinelles avancées* der evangelischen Kirche einem mächtigen Gegner gegenüber, den wir nicht mit materiellen Mitteln, sondern ausschliesslich mit geistigen Waffen bekämpfen dürfen — den Waffen unserer Ritterschaft.

Umsomehr ist es unsere heilige Pflicht, nicht nur aus respektvoller Entfernung das Aussehen des Gegners, sondern womöglich das *Wesen seiner Macht,* das Geheimnis seiner Organisation, seine Strategie und seine Taktik kennen zu lernen.

Auf der einen Seite hört man vielfach behaupten, dass die Macht der römischen Kirche im Sinken begriffen ist; sie sei vornehmlich in Italien durch den Verlust des Kirchenstaates (1870) gebrochen worden. In Frankreich, durch die bekannten Ereignisse der letzten Jahre, liege sie am Boden. In Oesterreich und Böhmen sei eine Los-von-Rom-Bewegung im Gange, die der römischen päpstlichen Macht einen bedeutenden Abbruch tue und innerhalb des Klerus selbst merke man eine Unzufriedenheit, eine gewisse Insubordination, welche bekannt unter dem Namen *Modernismus*, besonders in Italien und in Frankreich, der vielgerühmten Einheit der römischen Kirche eine tiefe Wunde zu versetzen drohe.

Auf der anderen Seite und gerade in den evangelischen oder in den stark gemischten Ländern, hört man im Gegenteil lebhafte

Klagen über die sichtbare Zunahme des Einflusses der römischen Kirche auf religiösem, politischem und sozialem Gebiet; in Holland, in England, in Deutschland, in den skandinavischen Ländern, ja sogar in Nordamerika und teilweise in der Schweiz.

Wie ist das zu erklären? Auf welcher Seite ist die Wahrheit? Wie gross oder wie gering ist diese Macht? Worin besteht das Wesen dieser Macht (welche auch die Ausdehnung ihrer Wirkung sein möge)? Mit welchen Mitteln übt sie ihren Einfluss aus? Wie sollen wir uns ihr gegenüber verhalten? Diese Fragen sind wohl wert, unser lebhaftes Interesse in Anspruch zu nehmen.

## I.

Wir fragen zunächst: *Was ist die römische Kirche?* und indem wir uns gewissenhaft hüten wollen, ein Zerrbild derselben zu entwerfen, antworten wir: Die *römische Kirche* ist *eine alte, historische Grösse.* Ist sie von göttlicher, von menschlicher oder gar von diabolischer Herkunft? Auf die Beantwortung dieser Frage kommt es zunächst nicht an. Auch über ihr Alter wollen wir uns nicht aufhalten. Die Tatsache ist, dass sie eine sichtbare Gesellschaft ist, *ein grosser Verein,* der *über die ganze Welt verbreitet* ist, und wohl der zahlreichste Verein, den wir kennen.

Er zählt angeblich über zweihundert Millionen Seelen aus allen Ländern, Nationalitäten, Sprachen, Ständen: Lateiner, Germanen, Slaven, Anglosachsen, Griechen, Asiaten, Amerikaner, Afrikaner, Australier, Weisse, Gelbe, Schwarze, Sklaven, Knechte, Freie, Bauern, Grundbesitzer, Fürsten, Könige, Kaiser, Analphabeten, Gelehrte, Republikaner, Monarchisten, beiderlei Geschlechts, gehören diesem Verein oder dieser Gesellschaft an und verehren als ihren Präsidenten, oder als ihr Haupt, einen Mann, der in Rom wohnt, und von dem sie behaupten, er sei von Gott eingesetzt und mit göttlichen Befugnissen ansgestattet.

Zu diesem Manne kommen aus aller Herren Länder, jahraus, jahrein, zu tausenden und hunderttausenden, Männer und Frauen, Reiche und Arme, Gesunde und Kranke, deren tiefste Sehnsucht ist, ihn zu sehen, sich zu seinen Füssen zu werfen, sie zu küssen, ein Wort aus seinem Munde zu hören, einen Segen aus seiner Hand zu empfangen.

Dass solch ein Verein etwas Universales an sich hat, dass er, aus so verschiedenen und doch so intim untereinander verbundenen, gekitteten Elementen bestehend, schon *wegen der grossen Zahl* und der Qualität seiner Mitglieder, *eine grosse Macht* darstellt, ist eine nicht zu leugnende Tatsache. Hier müssen wir gleich hinzufügen, dass diese Gesellschaft behauptet, eine religiöse zu sein, ja sie

erhebt den Anspruch, die einzig wahre Religion, die Kirche Christi par excellence zu sein, nennt sich deshalb durchweg die *katholische* Kirche. Inwiefern dieser ihr Anspruch berechtigt ist, werden wir später sehen.

Eine Gesellschaft, deren Mitglieder quantitativ und qualitativ so sind, wie wir es eben konstatiert haben, muss naturgemäss auch *reich* sein, und das ist eine zweite Tatsache, die wir kurz beleuchten müssen.

Hat es eine Zeit gegeben, wo der Apostel sagen musste: ich habe weder Silber noch Gold — so brauchen wir auch nicht einmal den Spruch von Dante:

Ahi Costantin di quanto mal fu matre
Non la tua conversion, ma quella dote
Che da te prese il primo ricco patre

als historische Tatsache anzunehmen, um den Grundstock der *Reichtümer* der römischen Kirche zu erklären. Ohne eine historische Abhandlung hierüber zu schreiben (ganze Bibliotheken sind darüber geschrieben worden, um nachzuweisen, wie die römische Kirche ihre Reichtümer erworben hat), wollen wir uns nur merken, was der Protonotaro Apostolico, Monsignor Liverani [1]) über seinen Kollega, den Kardinal Antonelli schreibt: „Er besitzt das Geheimnis, sich auf alle Weise zu bereichern.“ Dieses Urteil dehnt sich seit Jahrhunderten über viele Kardinäle, Bischöfe, Erzbischöfe, einfache Priester und vornehmlich unfehlbare Päpste aus.

Wer sich darüber ausführlicher orientieren will, der lese zum Beispiel das Leben Sixtus IV (Papst von 1471—1484) von dem der römische Chronist Infessura schrieb: „Nie hatte dieser Papst Liebe zu seinem Volke gehabt, nur Wollust, Geiz, Prunksucht, Eitelkeit. Aus Geldgier habe er alle Ämter verkauft, mit Korn gewuchert, Abgaben auferlegt, das Recht feil geboten . . .“

Sixtus IV bildet sozusagen den Höhepunkt der päpstlichen Geldgier, den besten Exponent des Systems der Geldmacherei der römischen Kirche.

Derselbe ehrliche päpstliche Monsignor Liverani beklagt unter Pio IX und Antonelli im Jahr 1861: „Il principato di Santa Chiesa trasformato in una Società di traffico e di cambio, i luoghi pii e i baroni romani crebbero strabocchevolmente le loro rendite.“ Doch bemerkt er, dass diese grosse materielle Macht unfähig ist, die Herzen zu gewinnen: „Fu sempre per me un fatto misterioso che il clero romano ricco di possedimenti d'oro e di proventi... con templi splendidi, cerimonie sontuosissime . . . con in pugno mille

[1]) Il Papato, l'Impero ed il Regno d'Italia, pag. 55.

opere di beneficenza e di carità ... egli è per me un fatto misterioso di udire dall'un capo all'altro di Roma: Morte ai preti!" (Liverani, pag. 80).

Nach all dem, was wir aus der älteren oder aus der neueren Geschichte haben erfahren dürfen, muss der *Reichtum* der römischen Kirche geradezu unermesslich sein.

Einen schlagenden Beweis haben wir in einigen weltbekannten Umständen. Als im Jahre 1870 der italienische Staat das sogenannte *Patrimonium Petri* mit Rom als Hauptstadt annektierte, setzte er durch das Garantiegesetz dem Papste als Entschädigung für den Verlust seines Territoriums neben „allerlei anderen Vorteilen" eine jährliche Auszahlung von drei Millionen zweimalhunderttausend Lire aus, eine Summe, die für einen depossedierten Souverän recht schön war. — Minister Bonghi und seine Kollegen, Miturheber der Monstruosität, die man Garantiegesetz nennt, glaubten, der Papst würde mit beiden Händen zugreifen, sich mit dem neuen Stand der Dinge zufrieden erklären und mit dem Königreich des neuen Italiens aussöhnen.

Weit gefehlt! Der Papst lachte über diese Misère von drei Millionen und zeigte bald, dass er sie ohne die mindeste Gène entbehren konnte. Als er starb, hinterliess er die Bagatelle von 120 Millionen.

Als kürzlich in Frankreich die Kongregationen aufgehoben wurden und der römisch-katholischen Kirche unzählige Häuser, Liegenschaften und Gelder konfisziert wurden, glaubte die französische Regierung, es würde das die päpstliche Partei zu Boden werfen; da hat man gesehen, wie der französische Klerus den Schlag mit der grössten Leichtigkeit ertragen hat.

Die Kongregationen suchten zum Teil ihre Zuflucht in Italien, und brachten so viel Geld ins Land, dass dies mit eine Hauptursache der bekannten Hebung unserer Finanzen gewesen ist. Man hat mit ziemlicher Sicherheit erfahren können, dass in Rom selbst die Kapuziner — Nachfolger des Poverello d'Assisi — eine jährliche Einnahme von zweiundeinhalb Millionen Lire, die Assomptionisten vier Millionen haben, die Mönche von San Vincenzo di Paola besitzen daselbst ein Kapital von 15 Millionen, ebensoviel haben die Maristen, die Pères-Blancs eine jährliche Einnahme von zwei Millionen durch ihre Wein- und Liqueurgeschäfte.

Ungeheuer reich sind auch die Lazaristen. Von vielen andern Orden hat man nichts bestimmtes erfahren können. Von einer ausgewiesenen Kongregation erfuhr ich in einem kurzen Aufenthalt, den ich vor einem Jahr in Paris machte, dass sie bei den Banken einer einzigen Stadt in Kanada über hundert Millionen deponiert

hatte. Wie viel Geld der Peterspfennig einbringt, wie viel der Strom der Pilger, die nach Rom kommen, das weiss Gott allein.

Am allerreichsten aber sind die Jesuiten. Und notabene alle diese Ordensglieder sind durch ein dreifaches Gelübde gebunden: Keuschheit, Gehorsam und Armut. Was wird dann gelten für den Klerus, der durch das letzte Gelübde nicht gebunden ist? Denken wir nur an die Decima und an die Messen.

Will man sich eine Idee machen von den Besitzungen, die in Italien allein in den Händen der Priester waren vor dem sogenannten „Incameramento dei beni ecclesiastici", so höre man, was am 22. Mai 1909, im italienischen Parlament bei einer Debatte über die Verwaltung der Kirchengüter, der Minister Orlando gesagt hat: „La retrocessione dei beni alla chiesa sarebbe la soppressione dello statto" (Die Zurückgabe dieser Güter an die Kirche wäre gleichbedeutend mit der Vernichtung des Staates). Corriere della Sera, 23 maggio 1909.

„Una statistica completa del patrimonio di tutte le opere pie che visono in Italia darebbe un sommato da sbalordire." (Italia nera, pag. 88 e 104.)

Auch in derselben Sitzung hat der Abgeordnete Chiesa nachgewiesen, dass die Jesuiten es meisterhaft verstehen, sich der Steuerpflicht zu entziehen, worauf ihr Blatt, die „Vera Roma" (30. Mai) mit der grössten Unverfrorenheit antwortete, die Jesuiten täten nur, wie so viele andere Steuerpflichtige.

Über die Art und Weise[1]) wie die römische Kirche es von jeher verstanden hat und immer besser versteht, Geld zu machen, könnte man ein ganzes Werk schreiben: Ablasshandel, Tarif für Gnaden, Tarif für Beatifikationen, Tarif für Sündenvergebung, Tarif für Messen, um die Seelen aus dem Fegefeuer zu erlösen — unzählig sind die Einnahmequellen, die wir nicht alle aufzählen können.

Die Tatsache, die wir feststellen wollen, ist folgende; *Die römische Kirche besitzt unermessliche Reichtümer und dieser Reichtum gehört mit zum Wesen ihrer Macht.*

Ist eine Armee zahlreich und verfügt sie über viel Geld, so muss sie ausserdem gut organisiert und gut diszipliniert sein.

Wir bewundern mit Recht die mustergültige Organisation der preussischen oder deutschen Armee oder der helvetischen Postverwaltung. Diese Institutionen aber erstrecken sich bloss auf ein Stück Erde. Die Organisation der römischen Kirche dagegen erstreckt sich über die ganze Erde.

[1]) Cfr. Italia nera, pag. 86, 87, 93, Captazione di eredità, pag. 102, 103.

Der eine Herr, der in Rom seinen Wohnsitz hat, zählt als seinen getreuen Generalstab eine grosse Anzahl Menschen, die man Kardinäle, Erzbischöfe, Bischöfe, Nuntien, Prälaten nennt und die allesamt ihm den Eid der Treue geleistet haben. Jeder von diesen Herren hat wiederum zu seiner Verfügung eine Anzahl Untergebener, die man Erzpriester, Canonici, Priester, Vicare, Diakonen und Seminaristen usw. nennt, die aber ohne Ausnahme dem Bischof in der feierlichsten Weise gewisse Gelübde abgelegt haben, — einige drei: Gehorsam, Keuschheit, Armut — die meisten wenigstens zwei: Keuschheit und Gehorsam, von denen das letzte als das wichtigste betrachtet wird. Das Zölibat für Priester, Mönche, Nonnen ist deshalb eingeführt worden, nicht um diese unglücklichen Menschen keuscher zu machen, sondern um sie dem Willen des Papstes gehorsamer zu machen. Gefällt es dem Herrn im Vatikan, irgend eine Kundgebung zu erlassen, so braucht er keinen Menschen um Rat zu fragen, keinem braucht er Rechenschaft abzulegen — seine Befehle haben in den fünf Weltteilen *forza di legge* und finden in dieser Armee von Bischöfen, Priestern, Mönchen, Nonnen gehorsame Vollzieher, die, durch keine Familienrücksichten gebunden, handeln, als ob sie allesamt Kinder wären des einen Mannes.

Und worauf stützt sich die Autorität dieses Menschen? Sie behauptet göttlichen Ursprungs zu sein — und aus denselben Büchern, in denen uns die zehn Gebote Gottes und die Einsetzung der Sakramente erklärt werden, erfahren wir die angebliche göttliche Einsetzung dieser Kirche, welche behauptet, die alleinige richtige christliche universelle Kirche zu sein. Da lesen wir:

„Die Kirche hat von Anfang an (seit 19 Jahrhunderten) ein Oberhaupt — sie ist ein Reich für die ganze Erde — das Haupt hatte stets seinen Sitz in Rom.

„Zur Leitung und Regierung der Kirche hat der Herr das Kollegium seiner Apostel ermächtigt und an ihre Spitze den Petrus gestellt und das bis an das Ende der Welt; Petrus und die Apostel leben in ihren Nachfolgern (Bischöfe, Kardinäle, Papst), so lange die Kirche besteht.

„Der Herr hat bei dem ersten Zusammentreffen den Simon als seinen Apostel erwählt und ihm allein einen andern Namen, Petrus, gegeben. Später hat er den Namen erklärt: du bist Petrus (Felsen) und auf diesen Fels will ich meine Kirche bauen und die Pforten (Mächte) der Hölle werden sie nicht überwältigen.

„Dir will ich die Schlüssel des Himmelreiches (Kirche) geben. Was immer du binden wirst auf Erden, das soll auch im

Himmel gebunden sein; und was immer du lösen wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gelöst sein.

„Nach seiner Auferstehung hat der Herr den Petrus dreimal gefragt: Liebst du mich? sodann sprach er zu ihm: Weide meine Lämmer, weide meine Schafe.“

„Petrus ist der Felsen, die Kirche ist das Gebäude; Petrus hat die Schlüssel und damit die Aufsicht, die Verwaltung des Hauses; Petrus ist der Hirt der ganzen Herde und nicht bloss eines Teiles derselben.

„Es war Gottes Fügung, dass Petrus seinen bleibenden Sitz in Rom genommen und dadurch die höchste Gewalt mit der römischen Kirche verbunden hat.

„Jeder einigermassen unterrichtete katholische Christ weiss, dass er nur so lange und insoweit Katholik bleibt, als er an das Wort seines Heilandes glaubt und seine Anordnungen und Gebote befolgt, daher auch alles, was die Kirche und ihr Oberhaupt lehrt und befiehlt, als vom Heilande gelehrt und befohlen ansieht und anerkennt“.

„Es kann daher niemand vom Papst abfallen, ohne auch von der Kirche abzufallen und folglich der ewigen Seligkeit verlustig zu gehen.“

So in aller Kürze die offizielle, populäre Lehre. Das Prestige, welches dem Papsttum als Basis dient, ist der allgemeine Glaube, der Papst sei das Haupt der Religion und der Vikar Jesu Christi. Ist das der Fall, so muss jeder, der das glaubt, ihn als seinen Vater, sein Haupt, dem man unbedingten blinden Gehorsam schuldig ist, betrachten. Etwas dagegen zu tun, wäre Gottlosigkeit.

Die *theologische, offizielle Lehre* ist etwas ausführlicher und noch anspruchsvoller: *Papa supra jus, contra jus, extra jus, omnia potest.* Das Konzil zu Florenz 1438 sagt: „Der heilige Stuhl oder römische Pontifex hält das Primat in der ganzen Welt, er ist der Nachfolger Petri des Apostelfürsten, er ist der Stellvertreter Christi, das Haupt der gesamten Kirche, der Lehrer und Führer aller Christen et ipsi in Beato Petro pascendi, regendi, et gubernandi universam Ecclesiam a Domino nostro Jesu Christo plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum et in sacris canonibus continetur.“

Man denke weiter an die Bulle: Unam Sanctam Bonifaz' VIII, Summis desiderantes affectibus Innocenz' VIII, Unigenitus Clemens' XI und schliesslich, last not least, an den Syllabus.

Ich brauche in dieser Versammlung nicht auf die Vermischung von einem Körnchen Wahrheit mit einer Menge von Irrtum, Ver-

fälschungen und krassen Lügen [1]), die diese Sätze enthalten, aufmerksam zu machen. Das eine müssen wir aber hier besonders fest ins Auge fassen.

Diese Mischung ist für Millionen Menschen von jedem Stand und Beruf, von jeder Nationalität, von jedem Bildungsgrad, vom Schuster bis zum Kaiser, vom Packträger bis zum Universitätsprofessor, heilige religiöse Wahrheit, bei welcher ihr Verstand eine Befriedigung ihres Bedürfnisses nach göttlicher Autorität, ihre Seele eine Beruhigung inbezug auf das ewige Heil findet. Und es ist nicht zu bezweifeln, dass viele dabei ganz aufrichtig sind.

Eine Nacht fuhr ich von Bologna nach Florenz. Auf der harten Bank dritter Klasse fing ich an zu schlummern, als meine Aufmerksamkeit durch ein lebhaftes Gespräch im benachbarten Koupee in Anspruch genommen wurde. Zwei Männer aus dem Volke unterhielten sich miteinander: Mein lieber Freund, sagte der eine, du nimmst doch an, dass es einen Gott giebt? – Jawohl. — Nun, wenn es einen Gott gibt, so muss der Papst unfehlbar sein! — Wieso? versetzte der andere. — Ganz einfach so: Wenn es einen Gott gibt, so kann er uns nicht ohne Führer (guida) durchs Leben, zur ewigen Seligkeit lassen — der Führer muss der höchste sein in der Kirche und der ist der Papst, als von Gott eingesetzter Führer muss er unfehlbar sein. — Du magst Recht haben!

Für diese Männer war die Unfehlbarkeit und Autorität des Papstes ein Postulat ihres Verstandes und ihres Gemütes, also ein religiöses Bedürfnis. Der liebe Gott ist weit, weit weg im Himmel. Der Herr Jesus ist ausser Kurs gesetzt; der sichtbare materielle Papst ersetzt alles!

Und wie sucht die römische Kirche dieses Bedürfnis zu wecken, wo es noch nicht zum Ausdruck gekommen, zu befriedigen und auszunutzen, wo es lebendig ist?

Gerade vermittelst ihrer wunderbaren Organisation, welche es versteht, die zahlreich vorhandenen Kräfte an Menschen und Geld so zu verwerten, dass sie neue Kräfte erzeugen und so die Macht weiter entwickeln und ausdehnen.

Die römische Kirche versteht es ausgezeichnet, die verschiedensten Gaben und Eigenschaften (gute und schlechte) ihrer Anhänger und Werkzeuge zu verwerten: Glaube, Aberglaube, Eifer,

---

[1]) Eine Lüge, dass Petrus Bischof von Rom gewesen sei — sicher ist er niemals in Rom gewesen; eine Lüge, dass Petrus der Hirt der ganzen Herde sei; eine Lüge, dass der Papst sein Nachfolger sei; die grösste aller Lügen mendacium mendaciorum ist, dass die römische Kirche ihr Fundament im neuen Testament habe.

Ehrgeiz, Aufopferungsfähigkeit, Egoismus, Liebe zur Wahrheit, Hang zur Lüge, Tugend und Sündhaftigkeit, wer sich für den Nächsten (aus Liebe) opfern will, wie der Streber, der nur Karriere machen will, die edelsten Menschentriebe und die niedrigsten usw. Die Kirche hat wahrhaftig einen guten Magen, ist aber auch ein vorzüglicher Koch. Für jeden Geschmack hat sie ein Speise, für jedes Bedürfnis eine Befriedigung, fürs Herz, für den Verstand, für das Gemüt, für die Sinne, für den lebens- und genussfrohen Menschen, wie für die weltmüde Seele, die hinter den Mauern eines Trappistenklosters den Frieden suchen will, den sie sonst nirgends gefunden hat.

Schon in einer bescheidenen Dorfkirche römischen Bekenntnisses kann man in den Zeremonien, welche da vor sich gehen, merken, dass das andächtige Volk, ohne etwas zu verstehen, an den Zeichen, an den Verbeugungen, an dem Gemurmel des in prächtigem Gewand offizierenden Priesters doch wie gefesselt ist, sich bekreuzt, Gebete murmelt, niederkniet, aufsteht, manövriert mit der Präzision eines preussischen Bataillons — und genau dasselbe tut es in den vielen tausenden von Kirchen und Kapellen, die auf dem ganzen Erdboden römisch-katholisch heissen. Der Stil ist überall derselbe. Der Unterschied besteht nur in einem grösseren oder kleineren Aufwand von Ornamenten. Aber wenn eine stille Messe wie ein Balsam für eine andächtige, betrübte Seele ist, welchen Genuss kann eine romantisch angelegte, kunstliebende Seele finden bei einem feierlichen Hochamt im Mailänder Dom oder gar in der Peterskirche in Rom? Die Majestät des Gebäudes, der Reichtum an Statuen und Gemälden, die vielen Priester und Offizianten in den prächtigsten Gewändern — die feierlichen Orgeltöne, die Herrlichkeit des Chorgesanges und des Gemeindegesanges, und der Dunst des Weihrauches, welcher Gebete und Opfersinn der gläubigen Seele symbolisieren muss und dazu noch der Umstand, dass bei hochfeierlichen Gelegenheiten, wie bei der Seligpreisung der Jungfrau von Orléans, zu zehn-, zwanzig-, fünfzigtausend und mehr beisammen sind. Das alles kann einem prädisponierten Gemüt so imponieren, dass es sich mit unwiderstehlicher Gewalt zu dieser grossen Gemeinschaft hingezogen fühlt.

Eins dürfen wir gar nicht vergessen noch unterschätzen: die römische Kirche enthält sämtliche Elemente der evangelischen Wahrheit. Nehmen Sie ihre Katechismen, zum Beispiel den von Martin, Bischof von Paderborn, und Sie werden unzählige Seiten mit Interesse, mit Zustimmung, mit Erbauung sogar lesen; nehmen

Sie das Messbuch, da entdecken Sie, unter dem Schutt der Jahrhunderte, eine Masse von köstlichen Perlen; wie viele Gebete sind darin enthalten, die jeder von uns von Herzen mitsprechen würde, nicht nur das „Misere mei Domine secundum magnam misericordiam tuam" und ähnliche, die aus Bibelsprüchen bestehen, sondern auch viele andere, die im Laufe der Jahrhunderte als Ausdruck der Frömmigkeit tieffühlender christlicher Seelen entstanden sind.

Von erschütternder Schönheit bleibt immer der „Dies irae..." oder der „Jesu Redemptor omnium ..." oder das Gebet für einen Sterbenden; aber welche Mischung von Frömmigkeit und Aberglauben, von Wahrheit und Irrtum, im „Lauda Sion Salvatorem ..." oder im „Pange lingua ..." und in vielen anderen, wo Perlen und Glassplitter durcheinander gemischt sind.

Die meisten frommen römisch Katholischen sind nicht imstande, die Mischung zu merken und schlucken alles herunter, als unumstössliche göttliche Wahrheit, und selbst aufgeklärte Leute, wie Alessandro Manzoni und Fogazzaro beten wie der einfältigste Bauer. Der Glaube wird in Aberglauben verwandelt.

Woher kommt das? Vor allem von der grossen Unkenntnis der heiligen Schrift, namentlich in lateinischen Ländern. Um die christliche Religion ungenierter verfälschen zu können, hat die römische Kirche instinktiv seit dem XIII. Jahrhundert (Konzil zu Tolosa 1229) die Lektüre der Bibel verboten. Petrus Waldés und die von ihm und seinen Anhängern eifrig betriebene Verbreitung des Evangeliums waren dem römisch-katholischen Klerus ein Dorn im Auge. Wir könnten ein ganzes Werk über dieses Thema schreiben, müssen uns aber hier damit begnügen, einige Punkte zu berühren.

Das tridentinische Konzil beschloss, dass der Grundtext der heiligen Schrift nicht das Hebräische und Griechische wären, sondern die lateinische Vulgata und verbot jede Übersetzung derselben in die Volkssprache. Die angeführten Hauptgründe sind folgende:

Die heilige Schrift ist zufällig entstanden, ohne besonderen göttlichen Befehl. — Sie enthält nicht alles, was zum Heil nötig ist. — Ausserdem ist sie dunkel, das Volk darf sie nicht lesen. Conc. Trid.

Die, welche behaupten, die Lektüre der heiligen Schrift müsste jedem erlaubt sein, verbreiten eine falsche ärgerniserregende, ketzerische und verderbliche Lehre. Index Reg. V.

Wie viele Verfolgungen Waldenser, Hugenotten, Reformierte, evangelische Christen überhaupt haben leiden müssen wegen ihres

Glaubens, ihrer Liebe zur Bibel, ist bekannt. Erst in den Ländern, wo die glorreiche Reformation des XVI. Jahrhunderts den Sieg davontrug, ist die Bibel wieder ein Volksbuch geworden.

In Frankreich ist das öffentliche Bibellesen erst seit der grossen Revolution wieder möglich geworden. In Italien war die Bibel bis zum Jahre 1848, in Rom besonders bis zum 20. September 1870 eine streng verbotene Ware. Das Resultat ist, dass die grosse Masse des italienischen Volkes vom Schuster bis zum Minister, vom Packträger bis zum Universitätsprofessor, mit wenigen Ausnahmen, eine überraschende Unkenntnis des wahren, ursprünglichen Christentums an den Tag legen. Wer tiefe, aufrichtige religiöse Bedürfnisse hat, ist nicht in der Lage, zwischen wahrem und verfälschtem Christentum zu unterscheiden und glaubt alles, was die Kirche lehrt [1]) und in dieser frommen Unwissenheit liegt ein Stück vom Wesen der Macht der römischen Kirche

Auf der andern Seite erleben wirs, dass wer durch Nachdenken zur Überzeugung kommt, dass diese oder jene Lehren widersinnig sind, aus derselben Bibelunkenntnis nicht imstande ist, Wahrheit und Irrtum zu unterscheiden, und schüttet das Kind mit dem Bade aus. Um den Papst und seinen Klerus zu bekämpfen, bekämpfen sie das ganze Christentum. Einem bekannten Schwätzer ist sogar eingefallen, ein dickes Buch zu schreiben, um nachzuweisen, dass Christus nie gelebt hat — folglich kann der Papst nicht sein Nachfolger sein.

Lassen Sie uns aber zu der wohlorganisierten Armee — oder Hierarchie zurückkehren. Clero regolare e clero secolare: Priester, Mönche, Nonnen — eine Masse von Orden und Kongregationen.

Ein Mittelding zwischen Clero regolare e clero secolare bilden die Jesuiten, unter welcher Benennung wir nicht bloss die sozusagen offiziell eingetragenen Mitglieder der von Ignaz von Loyola gegründeten Gesellschaft verstehen, söndern all die verwandten Orden und einzelnen Menschen, Priester, Mönche, Nonnen, Laien, die sich dazu hergeben, willige Werkzeuge des „schwarzen Papstes“ zu sein.

Hat einmal der französische Bischof Dupanloup den berühmten Satz ausgesprochen: *Mon clergé marche comme un régiment*, so kann heute mehr wie je jeder Bischof es ihm nachsprechen, allen voran

---

[1]) Von der unbefleckten Empfängnis der Maria bis zu der schöpferischen Macht des Priesters, der in der Messe imstande ist, die Hostie in Fleisch und Blut Christi zu verwandeln.

der höchste römische Bischof, dem alle die andern mit ihrem Gesamtklerus untertan sind.

So entfaltet diese wunderbar organisierte, gefügige Armee ihre emsige Tätigkeit über die ganze Erde und sucht, nicht ohne Erfolg, jedes Gebiet der menschlichen Tätigkeit zu beherrschen. Sie schickt Missionare bis zu den fernsten, fremden Völkern, um durch Predigt, Unterricht und andere Mittel sie zum römischen Glauben zu führen, und wir müssen uns hüten, ihren Eifer, ihre aufrichtige Frömmigkeit, ihren Aufopferungssinn, ihre Erfolge gering zu schätzen. Wo sie Eingang findet, wie da wo sie seit Jahrhunderten zuhause ist, nimmt sie das Kind womöglich bei der Geburt an, gliedert es durch die Taufe in die Reihe der Mitglieder der Gesellschaft oder des Vereins, der Kirche heisst, ein, dann durch verschiedene Handlungen, Sakramente, Gebräuche oder Zeremonien hindurch, in den wichtigsten Momenten des Lebens: Konfirmation oder Firmung, Beichte, Kommunion, Ehe, letzte Ölung, lässt sie jedes Individuum seine Zusammengehörigkeit zum Ganzen fühlen und zugleich seine Abhängigkeit von der Kirche, ja bis nach dem Tod, bis durchs Fegefeuer hindurch, bis zur Seligsprechung, wenn es ihr konveniert, bemüht sie sich, der Welt zu zeigen, dass ihr Einfluss wirklich katholisch, das heisst, universell ist.

Sie besitzt eine bewunderungswürdige Begabung, sich in allen Verhältnissen zurecht zu finden. Man könnte ein ganzes Buch schreiben über das *Anpassungsvermögen* der römischen Kirche. Das Familienleben beherrscht sie vornehmlich durch die Beichte, das soziale Gebiet durch alle möglichen Einrichtungen. Sie gründet Waisenhäuser, Krankenhäuser, allerlei Confraternités für Männer und Frauen, ja sogar für Kinder.

Für die, die lustig sein wollen, ordnet sie alle möglichen Feste an: der Karneval in Rom, in Venedig, in Köln ist berühmt, die Corsa dei Barberi in Rom war ebenso berühmt wie der Karneval; die Colombina in Florenz hat sich dermassen im Volksleben eingebürgert, dass sie schwerlich ausgerottet werden wird.

Hat aber jemand unter dem Druck des Schuldbewusstseins das Bedürfnis, durch besondere Werke seine Sünden zu büssen, um Trost, Vergebung und Frieden zu finden, so hat die römische Kirche auch dafür Rat. Der Beichtstuhl wird ihm Mittel und Wege vorschreiben, um mit Sicherheit ans Ziel zu gelangen.

Die *Einrichtung der Beichte* oder das Recht der Vormundschaft bildet ein wichtiges, vielleicht das wichtigste Hauptstück im Wesen der Macht der römischen Kirche. In diesem Kapitel wie in vielen andern sind die römischen Theologen nicht bloss mit der biblischen Lehre im Widerspruch, sondern (mit sich selbst)

untereinander. Einig sind sie alle darin, dass die Beichte oder das Sakrament der Busse[1]) göttlicher Einsetzung ist, aber während Bellarmin die Einsetzung der Beichte schon im 3. Kapitel der Genesis erblickt, bekennt ehrlich Thomas von Aquino, der Hoftheologe der römischen Kirche: Praeceptum de confessione non est ab homine primo institutum, quamvis sit a Jakobo promulgatum: sed a Deo institutionem habuit, quamvis expressa ipsius institutio non legatur (summa suppl. 6,2). Und Bischof Martin von Paderborn bei der Erklärung von Joh. 20, 22 und 23: „Nehmet hin den heiligen Geist usw." drückt sich sehr vorsichtig aus: „Nach der göttlichen Tradition und der ausdrücklichen Lehre der Kirche hat Christus mit diesen Worten die Gewalt der Sündenvergebung, die er selbst ausgeübt hatte, auf seine Apostel und deren Nachfolger, die Bischöfe und die Priester wirklich übertragen, und er hat diesen daher nicht bloss die Gewalt verliehen, die Sünden für vergeben zu erklären, sondern er hat, wie die heilige Synode von Trient sagt, durch diese „ausgezeichnete Handlung und in diesen so klaren Worten, den Aposteln und ihren rechtmässigen Nachfolgern die Gewalt verliehen, die Sünden auch wirklich zu vergeben und zu behalten, um die nach der Taufe gefallenen Gläubigen mit Gott wieder zu versöhnen. (Conc. tr. sess. XIV, Cap. 1). Wer das nicht glauben will: anathema sit."

Weiter erklärt das Tridentinische Konzil: Wenn jemand behauptet, es sei nach göttlichem Gesetz zur Vergebung der Sünden nicht notwendig, im Sakrament der Busse ... jede Sünde zu beichten ..: anathema sit.

Solcher offiziellen Lehre und Verdammungsaussicht gegenüber kann man sich leicht denken, welche Angst inbezug auf sein ewiges Seelenheil den gläubigen Katholiken ergreift, wenn er es versäumt, den richtigen Weg zur Sündenvergebung zu betreten, und da die Kirche verlangt, dass man wenigstens einmal jährlich eine gründliche Beichte ablege, so sind, besonders in der Woche vor Ostern die Beichtstühle überfüllt und ein aufmerksamer Beobachter könnte sich leicht vergewissern, dass mancher, der sich 51 Wochen lang als Freigeist, Priesterfresser, vielleicht sogar Gottesleugner gebärdet hat, plötzlich vom Beichtbedürfnis, wie von der Influenza, befallen wird und, möglichst unbemerkt, zum Tribunale della Penitenza kriecht.

Es ist hier nicht unsere Aufgabe, eine theologische Prüfung der Lehre und Praxis der Ohrenbeichte vorzunehmen, sonst könnten wir leicht nachweisen, dass sie, in ultima analysi, die Negation

---

[1]) Die quasi Materia des Sakramentes der Busse besteht aus drei Teilen: Reue, Beichte und Genugtuung.

des Evangeliums ist: der Mensch-Priester usurpiert die Stelle, die dem allmächtigen und allbarmherzigen Gott allein gehört.

Dass es Priester und Poenitenten gibt, die es aufrichtig und ernst meinen, wollen wir keineswegs in Abrede stellen. Dessenungeachtet bleibt die Ohrenbeichte nicht bloss ein intellektueller Irrtum, sondern eine Quelle unzähliger Übel und Verirrungen auf sittlichem Gebiet. Es würde genügen, die Bücher zu lesen, aus welchen die Beichtväter ihre Instruktionen schöpfen, um schamrot zu werden. Solange Rom unter der päpstlichen Allmacht stand, musste jeder, unter Androhung schwerer Kerkerstrafen, regelmässig beichten und trotzdem, oder gerade deshalb, war Rom die korrumpierteste Stadt der Christenheit: Luigi Desanctis, der selber römischer Priester und Beichtvater war, schreibt: „La bestemmia contro Dio è il vizio dominante del Romano, ma il bestemmiatore si confessa, parte assoluto e non ancora uscito di chiesa incomincia a bestemmiare. L'ubriachezza, l'omicidio, il furto, la frode, l'adulterio sono delitti assai comuni, ma chi li commette se ne confessa e si crede assolto, e l'immoralità non solo non si arresta, ma per la facilitá di esser perdonata a prezzo di preghiere si commette senza ribrezzo ... „Le statistiche criminali sono lì per deporre che nei paesi ove è in uso la confessione i delitti sono assai maggiori che non lo siano nei paesi protestanti ...

„Il più sfacciato libertino non potrebbe leggere senz' arrossire le turpitudini che trovansi nei libri di teologia morale; ed è su questi libri che si forma l'educazione dei chierici nei seminari. Quelle giovani menti, fervidi, più che mai esaltate per la forzata privazione, dopo quattr' anni impiegati nello studio di tutte le possibili ed imaginabili laidezze, cosa faranno quando nel fiore della loro gioventù, si trovano da solo a solo con vaga fanciulla, con giovane sposa che ad essi apre il suo cuore confidando le proprie debolezze!"

Durch die Ohrenbeichte ist der Begriff selbst der Sünde verfälscht. Wissen Sie, wie zum Beispiel in der Diözese von Como die Sünden eingeteilt sind? Da liest man in einer Tabelle, die in jedem Beichtstuhl verdeckt aufgeschlagen ist, ein Verzeichnis der schwersten Sünden, die der gewöhnliche Beichtvater nicht verzeihen kann, sondern nur der Bischof.

Die erste, die schwerste Sünde ist: Accessus tertio ad templa aut conventus haereticorum tempore quo habetur sermo aut celebrantur ritus sectae. Die zweite ist: Homicidium voluntarium.

Welche furchtbare Macht ist die Beichte in den Händen des römischen Klerus! „Alle und jede Sünde und die Umstände noch dazu, welche die Art der Sünde ändern" muss das gläubige Schaf

seinem Beichtvater ausführlich berichten und jede Frage beantworten, die an ihn gerichtet wird.

So kann der Klerus wie der allwissende Gott, alles wissen, was in der ganzen Christenheit, in Familie, Haus, Gesellschaft vorgeht, und zu dieser Macht ist er gelangt, dank der Unwissenheit seiner Patienten, vermittelst einer Verfälschung der heiligen Urkunden des Christenglaubens, die uns wohl recht deutlich von der Notwendigkeit von Reue, Busse, Bekenntnis unserer Sünden sprechen, aber kein Wort enthalten von der Ohrenbeichte, noch von der Monopolisierung derselben in den Händen einer Kategorie von Menschen, die Klerus heisst.

Wie Papst Gregor VII das Priesterzölibat eingeführt hat, weil er sagte: die Kirche kann erst von der Herrschaft der Laien befreit werden, wenn die Priester von der Herrschaft der Frau befreit werden, so hat Innocenz III den Beichtzwang definitiv eingeführt, damit dadurch der Priester die Frauen unter seine Herrschaft bekäme und durch die Frauen die Männer und das ganze Laienvolk. Die Apologeten der römischen Kirche behaupten, das Beichtgeheimnis sei niemals verletzt worden. Wir wollen gar nicht in Abrede stellen, dass es ehrliche Beichtväter gegeben hat. Die meisten haben wohl kein Interesse, die Konfidenzen ihrer Poenitenten weiter zu erzählen. Aber wenn es im Interesse der Politik der Kirche liegt, etwas zu erfahren, so darf der Papst, darf der Jesuitengeneral einen Beichtvater von seinem Eid entbinden. Nur ein Beispiel, aber klassisch: Als im Jahre 1848 die römische Republik die Archive der Inquisition eröffnete, da fand man Briefe von piemontesischen Bischöfen, welche unter der Nota „sotto segreto“ (unter Geheimnis) dem Papst die Berichte des Beichtvaters von König Karl Albert, der zum Konstitutionalismus neigte, mitteilten. Der Beichtzwang ist die frechste polizeiliche Massregel gegen Hohe und Niedrige; und Priesterzölibat und Beichtzwang gehen Hand in Hand und gehören zum Wesen der Macht der römischen Kirche.

Ungeheuer ausgedehnt ist immer gewesen der Einfluss der römischen Kirche auf politischem Gebiet. Besondere Dienste hat hier der Jesuitenorden ihr geleistet. Die Jesuiten haben es vor allem verstanden, ihre Netze über die ganze römische Kirche auszuwerfen, zunächst um selber die Herrschaft zu führen.

Es ist bekannt, dass die Jesuiten in Rom selbst ein Zufluchtshaus für reuige, schöne Sünderinnen gegründet haben. Diese waren zum Teil gewesen und waren noch die Maitressen von Kardinälen und anderen hohen Würdenträgern der heiligen Kirche. Durch jene Weiber konnten die Jesuiten alles erfahren, was sie wollten; des-

halb erteilten sie ihnen leicht die Absolution und hiessen sie weiter sündigen — die Jesuitenmoral erlaubt das.

Von der Zeit, wo die Inquisition funktionieren durfte, wollen wir nicht weiter reden, auch nicht von der, in welcher es Mode war, dass jeder Herrscher einen Jesuiten als Beichtvater hatte. Damals war die Politik von der römischen Kirche durch die Jesuiten vollkommen beherrscht. Die wenigen Päpste, die sich der Leitung der Jesuiten haben entziehen wollen, haben es bekanntlich schwer büssen müssen.

Wir wollen heute nicht weiter zurückgreifen als bis zum Jahre 1870, wo die römische Kirche durch den Verlust des Kirchenstaates und der Stadt Rom selbst das sichtbarste Stück ihrer irdischen materiellen Basis verlor.

Welche grossartige Niederlage die päpstliche Politik der Kaiserin Eugenie und ihres Beichtvaters kurz vorher erlitten hatte, ist eine Parenthese, die wir hier nur anzudeuten brauchen.

Tatsache ist es, dass, als die Soldaten Viktor Emanuels durch die Bresche von Porta Pia in die ewige Stadt einzogen, die zivilisierte Welt dachte, es wäre jetzt aus mit der Macht des Papsttums, vor allem mit der politischen. Viele hofften auf eine Erneuerung auf religiösem Gebiet. Protestantischerseits sah man mit besonderer Sympathie auf die Bewegung, die den Namen Altkatholizismus annahm.

Man betrachtete einen *Döllinger* in Deutschland, einen *Hyacinthe Loyson* in Frankreich wenn nicht als Reformatoren, doch wenigstens als Herolde und Vorläufer einer neuen Reformation. Aber aus dem Altkatholizismus ist nicht viel geworden, aus welchem Grunde, können wir hier nicht untersuchen.

Tatsache ist es, dass gerade in der Niederlage die Kompaktheit der römischen Kirche, die eiserne Disziplin ihrer Hierarchie, die politische Klugheit ihrer leitenden Männer, der blinde und doch instinktive intelligente Gehorsam der sogen. *hörenden* Kirche sich glänzend bewährten. Hier brauche ich nur zu erwähnen, wie sie es verstanden hat, die Fehler der grössten Politiker des protestantischen Preussens, die wegen ihrer protestantischen Unkenntnis des Wesens der römischen Kirche und ihrer Geschichte den unglücklichen Kulturkampf entfesselt hatten, auszunützen, um nicht nur ungebeugt daraus hervorzugehen, sondern sogar dem mächtigsten protestantischen Staat des Kontinents die Friedensbedingungen zu diktieren und den eisernen Kanzler *nolens volens* nach Canossa zu führen.

Aus Unkenntnis des Wesens der Macht der römischen Kirche hat der riesengrosse Bismark die Gleichgültigkeit schwer büssen

müssen, mit welcher er und die andern Politiker Europas die Warnung aufnahmen, die der damalige bayrische Ministerpräsident Chlodwig v. Hohenlohe an die europäischen Regierungen richtete (Zirkulardepesche vom 9. April 1869) betreffend die Gefahren, welche die Unfehlbarkeitserklärung als Proklamierung des Universalepiskopats des Papstes für alle zivilisierten Völker enthielt, indem dieses neuformulierte Dogma nur eine unumwundene Erklärung der päpstlichen Omnipotenz auf dem religiösen und auf dem politischen Gebiet, wie sie schon im Syllabus von 1864 ausgesprochen worden, war (Th. Kolde p. 65, Sybel. Klerikale Politik im 19. Jahrhundert). Es ist auf juridischem Gebiet der Triumph des kanonischen Rechtes auf Kosten des Volksrechtes. (It. Nera 94.)

Ist augenblicklich die Macht des musterhaft geschulten päpstlichen Zentrums im deutschen Reichstage nicht mehr so intensiv wie vor 10 Jahren dank der klugen Politik des Fürsten Bülow, der mit überraschendem Erfolg den Krummstab aus den Insignien der hohenzollerschen Krone ausschaltete (Tägl. Rundschau 3. V. 09), so wissen wir nicht, welche Überraschungen die Zukunft uns bringen wird.

Noch im Jahre 1903 konnte Theodor Kolde, Dr. in Erlangen, schreiben: „Es mag uns Protestanten gefallen oder nicht, wer die Geschichte des Papsttums an sich vorüberziehen lässt, muss zugeben, dass seit den Tagen Innocenz III. das Papsttum niemals eine glänzendere und mächtigere Stellung eingenommen hat als heutzutage. Nicht nur die katholischen Fürsten, *fast noch mehr protestantische,* überbieten sich in faktischen und — rednerischen Huldigungen gegenüber dem klugen Greise auf dem römischen Bischofsstuhl, der es wagen durfte, *die Reformation eine Pest* zu nennen. Mit hoher obrigkeitlicher Erlaubnis wird ohne Rücksicht auf das gute Recht und das religiöse Empfinden der Evangelischen die mehr als 300 Jahre unterlassene und nicht notwendig zur katholische Religionsübung gehörige Frohnleichnamsprozession in überwiegend evangelischen Orten wieder eingeführt, „damit," so erklärt das Tridentinum den Zweck desselben, „ihre Widersacher beim Anblick so grossen Glanzes und einer so grossen Freude der ganzen Kirche gegenüber, entweder kraftlos und gebrochen vergehen, oder von Scham ergriffen und zu Schanden gemacht, mit der Zeit Busse tun."

Viel Aufsehen haben vor nicht allzulanger Zeit Enthüllungen aus den Denkwürdigkeiten des Fürsten Reichskanzlers v. Hohenlohe erregt. Papst Leo XIII. hätte im Jahre 1893 im Zusammenhang mit der deutschen Militärvorlage ein Geschenk von 500 000 Fr. gewünschst und einen Edelstein als vorläufiges Geschenk erhalten.

Die deutsche Regierung hat sowohl die Forderung wie die Leistung des Geschenks von 500000 Fr. bestritten, dagegen erklärt, dass Kaiser Wilhelm dem Papst zu jener Zeit einen wertvollen Bischofsring habe überreichen lassen. Eine genaue Beschreibung davon ist in Reklams Universum vom 10. Januar 1907 zu lesen.

Wie sehr die östereichische Politik bis zur josephinischen Zeit vom Vatikan aus geleitet war und heute wieder geleitet wird, ist bekannt, aber noch lange nicht genug. Kaiser, Tronfolger, Erzherzöge, Erzherzoginnen, hoher Adel, Volk, alles, mit Ausnahme der jüdischen Bankiers und der paar Protestanten, steht, mehr oder weniger, als williges Werkzeug in der Hand des Klerus, und dieser in der Hand des päpstlichen Nuntius. Daher auch die ungeheuren Schwierigkeiten, die sich der Los-von-Rom-Bewegung entgegenstellen.

Von Spanien, Portugal, Belgien, wollen wir hier nicht reden, die Regierungen und Parlamente dieser Länder tanzen alle nach der vatikanischen Flöte.

Was uns aber als Protestanten, als evangelische Christen schmerzt, ist, dass nicht nur in Deutschland, sondern auch in allen andern Ländern mit überwiegend evangelischer Bevölkerung, in England, in Holland, ja sogar in Dänemark, Schweden und Norwegen, die politische Macht des Vatikans, trotz der Niederlage von 1870 fast jedes Jahr neue Erfolge aufzuweisen hat.

Und warum? Nicht nur wegen der oberflächlichen Kenntnis jener Politiker vom Wesen der römischen Kirche, sondern auch weil sie sich einbilden, der Vatikan sei schliesslich doch ein starkes Bollwerk gegen die Umsturzparteien und eine kostbare Stütze von Autorität, Legitimität und Konservatismus (Kolde 55). Eine Erklärung Giolittis vom 27. Mai im italienischen Parlament drückt denselben falschen Gedanken aus.

Ja, die *klügste*, *schlauste*, *zielbewussteste Politik* bildet ein *Gutstück des Wesens der Macht der römischen Kirche.* Leo XIII. ist der richtige Nachfolger und Fortsetzer gewesen der Politik seines grossen Vorgängers Leo I. gegen den schwachen Kaiser Valentinian 445 und Leo III. gegen den mächtigen Karl den Grossen (I. Freimund pag. 7, 8).

Der berühmte Spruch: *Videbis mi fili quam parva sapientia regitur mundus* ist leider nur zu wahr — aber anwendbar auf die protestantischen und liberalen Politiker, nicht aber auf die römische Kirche. Wenn wir Evangelische unsere Hoffnung auf die Weisheit unserer Politiker setzen, so sind wir schlecht bestellt.

Und doch, wenn ich in dem hohen Rat der protestantischen Mächte sitzen dürfte, so würde ich ihnen eine kurze aber inhalts-

schwere Rede halten: „Deutschlands und Englands Politiker, ihr ermüdet euch in der Pflege von Verdächtigungen, Rivalitäten und Eifersüchteleien und zehret eure beste Kraft auf in der Übersetzung in die Wirklichkeit des alten Weisheitsspruches: Si vis pacem para bellum — der tertius gaudens dabei ist die römische Kirche.

Ein viel schönerer und zeitgemässerer Spruch wäre: *Si vis pacem para pacem*, — ein Bündnis der protestantischen Mächte: Deutschland, Skandinavien, Holland, England und der Schweiz, indem es die materiellen Interessen dieser Länder in ungeahnter Weise in die Höhe bringen würde, würde für die ganze zivilisierte Welt ein Hort des Friedens, der Freiheit, der Wohlfahrt und des Fortschrittes werden, wie in kleinerem Masstabe das Bündnis von 22 selbständigen Staaten nur dazu gedient hat, aus dem kleinen helvetischen Land ein Ideal von friedlichem Fortschritt zu machen.

Ein Hauptmittel in der Hand des römisch-katholischen Klerus, um seine Macht auszuüben und zu erweitern, ist *die Presse*. Nicht als ob die römische Kirche eine besondere Neigung hätte, die ihr angehörigen Völker aufzuklären — nein! Sondern da nun einmal die Buchdruckerkunst erfunden worden ist, will die Kirche nach Möglichkeit diese Kunst monopolisieren. Daher die Censur.

Und Sie wissen, meine Brüder, dass ein guter römischer Katholik kein Buch veröffentlichen darf, ohne sich zuerst beim zuständigen Bischof ein „Imprimatur" geholt zu haben, sonst unterliegt er kanonischen Strafen. Sodann giebt es einen *Index librorum prohibitorum* — Verzeichnis der verbotenen Bücher, und wer einmal in das Verzeichnis aufgenommen worden ist, muss sehen, wie er seine Seele vom Fegefeuer oder gar von der Hölle retten kann.

Was die Reformation, die französische Revolution und die Freiheitsbestrebungen des verflossenen Jahrhunderts zu Gunsten der freien Bücherverbreitung geleistet haben, kann nicht hoch genug angeschlagen werden.

Doch dürfen wir nicht vergessen, dass in römisch-katholischen Ländern die Freiheit, auf diesem Gebiet noch eine ganz junge Pflanze ist. Bis zum Jahre 1848 wäre es nirgends erlaubt worden, in Italien Bibeln oder evangelische Bücher zu drucken oder zu verkaufen, ja sogar wenn ein Italiener im Ausland ein Buch hätte veröffentlichen lassen, ohne kirchliche Genehmigung, so wäre derselbe von italienischen Gerichten verurteilt worden. Ein klassisches Beispiel ist folgendes: Als Alexis *Muston* seine Waldensergeschichte im Ausland veröffentlichen liess, war er Pastor einer Waldensergemeinde auf italienischem Gebiet. Ohne

Vorladung wurde er, ohne sein Wissen, zum Voruntersuchungsgefängnis verurteilt und die Gensdarmen nach seiner Wohnung geschickt, um ihn zu arretieren. Zum Glück erfuhr es der König Carl Albert, der, obgleich ein guter römischer Katholik, eine gewisse Vorliebe für die Waldenser hatte. Er liess den Pfarrer von Turin heimlich benachrichtigen von der Gefahr, die seinem Amtsbruder in den Bergen drohte und dem Turiner Pfarrer gelang es, Alexis Muston rechtzeitig zu benachrichtigen, so dass er über die Alpen mitten im Winter flüchten konnte. Er musste aber jahrelang, d. h. bis 1848 in der Verbannung zubringen.

Braucht man sich heute in Italien vor dem Inquisitionstribunal nicht mehr zu fürchten, so ist doch die evangelische Presse noch lange nicht imstande, dem Einfluss der römischen mit Erfolg entgegen zu treten, und dieser Einfluss ist ungeheuer und verhängnisvoll. Die meisten Evangelischen haben keine Ahnung von der Tätigkeit, welche die römisch-katholische Presse in allen Ländern entwickelt: Zeitungen aller Art, politische, religiöse, (manchmal sehr erbauliche), angeblich wissenschaftliche Traktate, massenhaft in deutscher, französischer, italienischer, englischer Sprache verbreitet, vor allem um mit allen möglichen und unmöglichen, ehrlichen und unlautern Mitteln, den Protestantismus d. h. die evangelische Kirche zu bekämpfen.

Den Andersgläubigen gegenüber ist jede Verläumdung erlaubt. Janssen und Denifle sind noch Waisenknaben im Vergleich mit gewissen Traktaten, die von dem Canisius Pressverein, von den Salesianern und von unzähligen anderen Vereinen verbreitet werden. Ein sehr beliebtes Thema, welches in allen Tonarten gesungen wird, ist die Herrlichkeit der römisch-katholischen Kirche: Sie allein ist die wahre Kirche, weil sie allein vom Herrn Jesu gestiftet worden ist; weil sie einig, weil sie heilig, weil sie katholisch, weil sie apostolisch ist. Sie ist 1900 Jahre alt: der Protestantismus ist ein Konglomerat von Sekten, kaum 300 Jahre alt. Alles, was gegen unsere Reformatoren gelogen und tausendmal aufs glänzendste widerlegt worden ist, wird immer wieder aufs neue gelogen:

*Luther* ist aus dem Kloster gegangen, um eine von ihm entführte Nonne zu heiraten; er war ein Trunkenbold und ist elendiglich durch Selbstmord in die Hölle gefahren. *Zwingli* ein elender abtrünniger Priester. — *Calvin* ein grausamer Tyrann, der den Servet hat verbrennen lassen. *Calumniare audacter semper aliquid haeret:* das Volk glaubt alles. Die Gebildeten sind meist zu gleichgültig, um das Falsche vom Wahren zu trennen.

Bei der Katastrophe von Messina haben sich die evangelischen Pfarrer und Laien aus reiner patriotisch christlicher Menschenfreundlichkeit bemüht, nach Kräften den Verunglückten Hilfe zu leisten. An der Spitze des nationalen Frauen-Hilfskomitees stand eine in Rom ansässige Frau eines auf dem Gebiet der Wohltätigkeit sehr bekannten Waldensers. Ausserdem hatten auch die evangelischen Waisenhäuser, sowohl der Methodisten wie der Waldenser, der Regierung ihre patriotisch-christlichen Dienste angeboten. Das genügte, um die römisch-katholische Presse von Palermo, Neapel, Rom, Turin, bis Köln, Berlin, in Harnisch zu bringen und die Fabel zu verbreiten, die Waldenser hätten sich wie gierige Lämmergeier auf die Waisenkinder von Messina und Reggio geworfen und sie massenhaft weggeführt, um sie im evangelischen Glauben zu erziehen.

Als dann einer der ersten Urheber der Verläumdung (natürlich ein Priester) entdeckt und laut § . . . des Strafgesetzbuches gezwungen wurde, zuzugeben, dass er schlecht informiert worden war, haben sich die Zeitungen, welche die Lüge weiterverbreitet hatten, u. a. auch die kölnische Volkszeitung, wohl gehütet, die Berichtigung aufzunehmen. — Calumniare audacter.

Der „Momento“ von Turin hat sich jedoch dabei die Finger schrecklich verbrannt. Er hatte behauptet, das Waldenser Hilfskomitee von Torre P. hätte eine Anzahl sizilianischer Waisenkinder kommen lassen, um sie protestantisch zu erziehen, musste aber einen Brief vom Bürgermeister von Torre P. veröffentlichen und erklären, dass das Hilfskomitee von Torre P. keine religiöse Färbung trug, sondern dass in ihm neben dem Waldenser Pfarrer der römisch-katholische Priester tätig war, und dass sämtliche römisch-katholischen Kinder, welche von der Regierung nach Torre P. geschickt worden waren, nicht einmal in die neutrale Kommunalschule geschickt wurden, sondern in die spezifisch römisch-katholische *scuole mauriziane*, die unter der Leitung der Priester und Nonnen stehen.

Warum in dem Augenblick, wo von allen Seiten, ohne Unterschied von Nationalität oder Sonderbekenntnis, das Gefühl von menschlicher Solidarität zum schönsten Ausdruck, zum sozusagen elementaren Ausbruch kam, warum ist die römische Klerisei so unsagbar langsam und träge gewesen? Warum, als die exkomunizierten König und Königin förmlich ihr Leben aufs Spiel setzten, um Hülfe zu bringen, begnügten sich die vatikanischen Herren ruhig zu Hause zu bleiben? Aber das Calumniare haben sie nicht vergessen.

Ein anderes Beispiel: Sie, meine Brüder, wissen alle, dass M. Ed. Morel, der edle Gründer (fondateur) der Association pour

la Reforme du Congo (Kongo-Reform-Assoziation) in der uneigennützigsten Weise und gottlob mit grossem Erfolg seit 15 Jahren für die Rechte der Eingebornen in Westafrika arbeitet und wie er ohne politische Hintergedanken gegen jede Tyrannei, möge sie von Frankreich, von England oder vom Kongostaat ausgehen, kämpft. Der belgische Sozialist Vandervelde hat ihm das schönste Zeugnis ausgestellt. (Essor, 20. Mai 1909.)

Auch der römisch-katholische Priester Père Vermeersch hat in löblicher Weise Partei genommen für die Eingebornen und in seinem Buch „La question congolaise“ die Infamien der Exploiteurs des noirs an den Pranger gestellt. Leider hat er sich dabei gräuliche Verleumdungen gegen die evangelischen Missionare zu Schulden kommen lassen (Essor, 3. April 1909), die er beschuldigt, dass sie nur Geschäfte machen und dass sie mit einem jährlichen Gehalt von 25,000 Fr. ein bequemes Leben führen und von jedem eingebornen Evangelisten einen Eid *„serment d'allégeance au roi d'Angleterre,“* verlangen.

Sowohl Edouard Morel wie andere haben die Unwahrheit der Behauptungen von Père Vermeersch nachgewiesen und ihn wiederholt aufgefordert, seine Verleumdungen zurückzunehmen. Der Père Vermeersch schweigt sich aus. Calumniare audacter! Haereticis fides non est servanda.

Die Kraft dieser Verleumdung, entstandene Entrüstung gegen die evangelischen Missionare, muss weiter geschürt werden, damit die Römisch-katholischen vor dem Protestantismus gewarnt werden. Die Pflege des Lügengeistes unter der spezifischen Form der Verleumdung gehört mit zum Wesen der Macht der römischen Kirche.

Trotzdem wir keine besonderen Hoffnungen inbezug auf die Zukunft des *Modernismus* setzen, können wir nicht umhin, eine gewisse Sympathie für seine Vertreter zu hegen, denn es sind gewiss manche, welche ein aufrichtiges Bedürfnis nach Wahrheit und Freiheit im Herzen tragen. Einen grossen Mut haben die Meisten allerdings nicht an den Tag gelegt, indem sie immer — oder fast immer — ihre Elucubrazioni anonym [1]) veröffentlichten, um so schlauer ist die vatikanische Presse gegen sie verfahren.

Die Blätter, welche als Organe der Modernisten angesehen wurden „Gli studi religiosi“ (Florenz), „Il Rinnovamento“ (Mailand), „Nova et Vetera“, „La Rivista di Cultura, müssen nach und nach eingehen. Eine politisch sehr gemässigte Zeitung, *„Il Giornale d'Italia“*, ohne zu den Modernisten zu gehören, öffnete ihnen ab

[1]) Il Programma dei Modernisti risposta all'enucha pasciendi hat seine Wirkung ganz verfehlt, weil es keine Unterschrift trug.

und zu ihre Spalten, was übrigens auch der „Corriere della Sera“ von Mailand, die „Tribuna“ von Rom und andere taten.

Da führte der Vatikan gegen die liberale Presse einen Meisterzug. In dem Augenblicke, wo das Ministerium und die konservative Partei im Parlament zitterten aus Furcht vor den vereinigten Umsturzparteien: Sozialisten, Radikalen, Republikanern, . . . da trat Monsignor Benigni, der Vertrauensmann von Pius X. und Merry del Val mit den Führern der konservativen Partei in Verbindung und versprach ihnen bei den nächsten Wahlen die Hülfe der Klerikalen, wenn die Hauptorgane der Konservativen die Nachrichten über die religiöse Bewegung in Italien aus der Hand des päpstlichen Staatssekretärs entnehmen wollten.[1])

Die „Tribuna“ von Rom, der „Corr. d. Sera“ von Mailand und andere gingen auf diesen anscheinend harmlosen Vorschlag ein — der „Giornale d'Italia“ dagegen wollte seine Unabhängigkeit nicht aufgeben und refüsierte. Da wurde von allen Kanzeln gegen den Giornale agitiert, seine Abbonnenten wurden mit der Exkomunikation bedroht . . . endlich musste der Giornale d'Italia auch kapitulieren, um weiterbestehen zu können. Warum gerade er und nicht so viele andere Blätter, die täglich gegen den Papst und die römische Kirche schimpfen? Aus dem einfachen Grund, weil der schlaue Monsignor Benigni wohl wusste, dass eine ganze Anzahl von Priestern und gläubigen römisch Katholischen, die niemals ein radikales Blatt lesen, auf den gemässigten Giornale d'Italia abonniert waren und aus Furcht vor der Excomunikation ihn aufgegeben hätten.

---

[1]) Es sind viele auch in den höchst gestellten politischen Kreisen, welche, wenn sie auch für sich selbst keinen Glauben haben, doch der Ansicht sind, dass die Religion das wichtigste Fundament ist, auf welchem die menschliche Gesellschaft überhaupt und das Wohl des Staates aufgebaut ist. Brauchen die Gebildeten keine Religion mehr, weil eben bei ihnen die Bildung als Surrogat dient, so muss dem ungebildeten Volk die Religion erhalten werden, sei es als Hoffnung auf eine spätere glücklichere Zukunft, sei es als Mittel (Freno), um die Völker im Zaum zu halten und so die soziale Revolution zu vermeiden. Daher das häufige lächerliche Koqnettieren und Zusammenhalten (ibrido Connubio) auf politischem Gebiet der Konservativen und der Klerikalen — bei uns in Italien besonders bei den letzten Wahlen.

Italien sehnt sich seit Jahrzehnten nach einer gesetzlichen Einführung der Ehescheidung. Die Königsrede bei der Parlaments-Eröffnung vor einigen Jahren hatte sie feierlich in Aussicht gestellt, aber bis heute ist das Geschrei der päpstlichen Presse, die geheime Verbindung zwischen Konservativen und Klerikalen und wohl ganz besonders der Einfluss der Beichtväter auf die höchstgestellten Frauen, ein unüberwindliches Hindernis zur Erreichung des Zieles gewesen. Der liberale Mann liest liberale Blätter, die Frau die vom Beichtvater approbierten. Die Frau gehört dem Beichtvater, der Beichtvater gehört dem Papst und Windhorst hat es gesagt: der Papst regiert die Welt.

Ein ganz frisches Stück von der frechsten Lügenhaftigkeit der römischen Presse liefert uns die Nr. vom 23. Mai der „Vera Roma“ unter dem Titel „Historische Begebenheiten der Woche“: Am 23. Mai 1498 wurde Savonarola in Florenz von der Partei der Arrabbiati erhängt, weil er mit seinen Predigten gegen die Ärgernise und die Unsittlichkeit eiferte, welche die Stadt verdarben. Savonarola ist nicht mit Giordano Bruno und ähnlichen Rebellen und Ketzern auf eine Stufe zu stellen, denn er stand durch seine Lehre und seine Sittenreinheit in hohem Ruhm. Die Zeit und die Kritik muss diese wichtige Persönlichkeit aus dem Ende des Mittelalters noch besser beleuchten.“

Dass Savonarola auf Antrieb des grössten Hallunken jener Zeit Papst Alexander VI. verurteilt worden ist, verschweigt das Lügenblatt.

So bildet die raffinierteste Schlauheit ein Stück des Wesens der Macht der römisch-katholischen Kirche.

Unser Thema ist noch lange nicht erschöpft. Vieles könnten wir noch hinzufügen, wenn wir nicht fürchteten, zu lang zu werden. — Aus all dem Gesagten ist wohl bei unseren verehrten Zuhörern die Bemerkung entstanden: Giebt es überhaupt im Leben der Völker oder Einzelnen im Bereich der menschlichen Tätigkeit ein Gebiet, wo sich die Macht der römischen Kirche nicht geltend mache? Religion, Moral, Politik, Familie, Wissenschaft, Literatur, Kunst, kurz, überall begegnet man dem Einfluss der römischen Priester.

Das Wesen der Macht der römischen Kirche ist ein so kompliziertes Ding, dass man es nicht mit einem Satz definieren kann.

Das vorher Gesagte fassen wir kurz zusammen; das Wesen der Macht der römischen Kirche besteht;

1. in der bewunderungswerten Anpassungsfähigkeit der in festgeschlossener Einheit stehenden römischen Hierarchie, in allen menschlichen Verhältnissen sich einen Wirkungskreis zu sichern;
2. in der Kenntnis sowohl der äusseren Verhältnisse wie der Schwäche des Menschenherzens und in der Kunst, sich dieselben zur Erreichung ihrer Zwecke sowohl auf religiösem wie auf politischem Gebiet dienstbar zu machen;
3. vermittelst kluger Mischung von Wahrheit und Lüge in der Konfiskation der Freiheit des Denkens und des Handelns der Gesamtheit zu Gunsten einer Minorität und in der Konfiskation der Freiheit dieser Minorität zugunsten eines einzigen Menschen.

Sie hat es vornehmlich verstanden, durch Vorenthaltung der heil. Schrift dem Volk, wie durch falsche Auslegung derselben sich als in rechtmässigem Besitz von göttlicher absoluter Autorität auszugeben und von ihren Gläubigen die unbedingte Unterwerfung zu verlangen und zu erlangen.

Wie sollen wir nun evangelische Christen uns dazu verhalten?

Einer solchen Macht gegenüber, die Anspruch erhebt auf die Beherrschung der ganzen Welt (Dominio universale, deshalb nennt sie sich katholisch) bleibt uns nur die Wahl zwischen zwei Wegen:

entweder uns unterwerfen oder Widerstand leisten.

Die erste Alternative ist für uns alle ausgeschlossen. Die zweite macht es uns zur heiligen Pflicht nach den Mitteln zu suchen, nicht nur um Widerstand zu leisten, wie lauter Franctireurs, sondern wie ein Heer, welches für hohe Ideale regelrecht kämpfen und siegen will.

Wer soll sich an dem Kampf beteiligen? — Die Pfarrer allein? — Nein! sondern jeder, der Anspruch macht auf den Namen eines evangelischen Christen, eines echten Protestanten.

Man nennt uns Protestanten und wir betrachten uns durch die Benennung geehrt; obgleich sie lange nicht alles sagt, was wir sind, so bezeichnet sie doch unsere Stellung der römisch-päpstlichen Kirche gegenüber. Wie unsere Vorfahren im XVI. Jahrhundert, protestieren wir gegen jede Verfälschung des ursprünglichen Christentums und berufen uns auf die ursprünglichen Dokumente, d. h. auf die authentischen Schriften der ersten Zeugen.

Im evangelischen Lager bilden die Pfarrer keinen Klerus, keine Hierarchie (= Herrschsucht), keine Kaste. — Lasset uns immer hochhalten die köstliche apostolische Wahrheit des allgemeinen Priestertums, daher festhalten an der Magna Charta der Gleichheit aller Menschen vor Gott.

Pfarrer oder nicht Pfarrer, jeder Evangelische muss lernen, dass es seine Pflicht ist, sich an dem Kampf für Wahrheit und Freiheit zu beteiligen.

Sehr beschränkt ist derjenige, der noch sagt: römisch-katholisch zu sein oder evangelisch, das ist alles eins, wenn man nur ehrlich ist. Wenn der, der so redet, in Mischehe lebt, so ist er schon für die evangelische Kirche verloren. Aber wenn man ehrlich sein will, und nicht gerade zu beschränkt, so verwechselt man nicht Licht und Finsternis, Irrtum und Wahrheit, Inquisition und Reformation, Loyola und Luther, Syllabus und Bibel, Messbuch und neues Testament.

Wie oft hat die sträfliche Gleichgültigkeit protestantischer Eltern die verhängnisvollsten Folgen gehabt. — Pasmany's Ge-

schichte und der Untergang des Protestantismus in Ungarn bilden das klassische Beispiel von dem Unheil welches diese sträfliche Gleichgültigkeit zur Folge haben kann.

Peter *Pázmány*, der hervorragendste Prälat der römischen Kirche in Ungarn, wurde am 4. Oktober 1570 zu Grosswardein geboren. Seine Eltern, vornehme altadelige Grundherren calvinistischer Konfession, schickten ihren Sohn mit unbegreiflichem Leichtsinn — war doch ein reformiertes Kollegium im Orte — in das Jesuitenkollegium nach Kolozsvar (Klausenburg), welches eben damals mit grossem Lärm eröffnet wurde. — Der höchst talentvolle 13jährige Knabe wurde Zögling der Jesuiten, die ihn als 17jährigen Jüngling bewogen, in ihren Orden zu treten und ihn zu höherer Ausbildung nach Rom schickten. Im Jahre 1597 wurde er an der Universität Graz zum Professor der Philosophie, bald darauf der Theologie ernannt. Da er von seinen Oberen zum Missionar ausersehen wurde, gab er bald seine Lehrtätigkeit auf und kehrte in sein Vaterland zurück. Hier nahm ihn der Erzbischof von Gran an seine Seite, dessen höchstes Vertrauen er dadurch zu gewinnen wusste, dass er den Grafen Sigismund, den Bruder des Erzbischofs, binnen 3 Wochen der römischen Kirche gewann, während sich der Erzbischof durch 3 Jahre vergeblich bemüht hatte. Der erste ungarische Krieg um die Religionsfreiheit endigte unter der Führung des tapferen und in der Geschichte des ungarischen Protestantismus ewig lebenden Bocskay mit günstigem Erfolg (1604—06). Die allgemeine Meinung forderte von dem Landtag (1608) die Verbannung des Jesuitenordens. Pázmány war kühn genug, im Interesse seines Ordens an das Herrenhaus eine Verteidigungsschrift zu richten. Dies begeisterte die schon entmutigte römische Partei. Die Verbannung der Jesuiten unterblieb; nur das Recht des Besitzes von Immobilien wurde ihnen gesetzlich entzogen. Aber auch dieses Gesetz wurde durch List und Ränke umgangen.

Im 16. Jahrhundert war die ungarische Literatur, Presse und Schulen fast ausschliesslich in die Hände der Protestanten übergegangen. Pázmány griff nun zu den Waffen der Literatur, welche er mit so glänzendem Erfolg handhabte wie es im Interesse seines Glaubens weder vor noch nach ihm jemand tat. In den beiden ersten Schriften griff er die Persönlichkeit wie die Lehre Luthers und Calvins heftig an, beide Schriften erregten ungemeines Aufsehen. — Es fehlten natürlich von Seiten der Evangelischen geistvolle, tüchtige Antworten nicht. Aber auf alle wusste Pázmány mit jesuitischen Kniffen und Sophismen, in einen glänzenden Styl gekleidet, eine für oberflächliche Leser gründliche Widerlegung

zu teil werden zu lassen. Die Zahl seiner sämtlichen Werke beläuft sich auf 34, teils in magyarischer, teils in lateinischer Sprache verfasst. Seines Styles wegen wurde er der *ungarische Cicero* und die harte Geissel des Protestantismus genannt.

Auf politischem Gebiet entfaltete Pázmány eine grossartige Tätigkeit; durch Versprechungen, Überredungen, Bestechungen wusste er 50 protestantische Aristokratenfamilien der römischen Kirche wieder zu gewinnen und sogar die Wittwe des echt evangelischen Fürsten Bethlen († 1629, 15. Nov.) Katharina von Brandenburg trat zum römischen Katholizismus über.

Überall wo er konnte, siedelte er Jesuiten oder Franziskaner an. Soviel wie Pázmány, dieser klügste Sohn einfältiger protestantischer Eltern, schadete niemand dem ungarischen Protestantismus. Als Pázmány seine Bahn antrat, war die Richtung Ungarns protestantisch, als er starb (19. März 1637, 67 Jahre alt) war sie katholisch. (Auszug aus Herzogs Realenzycl. Art. P. von Balogh.)

Andere Beispiele in kleinerem Masstabe erleben wir nur zu oft: Protestantische Prinzessinnen, die um einer Krone willen zum päpstlichen Aberglauben übertreten; amerikanische oder englische Millionärinnen, die um eines baronalen oder gräflichen Titels willen dasselbe tun. Und welche Beispiele auch in nächster Nähe. In Mailand sind mehrere reiche protestantische junge Herren um der schönen Augen eines päpstlichen Fräuleins willen zum päpstlichen Glauben übergetreten. — Und wie viele Familien aus der deutschen Schweiz, die ihre Töchter in Erziehung geben in klerikale Institute in Bellinzona oder in Lugano.

Die Hauptirrtümer der römisch-katholischen Lehre stehen in flagrantem Widerspruch mit der Lehre der Bibel und werden von so vielen Menschen als Wahrheit angenommen, weil sie in der krassesten Unkenntnis der biblischen Lehre leben, entweder weil ihnen die Bibel vorenthalten worden ist, wie in den Ländern, wo Papst und Inquisition geherrscht haben (und zum Teil noch herrschen wie in Spanien), oder weil sie zu bequem sind, um sich nach den Urkunden des christlichen Glaubens zu erkundigen, wie es vornehmlich in Italien der Fall ist.

Auf dem religiösen Gebiet können wir die Irrtümer, die Anmassungen, die Verfälschungen der römischen Lehre nur dann siegreich bekämpfen, wenn wir zuvor unumwunden anerkennen alle die Wahrheitsmomente, die ihnen zu Grunde liegen, wenn wir dann auf das Neue Testament zurückgreifen, als auf die Urkunde des Christentums, um die Falschheiten aufzudecken, die sich die römische Kirche hat zu Schulden kommen lassen. So haben die Waldenser, Wiklefiten, Zwingli und Luther, Melanchton und

Calvin getan, so ist die Reformation entstanden und so (und nur so) kann sie weiter fortgeführt werden.

Hier handelt es sich nicht nur um die Formulierung eines Inspirationsdogmas, es handelt sich um Tatsachen.

Wo finden sich in den authentischen Urkunden des Christentums die Lehre des Fegefeuers, des Ablasses, der Opere supererogatorie, der Anrufung der Jungfrau Maria und der sogen. Heiligen, wo die Bilderverehrung, wo das Primat Petri und die Stiftung des Papsttums, wo die Unfehlbarkeit des Papstes? Wo die sieben Sakramente? Wo die Ohrenbeichte? Wo die Verwandlungslehre (Transsubstantiatio) und die schöpferische Macht des Officianten? Wo die Messe in lateinischer Sprache? Wo die Entziehung des Kelches für den Nicht-Priester? Wo die Inquisition und das Recht Andersgläubige zu verbrennen? Wo die Wunder der Madonna von Loreto oder von Lourdes?

Nicht nur finden alle diese falschen Lehren keine Stütze in der Bibel, sondern der Bibelforscher weiss, dass sie alle *explicite* d. h. sehr deutlich verurteilt werden.

So viel wissen die Päpste und die römischen Theologen auch, deshalb zittern sie in allen Gliedern, wenn das Volk die Bibel lesen will, weil sie wissen, dass da, wo die Herrschaft der heiligen Schrift anfängt, die Herrschaft der römischen Kirche aufhört.

Deshalb: Hoch leben unsere Reformatoren, hoch leben die britische Bibelgesellschaft und ihre hunderte von Töchtern und Schwestern, die dafür gesorgt haben und weiter sorgen, dass die Bibel wiederum dem Volk zugänglich gemacht werde.

Als vor einigen Jahren der bekannte französische Hellenist Lasserre eine schöne Übersetzung der Evangelien in französischer Sprache veranstaltete, da bekam er vom Papst ein Lob und hatte die Freude, mehrere Auflagen seines Werkes erleben zu dürfen: aber plötzlich, wie ein Blitz aus heiterem Himmel, fiel auf diese Übersetzung ein Verbot von derselben höchsten kirchlichen unfehlbaren Autorität, die sie zuvor gelobt und gesegnet hatte.

Dann kam die italienische Übersetzung der Evangelien von Dr. Salvatore Minocchi, Priester in Florenz. Sein Werk wurde besonders vom Kardinal Capecelatro, Erzbischof von Neapel, sehr gelobt — vor kurzem aber wurde Minocchi exkomuniziert.

Es entstand in Rom selbst die Pia Società di S. Girolamo, welche die Evangelien und die Apostelgeschichte herausgab, mit einer Vorrede, welche die Notwendigkeit betonte, dem italienischen Volk das Wort Gottes in die Hand zu geben, nicht wie die „getrennten Brüder, die Protestanten es tun“, sondern mit von den römischen Theologen approbierten Anmerkungen versehen. Schon Papst Leo XIII.

lobte und segnete das Unternehmen. In der Encyclica *Providentissimus Deus* ermahnt er die Bischöfe, damit das Studium der heiligen Schrift in Ehren stehe und blühe unter der Leitung der Kirche, nach dem heilsamen Vorbilde und Beispiele der heiligen Väter. Ja, um die Gläubigen zum eifrigen und andächtigen Lesen der heiligen Schrift mächtig anzuspornen, sind dem, der diese Mahnung des Papstes befolgt und wenigstens täglich eine Viertelstunde das Evangelium in einer von der rechtmässigen kirchlichen Behörde geprüften und genehmigten Ausgabe liest, 300 Tage Ablass versprochen.

Pius X. lobte und segnete ebenfalls die Pia Societá di S. Girolamo und ihre Evangelienverbreitung — aber auf einmal hörten Lob, Segen und Verbreitung auf.

Was ist passiert? Die Jesuiten haben bemerkt, dass das Volk Geschmack findet an der Lektüre des Evangeliums und noch mehr wissen wollte. Sie haben bemerkt, dass der vielgelesene Roman von Fogazzaro „Il Santo" trotz der Hiebe, die er dem Protestantismus versetzt, doch zu sehr evangelisch ist. So ist Fogazzaro's Santo verboten worden und die römische Bibelgesellschaft, wenn nicht offiziell, doch tatsächlich ohne Sang und Klang aufgelöst worden. Das verjesuitisierte Rom fürchtet nichts so sehr wie die Bibel und freut sich, wenn es merkt, dass im evangelischen Lager das Ansehen der Bibel sinkt.

Deshalb ist die Pietätlosigkeit lebhaft zu bedauern, mit welcher, leider Gottes, manche protestantische Theologen um sich einen Schimmer (aureola) von moderner Gelehrsamkeit zu geben, die diskutierbarsten Resultate der modernen Kritik als feststehende Errungenschaften der Wissenschaft in die breite Masse des evangelischen Volkes, sogar von der Kanzel herab, werfen, ohne merken zu wollen, dass der tertius gaudens dabei ein zahlreiches Publikum ist, bestehend zum Teil aus römischen Katholiken, die sich über jeden Streit im evangelischen Lager freuen, zum Teil aus leichtfertigen Protestanten, die dadurch nur in die Reihe des Unglaubens geschoben werden.

Zweifel, Kritik und Spott gegen das Christentum, Bibel und Religion überhaupt, wird durch einen Teil der politischen, vornehmlich der sozialistischen und einer angeblich wissenschaftlichen Presse reichlich getrieben. Wenn der Pastor durch mangelhafte Studien oder durch Mangel an Zeit nicht imstande ist, auf wissenschaftlichem Gebiet den Apologeten zu spielen, so braucht er noch viel weniger sich gewisse Stichworte anzueignen und sich damit als aufgeklärter Reformator oder wenigstens Fortschrittler auszugeben. Wie viel Unfug ist z. B. mit den Worten Darwinismus

und Evolutionismus getrieben worden. Heute konzentriert sich der Unfug auf das Wort *Monismus* oder monistische Weltanschauung, welche leider sogar von angeblichen evangelischen Pastoren als das non plus ultra des Fortschrittes gepriesen wird. Wie sie das mit der elementarsten Ehrlichkeit vereinigen können, ist mir ein Rätsel.

Wie haben sich die Jesuiten gefreut, als Friedrich Delitzsch den bekannten unbesonnenen Ausspruch tat: „Ausser Gottes Offenbarung, die jeder Mensch in sich trägt, kennen wir keine".

So ist es für uns evangelische Christen, Pfarrer oder Nicht-Pfarrer, heilige Pflicht, ohne Buchstabenknechte zu werden, ohne das Recht und Unrecht der Bibelkritik zu leugnen, hoch von der Bibel zu denken, vornehmlich vom Neuen Testamente. Das ist unser Palladium, das ist unser fester Standort Rom gegenüber.

Manches können wir jedoch von den römischen Priestern lernen. Sie sind *einig* in dem Kampf für ihre Irrtümer gegen die evangelische Wahrheit und Freiheit. Lasset uns mehr als es gegenwärtig geschieht, die Einigkeit des Geistes durch das Band des Friedens pflegen in dem Kampf für die Wahrheit und Freiheit.

Protestantische Zersplitterung ist leider ein altes, tief eingewurzeltes Übel. Woher ist sie gekommen? So hoch wir unsere Reformatoren verehren, so dürfen wir nie vergessen, dass sie Kinder ihrer Zeit waren und vielfach noch befangen in diesem oder jenem Vorurteil der Kirche, in welcher sie erzogen worden waren. Heute würden sie in manchem Stück anders handeln. Luther würde nicht mehr von den Reformierten sagen: Sie haben einen andren Geist. Calvin würde nicht mehr zur Verurteilung von Servet seine Zustimmung geben.

Theologische Diskussionen müssen wir Kinder des XX. Jahrhunderts pflegen, das ist heilige Pflicht, aber ebenso heilige Pflicht ist es, jede dogmatische Zänkerei zu vermeiden.

In unseren Predigten lasst uns vor allem darnach trachten, Gottes Wort nach bestem Wissen und Gewissen vorzutragen und auszulegen zur Erbauung der Gemeinde — also vornehmlich Irenik, aber keine Polemik zu treiben; jedoch nicht versäumen, sowohl in speziellen Vorträgen wie auch im Konfirmanden-Unterricht neben der Bibelkunde und der Haupttatsachen der Welt- und Kirchengeschichte, auch auf die Unterscheidungslehren [1]) zwischen der

---

[1]) Speziell für Theologen sind zu empfehlen: Bl. Pascal: Les Provinciales (von unvergänglichem Wert), Martensen: Katholizismus und Protestantismus; Konrad Furrer: Katholizismus und Protestantismus; Ad. Monod: Lucille ou la lecture de la Bible: L. Dedanctis: Sämtliche Werke; Th. Kolde: Der Katholizismus und das XX. Jahrhundert.

römisch-katholischen und der evangelischen Lehre. Wer diesen Unterschieden auf den Grund gehen will, kommt schliesslich zu der Überzeugung, dass es zwei verschiedene Weltanschauungen sind: die Immanenz Gottes in Geist und Wort oder die Immanenz Gottes in dem sichtbaren Papst.

Wer einen kleinen Katechismus der Unterscheidungslehre zwischen Protestantismus und römisch Katholischen schreiben wollte, müsste vor allem die flagranten Widersprüche zwischen der römischen und der biblischen (neutestamentlichen) Lehre hervorheben und sehr vorsichtig verfahren in der Heranziehung von Zitaten aus den Kirchenvätern.

Ausserdem möchten wir unsere in der Diaspora lebenden evangelischen Glaubensgenossen auf ihre besonderen Pflichten sowohl den römischen Katholiken wie dem evangelischen Pfarrer gegenüber aufmerksam machen.

Dass wir unseren römisch-katholischen Mitbürger gegenüber immer freundlich und liebevoll sein müssen, versteht sich von selbst, eingedenk der Tatsache, dass die meisten (zum Glück für sie und für uns!) die Abgründe der Falschheit der Lehre ihrer Priester nicht kennen; eingedenk der Gewissheit, dass viele ebenso aufrichtig sind in ihrem Aberglauben wie der beste Protestant in seinem aufgeklärten Glauben; eingedenk der vielen Beispiele, die wir tagtäglich erleben, dass, wer von der Wahrheit ist, der hört des Herrn Stimme.

Es giebt aber leider mitten unter den römisch Katholischen lebende Evangelische, die von einer solchen Zaghaftigkeit befallen werden, die an Feigheit grenzt. Wie oft habe ich Protestanten sagen hören: Wir sind hieher gekommen, um Geschäfte zu machen, und müssen uns bequemen, so zu leben wie die Mehrzahl lebt, sonst setzen wir uns der Gefahr aus, Kundschaften zu verlieren. So habe ich welche gesehen, die auch am Frohnleichnamstag ihre Fenster schmückten. — Einer rühmte sich sogar schon so viele Jahre am Ort zu sein und niemand hätte bemerkt, dass er „Protestant“ wäre. — Er war eben eine Null. — Von anderen weiss ich, die sich an Prozessionen beteiligt haben mit der grossen Kerze in der Hand. Wie das zu benennen ist, überlasse ich dem geneigten Leser.

Von anderen weiss ich, die Geldbeiträge zur Ausschmückung römischer Kirchen gegeben haben. Ihre Eitelkeit war befriedigt, wenn der Priester sie lobte (und ins Fäustchen lachte) und das Volk ihre Freigebigkeit pries. Hier möchte ich nicht missverstanden werden: Wohltätigkeit gegen römisch Katholische zu üben,

wenn sie sich in Not befinden, ist unsere Christenpflicht. Aber Kirchen und Prozessionen mit zu schmücken, ist etwas anderes.

So mächtig wie die römische Kirche noch sein mag auf religiösem, auf politischem, auf sozialem Gebiet, so wird sie doch langsam aber sicher im Laufe der Jahrhunderte von ihren Ansprüchen auf die Weltherrschaft noch mehr verlieren müssen als sie schon verloren hat. Wir wollen uns wohl hüten den Propheten zu spielen, der illustren Beispiele derer eingedenk, die sich gründlich geirrt haben. Mazzini, zum Beispiel hatte prophezeit: Sobald der Papst die weltliche Macht verloren haben wird, wird er auch die geistige Macht verlieren — vorläufig ist gerade das Gegenteil geschehen. Manches aber ist so klar, dass der schwärzeste Vatikanist es nicht läugnen kann: Auf politischem und intellektuellem Gebiet machen die unläugbaren Fortschritte der Aufklärung und das wachsende Bedürfnis, sowohl der Völker wie der einzelnen Individuen, nach immer grösserer Freiheit im Denken und im Handeln, im Reden wie im Schreiben (Pressfreiheit!) den Ansprüchen der römischen Kirche den ärgsten Strich durch die Rechnung und bereiten ihr den grössten Kummer. Wer würde heute es wagen, an die Möglichkeit zu denken, das Ehepar Madiai ins Gefängnis zu werfen, den Grafen Guicciardini in die Verbannung zu schicken, den Waldenser Pastor Geymonat oder seine Nachfolger aus Toskana auszuweisen, weil sie nicht nach der römisch-katholischen Schablone denken und reden?

Auf religiösem Gebiet sieht sich die römisch-katholische Kirche durch die immer intensivere Verbreitung der evangelischen Wahrheit gezwungen, manche abergläubische Lehre zu revidieren: hervorragende römische Priester haben gegen den Unfug von Loreto geschrieben, und trotzdem seinerzeit König Viktor Emannel II und nach ihm der Herzog von Aosta, die Incoherenz begangen haben, dem Humbug des angeblichen Blutes von San Gennaro beizuwohnen, hat der Erzbischof von Neapel den lebhaften Wunsch ausgesprochen, die Echtheit des siedenden Blutes chemisch untersuchen zu lassen, hat aber den energischesten Widerstand bei den Priestern jenes Heiligtums gefunden.

Untrügliche Zeichen sagen uns: la vérité est en marche!

Wie hat sich die Anziehungskraft des Evangeliums erwiesen in Männern, wie Luigi Desanctis, Camillo Mapei, Alessandro Gavazzi, Graf Guicciardini, Liborio Coppola und last not least im berühmten Jesuitenprofessor, Naturforscher, Doktor der Theologie und Redaktor der „Civiltà Cattolica“ in Rom, *Giorgio Bartoli*, der, wie ers mir selbst erzählte, nnr durch das Studium der Kirchenväter und des Evangeliums zur Erkenntnis kam, dass die heutige

römisch-katholische Lehre mit der Lehre der Kirchenväter und der Apostel nicht übereinstimmt. Nun hat sich Professor Bartoli vom Jesuitenorden und von der römischen Kirche öffentlich losgesagt, in die Waldensergemeinde aufnehmen lassen und hat in den letzten drei Monaten zunächst in Rom selbst, dann in Chieti und in Ortona al Mare in den überfüllten Kapellen der Waldenser-Mission oder im Theater einen Zyklus von Vorträgen gehalten, die mit der grössten Andacht und Begeisterung von einem sehr gemischten Publikum aufgenommen wurden.

Und wir haben in Italien die Freude zu sehen, dass jedes Jahr wenn nicht tausende, doch viele hunderte römische Katholiken um Aufnahme in die verschiedenen Missionsgemeinden bitten und nach gründlichem Unterricht aufgenommen werden.

Wenn jeder, der den Namen „Evangelischer Christ“ trägt, ein lebendiger Jünger Jesu wäre, so würden wir in jeder Diaspora Grösseres erleben.

In diesem Sinne zu arbeiten, an der Erreichung dieses edlen Zieles mitzuwirken, soll für jeden evangelischen Christen, Pfarrer oder Nichtpfarrer, nicht nur eine heilige Pflicht, sondern eine hohe Ehre und eine lebhafte Freude sein, in dem Bewusstsein: unsere Arbeit ist nicht umsonst in dem Herrn.

Nicht die Negationen des Unglaubens oder eines verfälschten Christentums können die Menscheit auf den Weg des Fortschritts und des Heils führen, sondern allein der Pfingstgeist, der von dem uns gesandt wurde, der gesagt hat: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben.

Lasset uns alle, Pfarrer und Nichtpfarrrer, treu sein und mutig in der Verwaltung des Pfundes, das der Herr unserer Kirche anvertraut hat. Jeder evangelische Christ muss sagen: ich schäme mich des Evangeliums Jesu Christi nicht.

So möge diese unsere heutige Zusammenkunft dazu beitragen, die Bande des gemeinsamen Glaubens und der brüderlichen Liebe unter den Diaspora-Christen zu stärken, zum Wohl all unserer Glaubensgenossen und auch zum Wohl unserer Mitbürger einer andern Konfession,

---

# Bücherschau.

### Calvin-Literatur.

Aus dem Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen. Preis je 80 Pf.

D. *Samuel Eck.* Johann Calvin. Rede bei der Calvinfeier der Universität Giessen. 38 S.

D. *Karl Holl.* Johannes Calvin. Rede . . . gehalten in der Aula der Universität Berlin, Erweiterte und mit Anmerkungen versehene Ausgabe. 59 S.

Lic. *G. Reichel.* Calvin als Unionsmann. Vortrag gehalten im Theologischen Seminar der Brüdergemeine zu Gnadenfeld. 42 Seiten.

Pfarrer *Gustav Roggenburger* in Pforzheim. Calvin, der Organisator. Referat für den Badischen wissenschaftlichen Predigerverein. Protestantische Monatshefte. 1909. Seite 384 ff.

*Hans von Schubert.* Calvin. Rede bei der akademischen Calvin-Gedächtnisfeier der Universität Heidelberg. Mit Nachweisen. 39 Seiten.

D. *Eduard Simons.* Ein Vermächtnis Calvins an die deutsch-evangelischen Kirchen. Vortrag bei der Hauptversammlung der deutschen Lutherstiftung in Langenberg i. Rheinland. 26 Seiten.

D. *Paul Wernle.* Johannes Calvin. Akademischer Vortrag. 8° III. 35 Seiten.

---

D. *Fritz Barth.* Calvins Persönlichkeit und ihre Wirkungen auf das geistige Leben der Neuzeit. Festrede gehalten bei der Calvinfeier der Universität Bern. Francke, Bern. 8°, 24 Seiten. 60 Rp.

D. *P. Lobstein.* Calvin und Montaigne. Rede zum 400jährigen Jubiläum Calvins, gehalten in der Aula der Universität Strassburg. 20 Seiten. E. van Hauten, Strassburg. 60 Pfg.

Prof. D. Dr. *Georg Lösche.* Luther, Melanchthon (sic!) und Calvin in Oesterreich-Ungarn. Zu Calvins 4. Jahrhundertfeier. Mit archivalischen Beilagen. XVI, 371 Seiten. Mohr, Tübingen.

Lic. *Willy Lüttge.* Die Rechtfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung für seine Frömmigkeit. VI 109 S. Reuther & Reichard, Berlin. 3 Mark.

---

*Die Zürcher Calvinfeier im Grossmünster.* Festpredigt von Pfarrer *R. Finsler*, und Festrede von Prof. Dr. *G. Meyer von Knonau*, ist als Separatausgabe aus der Schweizerischen Theologischen Zeitschrift bei Schulthess in Zürich erschienen. Einzelpreis 50 Rp., von 20 Ex. an 40 Rp.

*Johannes Calvins Unterricht in der biblischen Religion.* Deutsch nach der letzten Ausgabe von Prof. D. *Müller, Erlangen.* 8 Fr. Vom Neukirchener Erziehungsverein längst angekündigt, scheint die Geburtswehen immer noch nicht überstanden zu haben, wenigstens hat die Redaktion nur wiederholt Anzeige und Anmeldungen aber nie das versprochene Buch erhalten.

*Giessen* ist von den harten Eiferern eines strengsten Lutherthums gegründet worden, dessen dogmatische Enge und vertrauenseeliger Verzicht auf Errichtung eigener Formen nicht bloss die Universität, sondern Land und Volk an den Rand des Verderbens brachte. Zwingli und Philipp von Hessen wollten die realen Mächte mit dem Idealismus Luthers verbinden. Der eine starb, der andere war durch Schuld geknickt. Calvin nahm ihr Werk in seiner Weise auf!

*Berlin* besitzt historisches Recht, Calvins zu gedenken. Seitdem aber des Luthertum gelernt hat, über die landeskirchlichen Grenzen hinauszublicken, und den ihm eigenen Charakter als Pastorenkirche als eine Last zu empfinden, sind calvinische Gedanken teils offen, teils unterirdisch eingeströmt. Durch Calvin kehrt viel altreformatorisches Gut zurück, das im Lauf einer beengten Entwicklung eingebüsst wurde. Calvin ist heute in Deutschland eine Macht, oder doch ein Problem. Er kommt an die Gegenwart heran mit Ideen, welche seit ihrer ersten Verkündigung noch nichts (??) von ihrer Bedeutung eingebüsst haben.

Die *böhmischen Brüder* haben die Verbrüderung mit dem Schweizer Reformator ebenso gut gesucht wie mit dem Wittenberger. Bei der Entstehung der *erneuten Brüderkirche* haben von Anfang an neben dem lutherischen Grafen bekanntlich Schweizer Reformierte entscheidend mitgewirkt. Wir würden das Wesen unserer kirchlichen Gemeinschaft — in der beide Tropen heimatberechtigt sein sollen — verleugnen, wenn wir nach den Feiern zum 400jährigen Wiederkehr der Geburtstage Luthers und Melanchthons an diesem (Calvin-) Tag vorübergehen sollten." Die Bemühung um den Consensus Tigurinus hatte Erfolg, um die Einigung mit Luther hatte Calvin schliesslich nur Scham für Luthers lärmenden Zorn und Enttäuschungen erlebt. Zu Melanchthon und besonders Butzer stand er viel näher. Triebfeder war sein (katholischer) Enthusiasmus für die Einheit des Glaubens.

*Heidelberg* hat allerersten Anlass zur Calvinfeier; sein Olevian, der Organisator und Katechismus-Verfasser, kam aus Genf an die eben erst dem Calvinischen Einfluss mit Entschiedenheit geöffnete Pfälzer Hochschule. Doch auch hier das Geständnis: unsere natürliche Sympathie entspricht nicht der historischen Grösse des Namens, dass die Gemeinschaften, welche ihren Typus irgendwie auf Calvin zurückführen, das Luthertum weit überflügelt haben. Calvinismus und Luthertum sind einander *folgende* Grössen. Unter dem Begriff der Ordnung fasste Calvin in Strassburg — seiner Lernzeit — und später erst recht alles zusammen, was er von den verschiedenen Seiten und Parteien gewonnen hatte, sodass er heute allen gehört und seinen unmittelbaren Nachfolgern das Recht gegeben hat, sich als Vertreter eines allgemeinen evangelischen Christentums zu fühlen. (Ich stelle Schuberts Schrift an erste Stelle!).

In der *Lutherstiftung* sagt Simons: der Calvinismus ist der Wurzelboden der modernen politischen Freiheit. Mit der Wissenschaft hat uns Genf überwunden. Der calvinistische Kaufmann hat sich als Werkzeug des weltbeherrschenden Willens gefühlt. Die niederländische Malerei ist ohne Einfluss Calvins nicht denkbar. Calvins Frömmigkeit ist aktiv, ja agressiv. Die Gemeindemitglieder sollen durch Aufgaben zu der Erfahrung geweckt werden, dass sie etwas zum Wohl des Ganzen leisten können.

*Basel* besass reiche Beziehungen zu Calvin und Genf, fast ebensoviele wie Strassburg. Die Bedeutung Calvins für den Gesamtprotestantismus besteht in der Forderung des radikalen Bruchs mit Rom und strenger Disziplin in den Gemeinden. Beide Thesen werden wie die lokalen Erinnerungen im Einzelnen hell und mit Wärme durchgeführt.

*Bern* stand im harten Gegensatz zu Genf und Calvin. Des letztern Begabung war glänzend, seine Schatten bestanden im theologischen Intellektualis-

mus und dem gesetzlichen Zug, den er allem aufprägte. Sein Erfolg besteht zum grossen Teil in seinem Erbe: dem Wirklichkeitssinn der modernen Bildung, der Aktivität und dem Individualismus der persönlich Erwählten und in dem Willen zur sozialen Umgestaltung.

In *Strassburg* wurde zur Widerlegung jedes historischen Rassenfatalismus gegenübergestellt der ästhetische Zweifler und Essayist Michael de Montaigne und der der Wahrheit gewisse Kämpfer und Organisator Calvin. Dort der geistreiche Dilettant, hier der realistische Herr seiner Zeit und Völker — ein lehrreiches Bild für unsere ästhetisierende Bildung und Kunst.

*Oesterreich-Ungarn.* „Niemals hat Calvin seinen Fuss in unsere Lande gesetzt und doch sie mit seinem weltumspannenden Geiste durchzogen und hier andauernd Wohnung gemacht, obschon Lutheraner und Flazianer ihm entgegentraten und von den Deutschen nur eine Minderheit dem Romanen sich gefangen gab. Dieser ist gerade den Slawen und Magyaren geistesverwandter, zumal bei ihm der nationale Gedanke erheblich abgeschwächt ist, das gesamte Sein des in der Schweiz schaffenden Franzosen mehr ökumenischen Zug hat. Polen weist die meisten persönlichen Beziehungen zu ihm auf, Böhmen und Ungarn die nachhaltigste Fernwirkung. Allein der Calvinismus hat hier im Osten nicht dermassen eingegriffen wie im Westen . . .“ (Seite 181). Es werden dem Corpus Reformatorum unbekannte Calvinakten, Briefe etc. an ihn und einer von Calvin an Augusta beigegeben, die Beziehungen der österreich-ungarischen Länder zu Genf kurz und prägnant erzählt, die Quellen beständig genannt. Auf ein merkwürdiges Aktum, wonach 1775 ein Kapuziner zu Gehlingen (Gailingen gegenüber Diessenhofen) 433 Reformierte aus Winterthur und dem Zürcher Kanton zum Übertritt gebracht und der Kardinalbischof zu Konstanz eine Kollekte angeordnet habe, sei auch hier aufmerksam gemacht. Wir haben die Angelegenheit auf Anfrage von Prof. Lösche nur durch die geringfügige Täuferaffäre in Bauma zu erklären gewusst (Seite 192). Gibt es vielleicht doch noch weitere Notizen zu diesem sicher stark übertriebenen Gerücht?

Die Erledigung des „Zwingli exclusus“ in der Wiener Matrikel (Seite 283) sei späterer Darstellung vorbehalten. Die „Zwingliana“ wünschen das erste Wort in Sachen zu haben. Antwort auf Ferdinand Rüeggs altes „Fündlein“ in der „Zeitschrift für (katholische) schweizerische Kirchengeschichte“ ist unschwer zu geben und wäre an der Zeit.

Die „Unionsgedanken“ Lösches (Seiten 317—341) sind ein ganz prächtiger Abschluss des Buches. Noch einmal werden zusammenfassend die Reformatoren gewertet. Auch Zwingli kommt zu seinem Recht, unter dessen Standbild Lösche schreiben will: „Nicht über Pflichten schön zu reden sondern mit Gott stets Grosses und Schweres zu leisten, das ists, was dem Christen zusteht.“ — „Als das Luthertum immer leidsamer wurde, schnellte der Calvinismus empor als Pionier und Eroberer und erschwerte der Kompagnie Jesu den Siegeslauf.“ „Am Portal der Christuskirche zu Turn sind die Köpfe von Zwingli und Calvin, Luther und Melanchthon in gleicher Linie eingemeisselt. Mögen diese Steine reden und die Protestanten Oesterreich-Ungarns in den lichten Dom laden, wo diese Prophetenstimmen zu harmonischem Vierklang sich vereinigen.“ — Das Buch Lösches darf als Geschichtsquelle wie als erquickende Lektüre und feinfühliger Wegweiser sehr empfohlen werden.

„Der Versuch Calvins *Rechtfertigungslehre* in ihrem Wesen und in ihren feineren Verzweigungen" (im Anschluss und im Gegensatz zu Schneckenburger, Alex. Schweizer und Schultze) „zu erkennen, hat sich zu einem Versuch gestaltet, überhaupt seine Frömmigkeit in ihrer besondern Art, in ihrer Energie und in ihrem Widerspruch zu verstehen" (Selbstcharakteristik des Verfassers). Es handelt sich namentlich um die Frage, ob die Rechtfertigungslehre in den verschiedenen Ausgaben der Institutio die nämliche, Luther konforme Stellung einnehme? und ob sie von der Praedestination resp der Meditatio futurae vitae überwogen oder doch bestimmt werde?

Roggenburger stellt hübsch zusammen, wodurch und wie und warum *Calvin als Organisator* Luthers Interesselosigkeit für die äussern Anliegen gut machte. Leider unterläuft ihm die alte Behauptung: Zwingli habe die Gemeinde auch nicht organisiert, weil er zu früh weggerafft worden sei. Es braucht noch viel Arbeit bis die gröbsten Dichtungen über Zwingli bei den angeblich wissenden Kreisen gefallen sind. *A. W.*

---

**Lichtbilder.** Jedes Jahr fliegen so viel und vielerlei Angebote für Lichtbildervorführungen in die Pfarrhäuser, dass die Hervorhebung wirklich guter Serien umsomehr angezeigt und willkommen sein wird, je kleiner die Zudringlichkeit und je grösser die Zuverlässigkeit in der Qualität wie der Spedition etc. des Versprochenen ist. Aus eigenen, sehr guten Erfahrungen im Gemeindeabend und in der Anstaltsvorführung empfehle ich die Benzingerschen Serien: Leben Jesu in der deutschen Kunst, Evangelische Mission in den deutschen Kolonien, Auf Jesu Spuren durchs heilige Land, Volksleben im Land der Bibel, Assyrien und Babylonien, Luthers Leben usw. Die mehr als ausreichenden Vortragstexte sind von kompetenten Leuten (z. B. David Koch, Jeremias) sehr volkstümlich geschrieben. Die Bedingungen sind durchaus annehmbar für bescheidene Mittel. Adresse: Buchhandlung Kober, Rorschach.

*P. Morten Pontoppidan*, **Kraft und Freude.** E. Finckh, Basel, 1910, 8° 159 S. Fr. 2.25; geb. Fr. 3.50.

Es ist doch merkwürdig, wie wenig der Wunderbegriff mehr nötig ist, um fromm und erbaulich und kräftig zu reden und zu schreiben. Ein neuer Beweis dafür, herzerquickend einfach, christlich durch und durch, von altkirchlicher Dogmatik ganz und gar unabhängig, liegt in diesen knappen Betrachtungen vor, deren Wert in ihrer Schlichtheit, Wärme und aufrichtenden Kraft besteht. (Zeile 2 des 34. Abschnittes: lebet statt lobet).

**Die Schriften des Alten Testaments in Auswahl.** Neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt von Gressmann-Berlin, Gunckel-Giessen, Schmidt-Breslau und Stärck-Jena, 7 Bände von je 20 Bogen zu 3-6 Mark, in 28 Lieferungen zu 80 Pfennig erscheinend. Bis Ende 1911 soll das ganze Werk vorliegen und dann die einzelnen Bände käuflich sein. Vandenhoek & Rupprecht, Giessen. 1909.

Die Schriften des Neuen Testaments haben so vortrefflichen Absatz gefunden, dass hier das alttestamensliche Gegenstück folgt. Unter Weglassung religiös armer oder nur dem Gelehrten wertvoller Stücke (durch knappe Überleitungen ersetzt) werden geboten: I. Die Sagen des A. T., a) Urgeschichte und Patriarchen, b) Anfänge Israels; II. Prophetismus und Gesetzgebung, a) älteste

Geschichtschreibung und Prophetie, b) die grossen Propheten und ihre Zeit, c) das Judentum; III. Lyrik und Weisheit. Bisher hat Lieferung 1 gleich mit dem Text von IIa begonnnen, dem abschnittweise die Behandlung nachfolgt, während Lieferung II die Einleitung zu IIIa (Lyrik) mit den ersten Proben der in die erklärenden Ausführungen eingefügten Prozessions-, Fest-, Sieges- und liturgischen Hymnen enthält. Als Grundsatz wird proklamiert: die kritischen Probleme sind nicht mehr Hauptsache, sondern die Religion des A. T. verbunden mit ästhetischen und litteraturgeschichtlichen Fragen. Die Texte werden nur teilweise und stückweise gegeben, doch scheinen ganze Bilder zu entstehen, deren gewinnende und instruktive Kraft hoch angeschlagen werden darf. Gelegentlich begründen kritische Notizen eine neue Übersetzung.

**Schweizer Heim-Kalender.** Volkstümliches Jahrbuch für 1910. 3. Jahrgang. Preis Fr. 1.25.

Pfarrer Oskar Frei in Alt-St. Johann hat wieder einen zahlreichen Stab von Mitarbeitern und eine erlesene Auswahl von poetischen, wissenschaftlich-etihschen, künstlerischen und anderen Darbietungen gesammelt. Der Kalender steht auch dieses Jahr hoch über seinen Brüdern im kurzen Röcklein und schreitet auch seinen nächsten Freunden weit voraus. Nur einen besseren Maschinenmeister wünschen wir dem Drucker. *A. W.*

---

Die Fortsetzung der Diskussion über

**„Casualiengelder"**

musste auf den neuen Jahrgang verschoben werden. *Red.*

---

# Redaktionell.

Ein Jahr voll schwierigster Arbeit, schwer namentlich durch die unerlässlich gewordene Erledigung und Abschiebung zahlreicher Nebenverpflichtungen und Aufgaben liegt hinter dem Redaktor. Die Leser haben es in einer Hinsicht zu spüren bekommen. Doch nur ganz wenige haben ihrer Unzufriedenheit über die Verzögerung von Heft 3—5 ungeduldigen Ausdruck verliehen. Für diese freundliche Nachsicht danke ich von Herzen.

Zur Stunde absolviere ich die letzten Nachwehen einer kleinen, völlig gelungenen Operation, zu welcher ich mir die Musse errungen hatte, und bitte die verehrten Abonnenten der „Schweizerischen Theologischen Zeitschrift", darin den Abschluss der drangvollen Zeit zu erblicken, welche mir auch die liebsten Pflichten oft schier unerfüllbar gemacht hatte.

Das erste Heft des neuen Jahrgangs mit interessantem Inhalt ist zu zwei Dritteln gesetzt.

Der Redaktor: **A. Waldburger,** Pfarrer.

*Schwesternhaus zum Roten Kreuz, Zürich,* 6. Dezember 1909.

---